

Experiência em Foucault

Compilação por Alfredo Veiga-Neto

Do *Diccionario Foucault* (Edgardo Castro, 2011)

Más allá de todas las oposiciones que pueden servir para describir el panorama de la filosofía francesa del siglo XX (marxistas y no-marxistas, freudianos y no-freudianos, especialistas y no-especialistas, etc.), Foucault propone separar una filosofía de la experiencia, del sujeto y del sentido de una filosofía del saber, de la racionalidad y del concepto. En la primera nos encontramos con Sartre y Merleau Ponty; en la segunda, con Cavaillès, Bachelard y Canguilhem (DE3, 430). A pesar de las diferencias de estilo, como interrogación histórica de la racionalidad, el equivalente de esta segunda línea de pensamiento en el panorama alemán sería la Escuela de Fráncfort (DE3, 432-433).

EXPERIENCIA (*expérience*). El término experiencia aparece en numerosas expresiones: experiencia del propio cuerpo, experiencia de la locura, experiencia de la sinrazón, experiencia onírica, imaginaria, vivida (*vécue*), patológica, literaria, etc. Foucault se mueve primeramente con un concepto de experiencia cercano al de la fenomenología existencial: la experiencia como el lugar en el que es necesario descubrir las significaciones originarias. Este punto de vista lo encontramos en un texto temprano, la introducción a la traducción de la obra de Binswanger *Le Rêve et l'existence* (DE1, 75-76). Véase: *Fenomenología*. • Luego, a través de la lectura de textos literarios y filosóficos (Bataille, Blanchot, Nietzsche), descubre otra forma de experiencia: ya no aquella que funda al sujeto, sino, más bien, lo contrario: “la experiencia en Nietzsche, Blanchot, Bataille tiene por función arrancar el sujeto de sí mismo, hacer de modo que no sea más él mismo o que sea llevado a su aniquilación o a su disolución. Es una empresa de de-subjetivación” (DE4, 43). • Finalmente, el concepto de experiencia recibe una elaboración propiamente foucaultiana: como forma histórica de subjetivación. En este sentido, para Foucault “experiencia” y “pensamiento” terminan siendo equivalentes: “Por ‘pensamiento’ entiendo lo que instaura, en sus diferentes formas posibles, el juego de lo verdadero y de lo falso, y que, en consecuencia, constituye al ser humano como sujeto de conocimiento; lo que funda la aceptación o el rechazo de la regla y constituye al ser humano como sujeto social y jurídico; lo que instaura la relación consigo mismo y con los otros, y constituye al ser humano como sujeto ético” (DE4, 579). • “Una experiencia es siempre una ficción; es algo que se fabrica para uno mismo, que no existe antes y que existirá luego” (DE4, 45). • Desde esta perspectiva, Foucault criticará sus usos anteriores de la noción de experiencia. “Es el conjunto de ‘prácticas y discursos’ que constituye lo que denominé la experiencia de la locura; mal nombre, porque no es en realidad una experiencia” (DE2, 207). • La actitud de modernidad, como *éthos*, es una forma de experiencia histórica libre, de experimentación. Véase: *Éthos*. Núcleo de experiencia. Las formas de un saber, de las matrices normativas de comportamiento, modos de subjetivación, constituyen, para Foucault, los núcleos de experiencia (GSA, 5). El estudio de la *parresía* le permitirá mostrar las formas de correlación entre estos núcleos (GSA, 42). Véase: *Parresía*.

Expérience [1706] **1954** [72] **DE1**: 67-69, 71, 73, 76, 80-83, 86-88, 90-91, 96, 98-101. **MMP**: 9, 25, 47-49, 52-55, 57, 59, 65, 82-83, 85-87, 91-92, 97, 99. **1957** [12] **DE1**: 121, 127, 130-131, 134, 137, 148, 153-154. **1961** [338] **DE1**: 159, 162, 164-166, 168-169. **HF**: 31-34, 41, 43-49, 51, 56, 59, 63, 69-71, 83-84, 99, 101-103, 106, 109, 111, 113, 115-116, 127, 135-137, 139, 141-146, 148-149, 156, 159, 164-167, 169, 172, 174-177, 179-180, 185-186, 190, 194-195, 204, 209, 211, 215-216, 222-225, 227-228, 230, 235, 237-238, 241, 247-248, 252-254,

256-257, 260, 266-267, 273-275, 288-289, 310, 318-319, 324, 332, 338, 340, 346-348, 351, 364, 374, 387, 391, 393, 405, 414, 418, 422, 424, 426-428, 432, 434, 437, 440-441, 454-456, 472, 475, 484, 493, 495, 521, 523, 532-533, 542, 548-549, 553-555, 570-573, 579, 591, 598, 610, 613, 623-625, 633-635, 640-641, 643-646, 648, 650-653, 656, 660-661, 669. **IAK:** 12, 16, 18-19, 23, 29, 36-41, 43-44, 50-51, 53, 58, 61, 63, 65-66, 74-75, 77-78. **1962** [53] **DE1:** 180, 196-199, 202, 206, 212, 215, 226. **MMPS:** 9, 25, 47-49, 52-57, 59, 65, 77-78, 80, 82, 87-88, 91, 95-99. **1963** [237] **DE1:** 231, 233, 235-236, 238-239, 241-244, 246-249, 262-263, 265-266, 268, 280, 283, 285. **NC:** VI, IX-XI, XIV-XV, 1-4, 6, 12-16, 18, 24-26, 28, 30, 32, 35, 37-38, 45, 49-50, 52-56, 58, 60-63, 65-71, 73, 76, 78, 81-82, 84-85, 87, 89, 93-94, 96, 98-99, 102, 108, 110-111, 116, 118, 121, 123, 128, 130, 137-138, 140, 143, 147-149, 162-163, 165-167, 170, 172, 174-175, 177, 180-181, 188-189, 192, 196, 199-203, 211. **RR:** 8, 22, 24, 28, 40, 42, 110, 155, 198, 200, 203, 205, 207-210. **1964** [82] **DE1:** 292, 297, 326-328, 330-332, 339, 351-354, 356-357, 359, 362-363, 365, 371, 379-380, 390-391, 393-398, 400-401, 404, 408, 415-417, 419-420, 428-429, 433, 435-437. **1965** [13] **DE1:** 441-442, 449-450, 458, 460-462. **1966** [134] **CUH:** 19. **DE1:** 480, 502, 504, 520-523, 525, 537, 543, 555-558. **MC:** 11-13, 15, 56-57, 63, 66, 86-87, 119, 131, 133-135, 142, 144-145, 159-160, 169, 171, 179, 191, 193, 195, 216, 222, 231, 237, 255-258, 260, 273, 285, 287, 291, 311-312, 320, 322, 325-327, 331-332, 334, 338, 342-347, 350, 352-353, 368, 374, 387, 390, 392, 395, 397. **1967** [18] **CUH:** 27. **DE1:** 569-571, 579, 582, 604, 614, 616. **FA:** 15, 18. **1968** [21] **DE1:** 630, 665, 674, 690, 704, 710, 722, 728-730. **1969** [36] **AS:** 24, 27, 35, 45, 64, 66, 75, 88, 100, 105, 129, 136, 147, 167, 180, 202, 209, 237, 247-249, 251, 263-264. **DE1:** 765-766, 782-783, 794, 800, 843-844. **1970** [20] **DE2:** 32-33, 57, 72, 100, 108, 110, 112-113, 122. **1971** [31] **DE2:** 172, 174-175, 178, 207, 234-236. **LVS:** 11-12, 70-71, 118, 196, 250. **OD:** 18, 35, 49, 51, 76-77. **1972** [21] **DE2:** 246-248, 250, 256, 286-287, 290, 346, 350, 391. **1973** [13] **DE2:** 399-400, 417-418, 422. **1974** [58] **DE2:** 472, 482, 484-485, 488, 497, 504, 513, 518, 522, 526, 546, 567, 597, 648, 685-686. **PP:** 13, 20, 61, 78, 80, 118, 141, 181, 195, 201, 225, 254, 257, 260, 280, 282-284, 297. **1975** [15] **AN:** 34, 50, 164, 210, 226, 244. **DE2:** 736, 758, 803, 805. **SP:** 18, 142, 187, 292, 294. **1976** [19] **DE3:** 29, 57, 59-60, 62, 82, 92, 95, 104. **HS1:** 77. **IDS:** 10-11, 86, 159. **1977** [21] **DE3:** 133, 165-166, 223, 225, 229, 294, 335, 346, 350, 352, 354, 369, 372, 377, 387. **1978** [43] **DE3:** 430, 432, 451, 490, 512, 520, 534, 536, 541, 575, 578, 590, 610, 616, 618, 621-622, 624, 629, 671, 676, 703, 707. **STP:** 82, 124, 209, 211, 215-216, 227, 291, 365. **1979** [24] **DE3:** 745, 749-750, 785, 811, 821. **NB:** 78, 98, 109-111, 115, 118, 136, 156, 160, 209, 217, 242, 306. **1980** [78] **DE4:** 8, 12, 19, 40-47, 49-52, 54-57, 59, 61-62, 67, 75, 77-80, 90, 97, 124. **1981** [12] **DE4:** 131, 135, 148, 160, 181, 207, 211, 213. **1982** [92] **DE4:** 219-220, 224-225, 228, 244, 250, 286, 289, 291, 308, 312, 316-317, 320-321, 323, 325-326, 329, 339, 343-345, 347. **HS:** 16, 18, 21, 46, 105, 121, 123, 147, 151, 157, 172, 200, 207-208, 218, 221, 271-272, 304, 323-324, 335, 340-341, 386, 398, 423, 425, 455, 465-467. **1983** [75] **DE4:** 369, 372, 385, 389, 405, 408, 414, 419, 437, 456, 466, 503, 517, 526-528, 533-536, 539-542, 554-555, 559. **GSA:** 4-7, 19, 41, 47, 137, 146-147, 165, 198, 203, 219, 258, 261. **1984** [157] **CV:** 5, 58, 72, 127, 132, 165, 170, 197, 223, 253, 264, 289-290, 293-294, 307-308. **DE4:** 575, 577-581, 583-585, 590, 596, 601, 614, 628, 632-634, 636-637, 647, 667, 670-673, 684, 697-698, 701-703, 705-706, 708, 730-731, 734, 740, 742, 753, 756. **HS2:** 10-11, 13, 26, 30-31, 37, 39, 45, 50, 52-53, 56, 58, 98, 207, 210, 212, 275-276. **HS3:** 15, 20-21, 25, 49-50, 69, 73, 76, 83, 85, 97, 110, 169, 226, 228, 252, 256. **1985** [5] **DE4:** 763-764, 766. **1988** [6] **DE4:** 794, 801, 812.

Muchos temas y autores que alcanzarán una relevancia de primer orden en los últimos años de trabajo de Foucault ya se encuentran esbozados y estudiados en esta obra (la noción de “policía”, porejemplo, o los temas del liberalismo y la razón de Estado). En este sentido, se podría sostener que Foucault no ha hecho otra cosa que desarrollar y articular (a veces a partir de otras nociones, como *episteme* o *dispositivo*) lo que ya estaba contenido en su tesis doctoral; y, también, que finalmente la noción de *práctica* terminará siendo la reelaboración en términos específicamente foucaulteanos de la noción de “experiencia” que se encuentra en *Histoire de la folie*. “Es el conjunto de

‘prácticas y discursos’ el que constituye lo que denominé la experiencia de la locura; mal nombre, porque no es en realidad una experiencia” (DE2, 207). Aunque no sin ejercer cierta violencia (cierto reduccionismo), podemos decir que en las estructuras de las experiencias que son analizadas en *Histoire de la folie* se combinan tres registros: 1) El registro de las prácticas: rituales y formas institucionales de separación (la *nave de los locos*, la *internación* clásica, el *asilo* moderno). Se trata de rituales e instituciones cargados de simbolismo. Ellos nos muestran cómo, a partir de fines de la Edad Media, la cultura occidental ha tratado a los locos. 2) El registro del lenguaje sobre la locura, el lenguaje de la razón en sus diferentes formas: la filosofía, los saberes con pretensión más o menos científica, más o menos objetiva. En ellos se expresa lo que cada época entiende por locura. 3) El registro del lenguaje de la locura, en el que aparece su ser: la literatura, el arte. La combinación de estos tres registros hace que la lectura de *Histoire de la folie* sea a la vez un trabajo fascinante y difícil, por la amplitud del campo abordado, la multiplicidad de relaciones que afloran paso a paso, las idas y vueltas entre consideraciones que conciernen al Renacimiento, a la Época clásica y a la Modernidad. Difícil y fascinante, también, por la forma de la expresión, en la que la complicidad entre la belleza y la erudición trama el tejido de la exposición.

“Yo no soy ni un adversario ni un partidario del marxismo; yo lo interrogo acerca de lo que tiene para decir a propósito de las experiencias que lo cuestionan” (DE4, 595).

La historia de la sexualidad no es una historia ni de los comportamientos ni de las representaciones, sino de una experiencia, “si se entiende por ‘experiencia’ la correlación entre dominios de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad en una cultura” (HS2, 10). • El tercer texto a considerar es la introducción general a *Histoire de la sexualité*, “Préface à l’*Histoire de la sexualité*” (DE4, 578-584). Aquí Foucault interpreta el análisis histórico de las formas de experiencia en términos de “pensamiento”. “Por ‘pensamiento’ entiendo lo que instaura, en diferentes formas posibles, el juego de lo verdadero y de lo falso y, en consecuencia, constituye al ser humano como sujeto de conocimiento; lo que funda la aceptación o el rechazo de la regla y constituye al ser humano como sujeto social o jurídico; lo que instaura la relación consigo mismo y con los otros y constituye al ser humano como sujeto ético. Así entendido, no hay que buscar el pensamiento en las formulaciones teóricas, como las de la filosofía o de la ciencia; éste puede y debe ser analizado en todas las maneras de decir, de hacer, de conducirse, en las que el individuo se manifiesta y obra como sujeto de conocimiento, como sujeto ético o jurídico, como sujeto consciente de sí y de los otros. En este sentido, el pensamiento es considerado como la forma misma de la acción, como la acción en la medida en que ésta implica el juego de lo verdadero y de lo falso, la aceptación o el rechazo de la regla, la relación consigo mismo y con los otros” (DE4, 579-580). En síntesis, podemos decir que Foucault entiende por prácticas la racionalidad o la regularidad que organiza lo que los hombres hacen (“sistemas de acción en la medida en que están habitados por el pensamiento”) (DE4, 580), que tiene un carácter sistemático (saber, poder, ética) y general (recurrente), y que por ello constituye una “experiencia” o un “pensamiento”.

TRANSGRESIÓN (*transgression*). “La idea de una experiencia límite, que substraer el sujeto a sí mismo, ha sido lo importante para mí en la lectura de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, y lo que, por aburridos, por eruditos que sean mis libros, hizo que siempre los concibiera como experiencias directas, tendientes a arrancarme de mí mismo, a impedirme ser el mismo” (DE4, 43). Foucault se refiere a las

experiencias-límite de la *muerte de Dios* en Nietzsche, de la *transgresión* en Bataille, del *afuera* en Blanchot; en las que se interesó particularmente en sus trabajos de los años 1960, cuando la literatura desempeñó para él un papel fundamental a la hora de orientarse filosóficamente. Estas experiencias-límite animan, según Foucault, todo su trabajo filosófico y se puede ver en ellas una parte de lo que desarrollará más tarde con las nociones de *éthos*, de actitud de modernidad y de ontología histórica de nosotros mismos. Esta última, en efecto, no es una teoría, sino una actitud en la que el análisis de los límites conlleva, en sí mismo, la prueba de su posible transgresión. Estas experiencias-límite han sido, como experiencias de *desubjetivación*, uno de los caminos por los cuales Foucault se alejó de la fenomenología y de la filosofía dialéctica, hegelianismo y marxismo, que persiguen establecer y recuperar, más allá de toda dispersión, la función fundadora del sujeto (DE4, 43, 48-49). Las experiencias del límite representaron para Foucault la posibilidad de otro pensamiento, ni fenomenológico ni dialéctico.

Según un movimiento exactamente inverso al de la sabiduría occidental, es decir, al que prometía la unidad serena de una subjetividad triunfante, esta otra posibilidad del pensamiento se sitúa en ese lenguaje sin sujeto que aparece en las obras de Bataille o Blanchot, en la literatura en su sentido moderno (DE1, 244). • En un primer momento, Foucault ligó estas experiencias del límite al estructuralismo y al funcionalismo, a Dumézil y a Lévi-Strauss, donde el sujeto de la fenomenología y de la dialéctica se disuelve (DE1, 615). Más tarde, la noción de transgresión y las experiencias del límite en general se articularán con las nociones de *prácticas de sí mismo* y de *resistencia*. Véanse: *Lucha, Práctica, Resistencia, Subjetivación*. Por ello, como dijimos, en estas experiencias del límite se puede ver una parte de lo que constituye el trabajo de Foucault en sus últimos años; pero solo una parte. La desaparición del sujeto-fundamento en las experiencias del límite se conjugará, ahora, con el análisis de la constitución histórica del sujeto. Así, la noción foucaultea de ética busca, precisamente, problematizar la relación del sujeto consigo mismo por la cual éste se da históricamente una forma. En el mismo sentido, en el registro político de su pensamiento, la noción de resistencia articulará el contenido histórico de las luchas. Como en la experiencia de la transgresión, en las prácticas de subjetividad y en las luchas de resistencia no se trata de situarse más allá del límite, en términos arqueológicos y genealógicos, más allá del saber y del poder, o de fundar la finitud mediante una analítica. Ni fundamento infinito ni fundamento finito. Pero en ellas ya no se busca solo afirmar un límite, cuya transgresión conlleve la desaparición del sujeto, sino articular relaciones de saber y de poder como posibilidades de subjetivación y de libertad.

“Yo opondría [...] la experiencia a la utopía. La sociedad futura se esboza, quizás, a través de las experiencias como la droga, el sexo, la vida comunitaria, otra conciencia, otro tipo de individualidad... Si en el siglo XIX el socialismo científico derivaba de las utopías, en el siglo XX la socialización real quizás se derive de las experiencias” (DE2, 234).

De Dits et Écrits:

PAGE 763 - 1985

361 La vie: l'expérience et la science

«La vie: l'expérience et la science», Revue de métaphysique et de morale, 90e année, no 1 : Canguilhem, janvier-mars 1985, pp. 3-14.

M. Foucault souhaitait donner un texte nouveau à la Revue de métaphysique et de morale qui consacrait un numéro spécial à son maître, Georges Canguilhem. Épuisé, il ne put que modifier la préface qu'il avait écrite pour la traduction américaine du Normal et Pathologique (voir infra no 219). Il remit ce texte fin avril 1984; ce fut donc le dernier auquel il donna son imprimatur.

Tout le monde sait qu'en France il y a peu de logiciens, mais qu'il y a eu un nombre non négligeable d'historiens des sciences. On sait aussi qu'ils ont occupé dans l'institution philosophique -enseignement ou recherche -une place considérable. Mais on sait peut-être moins bien ce qu'a été au juste, pendant ces vingt ou trente dernières années, et jusque sur les frontières de l'institution, un travail comme celui de G. Canguilhem. Il y a eu sans doute des théâtres bien plus bruyants: psychanalyse, marxisme, linguistique, ethnologie. Mais n'oublions pas ce fait qui relève, comme on voudra, de la sociologie des milieux intellectuels français, du fonctionnement de nos institutions universitaires ou de notre système de valeurs culturelles: dans toutes les discussions politiques ou scientifiques de ces étranges années soixante, le rôle de la philosophie -je ne veux pas dire simplement de ceux qui avaient reçu leur formation universitaire dans les départements de philosophie -a été important. Trop important, peut-être, au gré de certains. Or, directement ou indirectement, tous ces philosophes ou presque ont eu affaire à l'enseignement ou aux livres de G. Canguilhem.

De là un paradoxe: cet homme, dont l'oeuvre est austère, volontairement bien délimitée, et soigneusement vouée à un domaine particulier dans une histoire des sciences qui, de toute façon, ne passe pas pour une discipline à grand spectacle, s'est trouvé d'une certaine manière présent dans les débats où lui-même a bien pris garde de jamais figurer. Mais ôtez Canguilhem et vous ne comprenez plus grand-chose à toute une série de discussions qui ont eu lieu

|PAGE 764

chez les marxistes français; vous ne saisissez pas, non plus, ce qu'il y a de spécifique chez des sociologues comme Bourdieu, Castel, Passeron, et qui les marque si fortement dans le champ de la sociologie; vous manquez tout un aspect du travail théorique fait chez les psychanalystes et en particulier chez les lacaniens. Plus: dans tout le débat d'idées qui a précédé ou suivi le mouvement de 1968, il est facile de retrouver la place de ceux qui, de près ou de loin, avaient été formés par Canguilhem.

Sans méconnaître les clivages qui ont pu, pendant ces dernières années et depuis la fin de la guerre, opposer marxistes et non-marxistes, freudiens et non-freudiens, spécialistes d'une discipline et philosophes, universitaires et non-universitaires, théoriciens et politiques, il me semble bien qu'on pourrait retrouver une autre ligne de partage qui traverse toutes ces oppositions. C'est celle qui sépare une philosophie de l'expérience, du sens, du sujet et une philosophie du savoir, de la rationalité et du concept. D'un côté, une filiation qui est celle de Sartre et de Merleau-Ponty; et puis une autre, qui est celle de Cavailles, de Bachelard, de Koyré et de Canguilhem. Sans doute, ce clivage vient de loin et on pourrait en faire remonter la trace à travers le XIXe siècle: Bergson et Poincaré, Lachelier et Couturat, Maine de Biran et Comte. Et, en tout cas, il était à ce point constitué au XXe siècle que c'est à travers lui que la phénoménologie a été reçue en France. Prononcées en 1929, modifiées, traduites et publiées peu après, les Méditations cartésiennes * ont été très tôt l'enjeu de deux lectures possibles: l'une qui, dans la direction d'une philosophie du sujet, cherchait à radicaliser Husserl et ne devait pas tarder à rencontrer les questions de Sein und Zeit **: c'est l'article de Sartre sur la «Transcendance de l'ego ***», en 1935; l'autre qui remontera vers les problèmes fondateurs de la pensée de Husserl, ceux du formalisme et de l'intuitionnisme; et ce sera, en 1938, les deux thèses de Cavailles sur la Méthode axiomatique et sur La Formation de la théorie des ensembles ****. Quels qu'aient pu être, par la suite, les ramifications, les interférences, les

* Husserl (E.), *Cartesianische Meditationen, Eine Einleitung in die Phänomenologie*, 1931, in *Gesammelte Werke*, t. I, La Haye, Macrin Nijhoff, 1950 (*Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1953).

** Heidegger (M.), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1927 (*L'Être et le Temps*, trad. R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964).

*** Sartre (J.-P.), «La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique», *Recherches philosophiques*, no 6, 1935; rééd., Paris, Vrin, 1988.

**** Cavailles (J.), *Méthode axiomatique et formalisme, Essai sur le problème du fondement des mathématiques*, Paris, Hermann, 1937; *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles. Étude historique et critique*, Paris, Hermann, 1937,

|PAGE 765

rapprochements mêmes, ces deux formes de pensée ont constitué en France deux trames qui sont demeurées, pendant un temps au moins, assez profondément hétérogènes.

En apparence, la seconde est restée à la fois la plus théoricienne, la plus réglée sur des tâches spéculatives, la plus éloignée aussi des interrogations politiques immédiates. Et pourtant, c'est elle qui, pendant la guerre, a pris part, et de façon très directe, au combat, comme si la question du fondement de la rationalité ne pouvait pas être dissociée de l'interrogation sur les conditions actuelles de son existence. C'est elle aussi qui a joué au cours des années soixante un rôle décisif dans une crise qui n'était pas simplement celle de l'Université, mais celle du statut et du rôle du savoir. On peut se demander pourquoi un tel type de réflexion a pu, en suivant sa logique propre, se trouver ainsi profondément lié au présent.

*

L'une des raisons principales tient sans doute à ceci: l'histoire des sciences doit sa dignité philosophique au fait qu'elle met en oeuvre l'un des thèmes qui s'est introduit de façon sans doute un peu subreptice et comme par accident dans la philosophie du XVIII^e siècle. Pour la première fois, à cette époque, on a posé à la pensée rationnelle la question non seulement de sa nature, de son fondement, de ses pouvoirs et de ses droits, mais celle de son histoire et de sa géographie, celle de son passé immédiat et de ses conditions d'exercice, celle de son moment, de son lieu et de son actualité. De cette question par laquelle la philosophie a fait, de sa forme présente et du lien à son contexte, une interrogation essentielle, on peut prendre pour symbole le débat qui s'est noué dans la *Berlinische Monatsschrift* et qui avait pour thème: *Was ist Aufklärung?* À cette question Mendelssohn puis Kant, chacun de son côté, ont apporté une réponse*.

Cette question fut sans doute entendue d'abord comme une interrogation relativement accessoire: on y questionnait la philosophie sur la forme qu'elle pouvait revêtir, sur sa figure du moment et sur les effets qu'on devait en attendre. Mais il se révéla vite que la réponse qu'on lui apportait risquait fort d'aller bien au-delà. On faisait de l'*Aufklärung* le moment où la philosophie trouvait la possibilité de se constituer comme la figure déterminante d'une

* Mendelssohn (M.), «Ueber die Frage: Was heisst Aufklären?», *Berlinische Monatsschrift*, IV, no 3, septembre 1784, pp. 193-200. Kant (I.), «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», *Berlinische Monatsschrift*, IV, no 6, décembre 1784, pp. 491-494 (Réponse à la question: *Qu'est-ce que les Lumières?*, trad. S. Piobetta, in Kant [E.], *La Philosophie de l'histoire [Opuscules]*, Paris, Aubier, 1947, pp. 81-92).

|PAGE 766

époque, et où cette époque devenait la forme d'accomplissement de cette philosophie. La philosophie pouvait être lue aussi bien comme n'étant rien d'autre que la composition des traits particuliers à la période où elle apparaissait, elle en était la figure cohérente, la systématisation et la forme réfléchie; mais, d'un autre côté, l'époque apparaissait comme n'étant rien d'autre que l'émergence et la manifestation, dans ses traits fondamentaux, de ce qu'était en son essence la philosophie. La philosophie apparaît alors aussi bien comme un élément plus ou moins révélateur des significations d'une époque, ou au contraire comme la loi générale qui fixait pour chaque époque la figure qu'elle devait avoir. La lecture de la philosophie dans le cadre d'une histoire générale et son interprétation comme principe de déchiffrement de toute succession historique sont devenues alors simultanément possibles. Et, du coup, la question du «moment présent» devient pour la philosophie une interrogation dont elle ne peut plus se séparer: dans quelle mesure ce «moment» relève-t-il d'un processus historique général et dans quelle mesure la philosophie est-elle le point où l'histoire elle-même doit se déchiffrer dans ses conditions?

L'histoire est devenue alors l'un des problèmes majeurs de la philosophie. Il faudrait sans doute chercher pourquoi cette question de l'Aufklärung a eu, sans disparaître jamais, un destin si différent dans les traditions de l'Allemagne, de la France et des pays anglo-saxons; pourquoi ici et là elle s'est investie dans des domaines si divers et selon des chronologies si variées. Disons en tout cas que la philosophie allemande lui a donné corps surtout dans une réflexion historique et politique sur la société (avec un problème central: l'expérience religieuse dans son rapport avec l'économie et l'État); des posthégéliens à l'école de Francfort et à Luckács, en passant par Feuerbach, Marx, Nietzsche et Max Weber, tous en portent témoignage. En France, c'est l'histoire des sciences qui a surtout servi de support à la question philosophique de ce qu'a été l' Aufklärung; d'une certaine façon, les critiques de Saint-Simon, le positivisme de Comte et de ses successeurs a bien été une manière de reprendre l'interrogation de Mendelssohn et celle de Kant à l'échelle d'une histoire générale des sociétés. Savoir et croyance, forme scientifique de la connaissance et contenus religieux de la représentation, ou passage du préscientifique au scientifique, constitution d'un pouvoir rationnel sur fond d'une expérience traditionnelle, apparition, au milieu d'une histoire des idées et des croyances, d'un type d'histoire propre à la connaissance scientifique, origine et seuil de rationalité: c'est sous cette forme qu'à travers le positivisme -et ceux qui se

[PAGE 767

ont opposés à lui -, à travers les débats tapageurs sur le scientisme et les discussions sur la science médiévale, la question de l' Aufklärung s'est transmise en France. Et si la phénoménologie, après une bien longue période où elle fut tenue en lisière, a fini par pénétrer à son tour, c'est sans doute du jour où Husserl, dans les Méditations cartésiennes et dans la Krisis *, a posé la question des rapports entre le projet occidental d'un déploiement universel de la raison, la positivité des sciences et la radicalité de la philosophie.

Depuis un siècle et demi, l'histoire des sciences porte en soi des enjeux philosophiques qui sont facilement reconnus. Des oeuvres comme celles de Koyré, Bachelard, Cavaillès ou Canguilhem peuvent bien avoir pour centres de référence des domaines précis, «régionaux», chronologiquement bien déterminés de l'histoire des sciences, elles ont fonctionné comme des foyers d'élaboration philosophique importants, dans la mesure où elles faisaient jouer sous différentes facettes cette question de l' Aufklärung essentielle à la philosophie contemporaine.

S'il fallait chercher hors de France quelque chose qui corresponde au travail de Koyré, de Bachelard, de Cavaillès et de Canguilhem, c'est sans doute du côté de l'école de Francfort qu'on le trouverait. Et pourtant, les styles sont bien différents comme les manières de faire et les domaines traités. Mais les uns et les autres posent finalement le même genre de questions, même s'ils sont hantés ici par le souvenir de Descartes et, là, par l'ombre de Luther. Ces interrogations, ce sont celles qu'il faut adresser à une rationalité qui prétend à

l'universel tout en se développant dans la contingence, qui affirme son unité et qui ne procède pourtant que par modifications partielles; qui se valide elle-même par sa propre souveraineté mais qui ne peut être dissociée, dans son histoire, des inerties, des pesanteurs ou des coercitions qui l'assujettissent. Dans l'histoire des sciences en France comme dans la théorie critique allemande, ce qu'il s'agit d'examiner au fond, c'est bien une raison dont l'autonomie de structure porte avec soi l'histoire des dogmatismes et des despotismes -une raison, par conséquent, qui n'a d'effet d'affranchissement qu'à la condition qu'elle parvienne à se libérer d'elle-même.

Plusieurs processus qui marquent la seconde moitié du XXe siècle ont ramené au coeur des préoccupations contemporaines la question

* Husserl (E.), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Einleitung in die Phänomenologie*, Belgrade, Philosophia, t. I, 1936, pp. 77-176 (La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976).

|PAGE 768

des Lumières. Le premier, c'est l'importance prise par la rationalité scientifique et technique dans le développement des forces productives et dans le jeu des décisions politiques. Le deuxième, c'est l'histoire même d'une «révolution» dont l'espoir avait été, depuis la fin du XVIIIe siècle, porté par tout un rationalisme auquel on est en droit de demander quelle part il a pu avoir dans les effets de despotisme où cet espoir s'est égaré. Le troisième, enfin, c'est le mouvement par lequel on s'est mis à demander, en Occident et à l'Occident, quels titres sa culture, sa science, son organisation sociale et finalement sa rationalité elle-même pouvaient détenir pour réclamer une validité universelle: est-elle autre chose qu'un mirage lié à une domination et à une hégémonie politique? Deux siècles après son apparition, l' Aufklärung fait retour: à la fois comme une manière pour l'Occident de prendre conscience de ses possibilités actuelles et des libertés auxquelles il peut avoir accès, mais aussi comme une manière de s'interroger sur ses limites et sur les pouvoirs dont il a usé. La raison à la fois comme despotisme et comme lumière.

Ne nous étonnons pas que l'histoire des sciences, et surtout dans la forme particulière que lui a donnée G. Canguilhem, ait pu occuper en France, dans les débats contemporains, une place si centrale.

*

Pour dire les choses très grossièrement, l'histoire des sciences s'est occupée longtemps (par préférence, sinon exclusivement) de quelques disciplines «nobles» et qui tenaient leur dignité de l'ancienneté de leur fondation, de leur haut degré de formalisation, de leur aptitude à se mathématiser et de la place privilégiée qu'elles occupaient dans la hiérarchie positiviste des sciences. À rester ainsi tout près de ces connaissances, qui, depuis les Grecs jusqu'à Leibniz, avaient en somme fait corps avec la philosophie, l'histoire des sciences esquivaient la question qui était pour elle centrale et qui concernait son rapport avec la philosophie. G. Canguilhem a retourné le problème; il a centré l'essentiel de son travail sur l'histoire de la biologie et sur celle de la médecine, sachant bien que l'importance théorique des problèmes soulevés par le développement d'une science n'est pas forcément en proportion directe du degré de formalisation atteint par elle. Il a donc fait descendre l'histoire des sciences des points sommets (mathématiques, astronomie, mécanique galiléenne, physique de Newton, théorie de la relativité) vers des régions où les connaissances sont beaucoup moins déductives,

|PAGE 769

où elles sont restées liées, pendant beaucoup plus longtemps, aux prestiges de l'imagination, et où elles ont posé une série de questions beaucoup plus étrangères aux habitudes philosophiques.

Mais en opérant ce déplacement, G. Canguilhem a fait bien plus que d'assurer la revalorisation d'un domaine relativement négligé. Il n'a pas simplement élargi le champ de l'histoire des sciences; il a remanié la discipline elle-même sur un certain nombre de points essentiels.

1) Il a repris d'abord le thème de la «discontinuité». Vieux thème qui s'est dessiné très tôt, au point d'être contemporain, ou presque, de la naissance d'une histoire des sciences. Ce qui marque une telle histoire, disait déjà Fontenelle, c'est la soudaine formation de certaines sciences «à partir du néant», l'extrême rapidité de certains progrès qu'on n'attendait guère, la distance aussi qui sépare les connaissances scientifiques de l'«usage commun» et des motifs qui ont pu inciter les savants; c'est encore la forme polémique de cette histoire qui ne cesse de raconter les combats contre les «préjugés», les «résistances» et les «obstacles» 1. Reprenant ce même thème, élaboré par Koyré et par Bachelard, Georges Canguilhem insiste sur le fait que le repérage des discontinuités n'est pour lui ni un postulat ni un résultat; c'est plutôt une «manière de faire», une procédure qui fait corps avec l'histoire des sciences parce qu'elle est appelée par l'objet même dont celle-ci doit traiter. L'histoire des sciences n'est pas l'histoire du vrai, de sa lente épiphanie; elle ne saurait prétendre raconter la découverte progressive d'une vérité inscrite de toujours dans les choses ou dans l'intellect, sauf à s'imaginer que le savoir d'aujourd'hui la possède enfin de façon si complète et définitive qu'il peut prendre à partir d'elle la mesure du passé. Et pourtant, l'histoire des sciences n'est pas une pure et simple histoire des idées et des conditions dans lesquelles elles sont apparues avant de s'effacer. On ne peut pas, dans l'histoire des sciences, se donner la vérité comme acquise, mais on ne peut pas non plus faire l'économie d'un rapport au vrai et à l'opposition du vrai et du faux. C'est cette référence à l'ordre du vrai et du faux qui donne à cette histoire sa spécificité et son importance. Sous quelle forme? En concevant qu'on a à faire l'histoire des «discours véridiques», c'est-à-dire de discours qui se rectifient, se corrigent, et qui opèrent sur eux-mêmes tout un travail d'élaboration finalisée par la tâche de «dire vrai». Les liens historiques que les différents moments d'une science

1, Fontenelle (B. Le Bovier de), Préface à l'histoire de l'Académie, in Oeuvres, éd. de 1790, t. VI, pp. 73-74. Georges Canguilhem ôte ce texte dans l'Introduction à l'histoire des sciences, Paris, 1970, t. I. Éléments et Instruments, pp. 7-8.

[PAGE 770

peuvent avoir les uns avec les autres ont, nécessairement, cette forme de discontinuité que constituent les remaniements, les refontes, la mise au jour de nouveaux fondements, les changements d'échelle, le passage à un nouveau type d'objets -«la révision perpétuelle des contenus par approfondissement et rature», comme disait Cavaillès. L'erreur n'est pas éliminée par la force sourde d'une vérité qui peu à peu sortirait de l'ombre, mais par la formation d'une nouvelle façon de «dire vrai» 1. L'une des conditions de possibilité pour que se forme, au début du XVIII^e siècle, une histoire des sciences, ce fut bien, note Georges Canguilhem, la conscience qu'on a eue des récentes «révolutions scientifiques» -celle de la géométrie algébrique et du calcul infinitésimal, celle de la cosmologie copernicienne et newtonienne 2.

2) Qui dit «histoire du discours véridique» dit aussi méthode récurrente. Non pas au sens où l'histoire des sciences dirait: soit la vérité, enfin reconnue aujourd'hui, depuis quel moment l'a-t-on pressentie, quels chemins a-t-il fallu emprunter, quels groupes conjurer pour la découvrir et la démontrer? Mais au sens où les transformations successives de ce discours véridique produisent sans cesse les refontes dans leur propre histoire; ce qui était longtemps resté impasse devient un jour issue; un essai latéral devient un problème central autour duquel tous les autres se mettent à graviter; une démarche légèrement divergente devient une rupture fondamentale: la découverte de la fermentation non cellulaire -phénomène d'à-côté dans le règne de la micro-biologie pasteurienne -n'a marqué une rupture essentielle que du jour où s'est développée la physiologie

des enzymes 3. En somme, l'histoire des discontinuités n'est pas acquise une fois pour toutes; elle est «impermanente» par elle-même, elle est discontinue; elle doit sans cesse être reprise à nouveaux frais.

Faut-il en conclure que la science fait et refait à chaque instant, d'une façon spontanée, sa propre histoire, au point que le seul historien autorisé d'une science ne pourrait être que le savant lui-même reconstituant le passé de ce qu'il est en train de faire? Le problème pour Georges Canguilhem n'est pas de profession: il est de point de vue. L'histoire des sciences ne peut se contenter de réunir ce que les savants du passé ont pu croire ou démontrer; on n'écrit pas une histoire

1. Sur ce thème, voir *Idéologie et Rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1977, p. 21.

2. Cf. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968, p. 17.

3. G. Canguilhem reprend l'exemple traité par M. Florkin in *A History of Biochemistry*, Amsterdam, Elsevier, part. I et II, 1972, part. III, 1975; cf. *Idéologie et Rationalité*, op. cit. p. 15.

[PAGE 771

de la physiologie végétale en ressassant «tout ce que des gens nommés botanistes, médecins, chimistes, horticulteurs, agronomes, économistes ont pu écrire, touchant leurs conjectures, observations ou expériences quant aux rapports entre structure et fonction sur des objets nommés tantôt herbes, tantôt plantes et tantôt végétaux» 1. Mais on ne fait pas non plus de l'histoire des sciences en refiltrant le passé à travers l'ensemble des énoncés ou des théories actuellement validés, décelant ainsi dans ce qui était «faux» le vrai à venir et dans ce qui était vrai l'erreur ultérieurement manifeste. C'est là l'un des points fondamentaux de la méthode de G. Canguilhem.

L'histoire des sciences ne peut se constituer dans ce qu'elle a de spécifique qu'en prenant en compte, entre le pur historien et le savant lui-même, le point de vue de l'épistémologue. Ce point de vue, c'est celui qui fait apparaître à travers les divers épisodes d'un savoir scientifique «un cheminement ordonné latent» : ce qui veut dire que les processus d'élimination et de sélection des énoncés, des théories, des objets se font à chaque instant en fonction d'une certaine norme; et celle-ci ne peut pas être identifiée à une structure théorique ou à un paradigme actuel, car la vérité scientifique d'aujourd'hui n'en est elle-même qu'un épisode; disons tout au plus: le terme provisoire. Ce n'est pas en prenant appui sur une «science normale» qu'on peut retourner vers le passé et en tracer valablement l'histoire; c'est en retrouvant le processus «normé», dont le savoir actuel n'est qu'un moment sans qu'on puisse, sauf prophétisme, prédire l'avenir. L'histoire des sciences, dit Canguilhem qui cite Suzanne Bachelard, ne saurait construire son objet ailleurs que dans «un espace-temps idéal» *. Et cet espace-temps, il ne lui est donné ni par le temps «réaliste» accumulé par l'érudition historique ni par l'espace d'idéalité qui découpe autoritairement la science d'aujourd'hui, mais par le point de vue de l'épistémologie. Celle-ci n'est pas la théorie générale de toute science et de tout énoncé scientifique possible; elle est la recherche de la normativité interne aux différentes activités scientifiques, telles qu'elles ont été effectivement mises en oeuvre. Il s'agit donc d'une réflexion théorique indispensable qui permet à l'histoire des sciences de se constituer sur un autre mode que l'histoire en général; et, inversement, l'histoire des sciences ouvre le domaine d'analyse indispensable pour que l'épistémologie soit autre chose que la simple reproduction des

1. *Idéologie et Rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, op. cit., p. 14.

* Bachelard (S.), «Épistémologie et Histoire des sciences» (XIIe Congrès international d'histoire des sciences, Paris, 1968), *Revue de synthèse*, IIIe série, nos 49-52, janvier-décembre 1968, p. 51.

[PAGE 772

schémas internes d'une science à un moment donné 1. Dans la méthode mise en oeuvre par Georges Canguilhem, l'élaboration des analyses «discontinuistes» et l'élucidation du rapport historique entre les sciences et l'épistémologie vont de pair.

3) Or, en replaçant dans cette perspective historico-épistémologique les sciences de la vie, Georges Canguilhem fait apparaître un certain nombre de traits essentiels qui en singularisent le développement par rapport à celui des autres sciences et qui posent à leurs historiens des problèmes spécifiques. On avait pu croire, en effet, qu'à la fin du XVIII^e siècle, entre une physiologie étudiant les phénomènes de la vie et une pathologie vouée à l'analyse des maladies, on pourrait trouver l'élément commun qui permettrait de penser comme une unité les processus normaux et ceux qui marquent les modifications morbides. De Bichat à Claude Bernard, de l'analyse des fièvres à la pathologie du foie et de ses fonctions, un immense domaine s'était ouvert qui semblait promettre l'unité d'une physiopathologie et un accès à la compréhension des phénomènes morbides à partir de l'analyse des processus normaux. De l'organisme sain on attendait qu'il donne le cadre général où les phénomènes pathologiques s'enracinaient et prenaient, pour un temps, leur forme propre. Cette pathologie sur fond de normalité a, semble-t-il, caractérisé pendant longtemps toute la pensée médicale.

Mais il y a dans la connaissance de la vie des phénomènes qui la tiennent à distance de toute la connaissance qui peut se référer aux domaines physico-chimiques; c'est qu'elle n'a pu trouver le principe de son développement que dans l'interrogation sur les phénomènes pathologiques. Il a été impossible de constituer une science du vivant sans que soit prise en compte, comme essentielle à son objet, la possibilité de la maladie, de la mort, de la monstruosité, de l'anomalie et de l'erreur. On peut bien connaître, avec de plus en plus de finesse, les mécanismes physico-chimiques qui les assurent; ils n'en trouvent pas moins leur place dans une spécificité que les sciences de la vie ont à prendre en compte, sauf à effacer elles-mêmes ce qui constitue justement leur objet et leur domaine propre.

De là, dans les sciences de la vie, un fait paradoxal. C'est que si le procès de leur constitution s'est bien fait par la mise en lumière des mécanismes physiques et chimiques, par la constitution de domaines comme la chimie des cellules et des molécules, par l'utilisation de modèles mathématiques, etc., en revanche, il n'a pu se dérouler que dans la mesure où était sans cesse relancé comme un

1. Sur le rapport entre épistémologie et histoire, voir en particulier l'Introduction à *Idéologie et Rationalité...*, op. cit. pp. 11-29.

|PAGE 773

défi le problème de la spécificité de la maladie et du seuil qu'elle marque parmi tous les êtres naturels 1. Cela ne veut pas dire que le vitalisme soit vrai, lui qui a fait circuler tant d'images et perpétué tant de mythes. Cela ne veut pas dire non plus qu'il doit constituer l'invincible philosophie des biologistes, lui qui s'est si souvent enraciné dans les philosophies les moins rigoureuses. Mais cela veut dire qu'il a eu et qu'il a encore sans doute dans l'histoire de la biologie un rôle essentiel comme «indicateur». Et cela de deux façons: indicateur théorique de problèmes à résoudre (à savoir de façon générale, ce qui constitue l'originalité de la vie sans qu'elle constitue en aucune manière un empire indépendant dans la nature); indicateur critique des réductions à éviter (à savoir toutes celles qui tendent à faire méconnaître que les sciences de la vie ne peuvent se passer d'une certaine position de valeur qui marque la conservation, la régulation, l'adaptation, la reproduction, etc.); «une exigence plutôt qu'une méthode, une morale plus qu'une théorie» 2.

4) Les sciences de la vie appellent une certaine manière de faire leur histoire. Elles posent aussi, d'une façon singulière, la question philosophique de la connaissance.

La vie et la mort ne sont jamais en elles-mêmes des problèmes de physique, quand bien même le physicien, dans son travail, risque sa propre vie, ou celle des autres; il s'agit pour lui d'une question de morale, ou de politique, non d'une question scientifique. Comme le dit A. Lwoff, létale ou non, une mutation génétique n'est pour le physicien ni plus ni moins que la substitution d'une base nucléique à une autre. Mais, dans cette différence, le biologiste, lui, reconnaît la marque de son propre objet. Et d'un type d'objet auquel il appartient lui-même, puisqu'il vit et que cette nature du vivant, il la manifeste, il l'exerce, il la développe dans une activité de connaissance qu'il faut comprendre comme «méthode générale pour la résolution directe ou indirecte des tensions entre l'homme et le milieu». Le biologiste a à saisir ce qui fait de la vie un objet spécifique de connaissance et par là même ce qui fait qu'il y a, au sein des vivants, et parce qu'ils sont vivants, des êtres susceptibles de connaître, et de connaître en fin de compte la vie elle-même.

La phénoménologie a demandé au «vécu» le sens originaire de tout acte de connaissance. Mais ne peut-on pas ou ne faut-il pas le chercher du côté du «vivant» lui-même?

G. Canguilhem veut retrouver, par l'élucidation du savoir sur la vie et des concepts qui articulent ce savoir, ce qu'il en est du concept

1. Études d'histoire et de philosophie des sciences, op. cit. , p. 239.

2. La Connaissance de la vie, 1952, 2e éd., Paris, Vrin, 1965, p, 88.

|PAGE 774

dans la vie. C'est-à-dire du concept en tant qu'il est l'un des modes de cette information que tout vivant prélève sur son milieu et par laquelle inversement il structure son milieu. Que l'homme vive dans un milieu conceptuellement architecturé ne prouve pas qu'il s'est détourné de la vie par quelque oubli ou qu'un drame historique l'en a séparé; mais seulement qu'il vit d'une certaine manière, qu'il a, avec son milieu, un rapport tel qu'il n'a pas sur lui un point de vue fixe, qu'il est mobile sur un territoire indéfini ou assez largement défini, qu'il a à se déplacer pour recueillir des informations, qu'il a à mouvoir les choses les unes par rapport aux autres pour les rendre utiles. Former des concepts, c'est une manière de vivre et non de tuer la vie; c'est une façon de vivre dans une relative mobilité et non pas une tentative pour immobiliser la vie; c'est manifester, parmi ces milliards de vivants qui informent leur milieu et s'informent à partir de lui, une innovation qu'on jugera comme on voudra, infime ou considérable: un type bien particulier d'information.

De là, l'importance que G. Canguilhem accorde à la rencontre, dans les sciences de la vie, de la vieille question du normal et du pathologique avec l'ensemble des notions que la biologie, au cours des dernières décennies, a empruntées à la théorie de l'information: codes, messages, messagers, etc. De ce point de vue, *Le Normal et le Pathologique*, écrit pour une part en 1943 et pour une autre dans la période 1963-1966, constitue sans aucun doute l'oeuvre la plus significative de G. Canguilhem. On y voit comment le problème de la spécificité de la vie s'est trouvé récemment infléchi dans une direction où on rencontre quelques-uns des problèmes qu'on croyait appartenir en propre aux formes les plus développées de l'évolution.

Au centre de ces problèmes, il y a celui de l'erreur. Car, au niveau le plus fondamental de la vie, les jeux du code et du décodage laissent place à un aléa qui, avant d'être maladie, déficit ou monstruosité, est quelque chose comme une perturbation dans le système informatif, quelque chose comme une «méprise». À la limite, la vie -de là son caractère radical -c'est ce qui est capable d'erreur. Et c'est peut-être à cette donnée ou plutôt à cette éventualité fondamentale qu'il faut demander compte du fait que la question de l'anomalie traverse de part en part toute la biologie. À elle aussi qu'il faut demander compte des mutations et des processus évolutifs qu'elles induisent. Elle également qu'il faut interroger sur cette erreur singulière, mais héréditaire, qui fait que

la vie a abouti avec l'homme à un vivant qui ne se trouve jamais tout à fait à sa place, à un vivant qui est voué à «errer» et à «se tromper». Et si on admet que le concept, c'est la réponse que la vie elle

|PAGE 775

même a donnée à cet aléa, il faut convenir que l'erreur est la racine de ce qui fait la pensée humaine et son histoire. L'opposition du vrai et du faux, les valeurs qu'on prête à l'un et à l'autre, les effets de pouvoir que les différentes sociétés et les différentes institutions lient à ce partage, tout cela n'est peut-être que la réponse la plus tardive à cette possibilité d'erreur intrinsèque à la vie. Si l'histoire des sciences est discontinue, c'est-à-dire si on ne peut l'analyser que comme une série de «corrections», comme une distribution nouvelle qui ne libère jamais enfin et pour toujours le moment terminal de la vérité, c'est que là encore l'«erreur» constitue non pas l'oubli ou le retard de l'accomplissement promis, mais la dimension propre à la vie des hommes et indispensable au temps de l'espèce.

Nietzsche disait de la vérité que c'était le plus profond mensonge. Canguilhem dirait peut-être, lui qui est loin et proche à la fois de Nietzsche, qu'elle est, sur l'énorme calendrier de la vie, la plus récente erreur; ou, plus exactement, il dirait que le partage vrai-faux ainsi que la valeur accordée à la vérité constituent la plus singulière manière de vivre qu'ait pu inventer une vie qui, du fond de son origine, portait en soi l'éventualité de l'erreur. L'erreur est pour Canguilhem l'aléa permanent autour duquel s'enroule l'histoire de la vie et le devenir des hommes. C'est cette notion d'erreur qui lui permet de lier ce qu'il sait de la biologie et la manière dont il en fait l'histoire, sans qu'il ait jamais voulu, comme on le faisait au temps de l'évolutionnisme, déduire celle-ci de celle-là. C'est elle qui lui permet de marquer le rapport entre vie et connaissance de la vie et d'y suivre, comme un fil rouge, la présence de la valeur et de la norme.

Cet historien des rationalités, lui-même si «rationaliste», est un philosophe de l'erreur; je veux dire que c'est à partir de l'erreur qu'il pose les problèmes philosophiques, disons plus exactement le problème de la vérité et de la vie. On touche là sans doute à l'un des événements fondamentaux dans l'histoire de la philosophie moderne: si la grande rupture cartésienne a posé la question des rapports entre vérité et sujet, le XVIIIe siècle a introduit, quant aux rapports de la vérité et de la vie, une série de questions dont la Critique du jugement * et la Phénoménologie de l'esprit ** ont été les premières grandes formulations. Et, depuis ce moment, ce fut l'un des

* Kant (I.), Kritik der Urteitskraft, 1790, Gesammelte Schriften, t. V, Berlin, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1902, pp. 165-486 (Critique de la faculté de juger, trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1965).

** Hegel (G. W. F.), Phänomenologie des Geistes, Wurtzbourg, Anton Goebhardr, 1807 (La Phénoménologie de l'esprit, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, coll. «Philosophie de l'esprit», t. I, 1939, t. II, 1941).

|PAGE 776

enjeux de la discussion philosophique: est-ce que la connaissance de la vie doit être considérée comme rien de plus que l'une des régions qui relèvent de la question générale de la vérité, du sujet et de la connaissance? Ou est-ce qu'elle oblige à poser autrement cette question? Est-ce que toute la théorie du sujet, ne doit pas être reformulée, dès lors que la connaissance, plutôt que de s'ouvrir à la vérité du monde, s'enracine dans les «erreurs» de la vie?

On comprend pourquoi la pensée de G. Canguilhem, son travail d'historien et de philosophe, a pu avoir une importance si décisive en France pour tous ceux qui, à partir de points de vue si différents, ont essayé de

repenser la question du sujet. La phénoménologie pouvait bien introduire, dans le champ de l'analyse, le corps, la sexualité, la mort, le monde perçu; le Cogito y demeurerait central; ni la rationalité de la science, ni la spécificité des sciences de la vie ne pouvaient en compromettre le rôle fondateur. C'est à cette philosophie du sens, du sujet et du vécu que G. Canguilhem a opposé une philosophie de l'erreur, du concept du vivant, comme une autre manière d'approcher la notion de vie.

Do curso 1982-1983 *Le gouvernement de soi et des autres.*

LEÇON DU 5 JANVIER 1983

Première heure

Remarques de méthode. — Étude du texte de Kant : Qu'est-ce que les Lumières ? — Conditions de publication : les revues. — La rencontre entre l'Aufklärung chrétienne et la Haskala juive : la liberté de conscience. — Philosophie et actualité. — La question de la Révolution. — Les deux postérités critiques.

Je voudrais d'abord vous dire combien je suis sensible à votre présence fidèle. Je voudrais vous dire aussi que c'est souvent un petit peu dur de faire un cours comme ça, sans avoir possibilité de retours, de discussions, sans savoir non plus si ce qu'on peut dire peut rencontrer, chez ceux qui travaillent, qui font des thèses, des maîtrises, des échos, si ça leur donne des possibilités de réflexion, de travail. Vous savez d'autre part que, dans cette institution où les règlements sont extrêmement libéraux, on n'a pas le droit de faire de séminaire fermé, réservé simplement à quelques auditeurs. Donc ce n'est pas ce que je ferai cette année. Mais ce que je voudrais tout de même, pas tellement pour vous mais égoïstement pour moi, c'est pouvoir rencontrer, alors Off-Broadway, en dehors du cours, ceux d'entre vous qui pourraient éventuellement discuter sur les sujets dont je traite cette année, ou dont j'ai pu traiter ailleurs et [aupar]avant. Alors, avant de pouvoir organiser ce petit groupe, ou en tout cas ces petites rencontres informelles et extérieures au cours lui-même et à l'institution proprement dite, on peut peut-être attendre qu'un ou deux cours se passent. Et soit la semaine prochaine soit dans quinze jours, je vous proposerai une date et un lieu. Malheureusement, je ne veux pas le proposer à tout le monde, puisqu'on rentrerait dans le [présent] cas de figure. Mais ceux d'entre vous, encore une fois, qui, faisant un travail précis dans le cadre universitaire, voudraient avoir des possibilités de discussion, je leur demanderai s'ils veulent qu'on se rencontre en un lieu que je vous proposerai. Encore une fois, il n'y a aucune exclusive contre le public dans son profil le plus général, qui a absolument droit, comme n'importe

P_4

quel citoyen français, à bénéficier, si l'on peut dire, de l'enseignement qui se donne ici.

Alors le cours de cette année, je crois qu'il va être un petit peu décousu et dispersé. Je voudrais reprendre certains des thèmes que j'ai pu croiser ou évoquer au cours des dernières années, je dirais même au cours des dix, ou peut-être douze ans pendant lesquels j'ai enseigné ici. Je voudrais simplement, à titre de repérage général, vous rappeler quelques-uns, je ne dis pas des thèmes ni des principes, mais quelques-uns des repères que je me suis fixés à moi-même dans mon travail.

Dans ce projet général qui porte le signe, sinon le titre, de « l'histoire de la pensée », mon problème était de faire quelque chose d'un petit peu différent de ce que pratiquent, d'une façon d'ailleurs parfaitement légitime, la plupart des historiens des idées. En tout cas, je voulais me démarquer de deux méthodes, toutes deux d'ailleurs, elles aussi, parfaitement légitimes. Me démarquer d'abord de ce qu'on peut appeler, de ce qu'on appelle l'histoire des mentalités et qui serait, pour la caractériser d'une façon tout à fait schématique, une histoire qui se situerait sur un axe allant de l'analyse des comportements effectifs aux expressions qui peuvent accompagner ces comportements, soit qu'ils les précèdent, soit qu'ils les suivent, soit qu'ils les traduisent, soit qu'ils les prescrivent, soit qu'ils les masquent, soit qu'ils les justifient, etc. D'autre part, je voulais aussi me démarquer de ce qu'on pourrait appeler une histoire des représentations ou des systèmes représentatifs, c'est-à-dire une histoire qui aurait, qui pourrait avoir, qui peut avoir deux objectifs. L'un qui serait l'analyse des fonctions représentatives. Et par « l'analyse des fonctions représentatives », j'entends l'analyse du rôle que

peuvent jouer les représentations, soit par rapport à l'objet représenté, soit par rapport au sujet qui se les représente — disons une analyse qui serait l'analyse des idéologies. Et puis l'autre pôle, me semble-t-il, d'une analyse possible des représentations, c'est l'analyse des valeurs représentatives d'un système de représentations, c'est-à-dire l'analyse des représentations en fonction d'une connaissance — d'un contenu de connaissance ou d'une règle, d'une forme de connaissance — considérée comme critère de vérité, ou en tout cas comme vérité-repère par rapport à quoi on peut fixer la valeur représentative de tel ou tel système de pensée, entendu comme système de représentations d'un objet donné. Eh bien, entre ces deux possibilités, entre ces deux thèmes (celui d'une histoire des mentalités et celui d'une histoire des représentations), ce que j'ai essayé de faire, c'est une histoire de la pensée. Et par « pensée », je voulais dire une analyse de ce qu'on pourrait appeler des foyers d'expérience, où s'articulent les uns sur les autres : premièrement, les formes d'un savoir possible ;

P_5

deuxièmement, les matrices normatives de comportement pour les individus ; et enfin des modes d'existence virtuels pour des sujets possibles. Ces trois éléments — formes d'un savoir possible, matrices normatives de comportement, modes d'existence virtuels pour des sujets possibles — ce sont ces trois choses, ou plutôt c'est l'articulation de ces trois choses que l'on peut appeler, je crois, « foyer d'expérience ».

C'est en tout cas dans cette perspective que j'ai essayé d'analyser, il y a bien longtemps, quelque chose comme la folie 2, la folie étant pour moi considérée, non pas du tout comme un objet invariant à travers l'histoire, et sur lequel auraient joué un certain nombre de systèmes de représentations, à fonction et valeur représentative variables. Ce n'était pas non plus, pour moi, cette histoire de la folie, une manière d'étudier l'attitude qu'on avait pu avoir, à travers les siècles ou à un moment donné, à propos de la folie. Mais c'était bien essayer d'étudier la folie comme expérience à l'intérieur de notre culture, ressaisir la folie, d'abord, comme un point à partir duquel se formait une série de savoirs plus ou moins hétérogènes, et dont les formes de développement étaient à analyser : la folie comme matrice de connaissances, de connaissances qui peuvent être de type proprement médical, de type aussi spécifiquement psychiatrique ou de type psychologique, sociologique, etc. Deuxièmement, la folie, dans la mesure même où elle est forme de savoir, était aussi un ensemble de normes, normes qui permettaient de découper la folie comme phénomène de déviance à l'intérieur d'une société, et en même temps également normes de comportement des individus par rapport à ce phénomène de la folie et par rapport au fou, comportement aussi bien des individus normaux que des médecins, personnels psychiatriques, etc. Enfin, troisièmement : étudier la folie dans la mesure où cette expérience de la folie définit la constitution d'un certain mode d'être du sujet normal, en face et par rapport au sujet fou. Ce sont ces trois aspects, ces trois dimensions de l'expérience de la folie (forme de savoir, matrice de comportements, constitution de modes d'être du sujet), que j'ai essayé, avec plus ou moins de succès et d'efficacité, de lier ensemble.

Et disons qu'ensuite, le travail que j'ai essayé de faire a consisté à étudier tour à tour chacun de ces trois axes, pour voir quelle devait être la forme de réélaboration qui devait être faite dans les méthodes et les concepts d'analyse à partir du moment où on voulait étudier ces choses, ces axes, premièrement en tant que dimensions d'une expérience, et deuxièmement en tant qu'ils étaient à relier les uns avec les autres.

Étudier d'abord l'axe de la formation des savoirs, c'est ce que j'ai essayé de faire en particulier à propos des sciences empiriques aux

P_6

XVIIe-XVIIIe siècles, comme l'histoire naturelle, la grammaire générale, l'économie, etc., qui n'étaient pour moi qu'un exemple pour l'analyse de la formation des savoirs 3. Et là, il m'a semblé que si l'on voulait effectivement étudier l'expérience comme matrice pour la formation des savoirs, il fallait essayer non pas d'analyser le développement ou le progrès des connaissances, mais de repérer quelles étaient les pratiques discursives qui pouvaient constituer des matrices de connaissances possibles, étudier dans ces pratiques discursives les règles, le jeu du vrai et du faux, et, en gros, si vous voulez, les formes de la véridiction. En somme, il s'agissait de déplacer l'axe de l'histoire de la connaissance vers l'analyse des savoirs, des pratiques discursives qui organisent et constituent l'élément matriciel de ces savoirs, et étudier ces pratiques discursives comme formes réglées de véridiction. De la connaissance au savoir, du savoir aux pratiques discursives et aux règles de véridiction, c'est ce déplacement que j'ai essayé de faire pendant un certain temps.

Deuxièmement, il s'est agi d'analyser ensuite, disons, les matrices normatives de comportement. Et là, le déplacement a consisté non pas à analyser le Pouvoir avec un « P » majuscule, même pas les institutions de pouvoir ou les formes générales ou institutionnelles de domination, mais à étudier les techniques et procédures par lesquelles on entreprend de conduire la conduite des autres. C'est-à-dire que j'ai essayé de poser la question de la norme de comportement en termes d'abord 'de pouvoir, et de pouvoir qu'on exerce, et [d']analyser ce pouvoir qu'on exerce comme un champ de procédures de gouvernement. Là encore, le déplacement a consisté en ceci : passer de l'analyse de la norme à [celle] des exercices du pouvoir; et passer de l'analyse de l'exercice du pouvoir aux procédures, disons, de gouvernementalité. Alors là, j'ai pris l'exemple de la criminalité et des disciplines 4.

Enfin troisièmement, il s'agissait d'analyser l'axe de constitution du mode d'être du sujet. Et là, le déplacement a consisté en ceci que, plutôt que de se référer à une théorie du sujet, il m'a semblé qu'il fallait essayer d'analyser les différentes formes par lesquelles l'individu est amené à se constituer lui-même comme sujet. Et, en prenant l'exemple du comportement sexuel et de l'histoire de la morale sexuelle 5, j'ai essayé de voir comment et à travers quelles formes concrètes de rapport à soi, l'individu avait été appelé à se constituer comme sujet moral de sa conduite sexuelle. Autrement dit, il s'agissait là encore d'opérer un déplacement, allant de la question du sujet à l'analyse des formes de subjectivation, et d'analyser ces formes de subjectivation à travers les

P_7

techniques/technologies du rapport à soi, ou, si vous voulez, à travers ce qu'on peut appeler la pragmatique de soi.

Substituer à l'histoire des connaissances l'analyse historique des formes de véridiction, substituer à l'histoire des dominations l'analyse historique des procédures de la gouvernementalité, substituer à la théorie du sujet ou à l'histoire de la subjectivité, l'analyse historique de la pragmatique de soi et des formes qu'elle a prises, voilà les différentes voies d'accès par lesquelles j'ai essayé de cerner un peu la possibilité d'une histoire de ce qu'on pourrait appeler les « expériences ». Expérience de la folie, expérience de la maladie, expérience de la criminalité et expérience de la sexualité, autant de foyers d'expériences qui sont, je crois, importantes dans notre culture. Voilà donc, si vous voulez, le parcours que j'ai essayé de suivre et qu'il fallait bien honnêtement que j'essaie de vous reconstituer, ne serait-ce que pour faire le point. Mais vous le saviez déjà. *

* Le manuscrit contient ici tout un développement que Foucault ne reprend pas dans sa leçon orale :

« Quel sens donner à cette entreprise ?

Ce sont surtout ses aspects "négatifs", négativistes qui apparaissent au premier regard. Un négativisme historicisant puisqu'il s'agit de substituer à une théorie de la connaissance, du pouvoir ou du sujet l'analyse de pratiques historiques déterminées. Un négativisme nominaliste puisqu'il s'agit de substituer à des universaux comme la folie, le crime, la sexualité l'analyse d'expériences qui constituent des formes historiques singulières. Un négativisme à tendance nihiliste, si on entend par là une forme de réflexion qui, au lieu d'indexer des pratiques à des systèmes de valeurs qui permettent de les mesurer, inscrit ces systèmes de valeurs dans le jeu de pratiques arbitraires même si elles sont intelligibles.

Il faut devant ces objections ou à dire vrai, ces "reproches" avoir une attitude très ferme. Car ce sont des "reproches", c'est-à-dire des objections qui sont telles qu'à s'en défendre on souscrit fatalement à ce qu'elles soutiennent. Sous ces différentes objections/reproches, on suppose ou on impose une sorte de contrat implicite de la décision théorique, contrat au terme duquel historicisme, nominalisme, nihilisme se trouvent disqualifiés d'entrée de jeu : nul n'osant se déclarer tel et le piège consistant à ne pouvoir faire autre chose que de relever un défi, c'est-à-dire de souscrire... Or ce qui est frappant c'est d'abord bien sûr qu'historicisme, nominalisme, nihilisme ont été depuis bien longtemps toujours présentés comme objections, et surtout que la forme du discours est telle qu'on n'a même pas examiné les données.

1 Ce qui est la question de l'historicisme : quels ont été les effets et ce que peuvent être les effets de l'analyse historique dans le champ de la pensée historique?

2 Ce qu'est la question du nominalisme : quels ont été les effets de ces critiques nominalistes dans l'analyse des cultures, des connaissances, des institutions, des structures politiques ?

3 Ce qu'est la question du nihilisme : qu'ont été et quels peuvent être les effets du nihilisme dans l'acceptation et la transformation des systèmes de valeurs?

Aux objections qui postulent la disqualification du nihilisme/nominalisme/historicisme, il faudrait essayer de répondre en faisant une analyse historiciste nominaliste

P_8

Ces trois dimensions ayant été un petit peu explorées, il s'est trouvé, bien sûr, qu'au cours de chacune de ces explorations, que je systématise un peu d'une façon arbitraire puisque je les repasse après coup, il y a un certain nombre de choses qui sont tombées, que j'ai laissées de côté et qui, à la fois, me paraissent intéressantes et peut-être posaient de nouveaux problèmes. Et c'est un petit peu ce re-parcours des chemins déjà suivis que je voudrais faire cette année, en reprenant un certain nombre de points : par exemple, ce que je vous disais l'an dernier à propos de la parrésia, du discours vrai dans l'ordre de la politique. Il me semble que cette étude permettrait de voir, de resserrer un peu, d'une part, le problème des rapports entre gouvernement de soi et gouvernement des autres, voire aussi la genèse, la généalogie, sinon du discours politique en général, lequel a essentiellement pour objet le gouvernement par le Prince, du moins d'une certaine forme de discours politique [qui aurait pour] objet le gouvernement du Prince, le gouvernement de l'âme du Prince par le conseiller, le philosophe, le pédagogue, qui est en charge de former son âme. Discours vrai, discours de vérité adressé au Prince et à l'âme du Prince : ce sera un de mes premiers thèmes. Je voudrais aussi reprendre les choses que j'avais dites, il y a deux ou trois ans je crois, à propos de l'art de gouverner au XVI^e siècle⁶. Je ne sais pas très bien exactement ce que je ferai, mais je voudrais reprendre ces dossiers qui sont restés ouverts. Je dis «dossiers», c'est un terme bien solennel, [s'agissant de] ces pistes que j'ai, comme ça, un peu croisées et traversées, et que j'ai laissées mal dessinées, à côté de moi.

Je voudrais cette semaine commencer par, comment dire, pas exactement un excursus : une petite exergue. Je voudrais, à titre d'exergue, étudier un texte qui ne se situera peut-être pas exactement dans les repères que je choisirai la plupart du temps au cours de cette année. Il n'en reste pas moins qu'il me paraît recouper exactement, et formuler en termes tout à fait serrés, un des problèmes importants dont je voudrais parler : justement ce rapport du gouvernement de soi et du gouvernement des autres. Et, d'autre part, il me semble que non seulement il parle de ce sujet lui-même, mais il en parle d'une façon telle que je crois — sans trop de, [ou plutôt], avec un peu de vanité — pouvoir m'y rattacher. C'est un texte pour moi un peu blason, un peu fétiche, dont je vous ai parlé déjà plusieurs fois,

nihiliste de ce courant. Et par là je veux dire : non pas édifier dans sa systématisme universelle cette forme de pensée et la justifier en termes de vérité ou de valeur morale, mais chercher à savoir comment a pu se constituer et se développer ce jeu critique, cette forme de pensée. Pas question d'étudier cela cette année, mais seulement indiquer l'horizon général. »

P_9

et que je voudrais regarder d'un peu plus près aujourd'hui. Ce texte, si vous voulez, il a à la fois rapport à ce dont je parle, et je voudrais bien que la manière dont j'en parle ait un certain rapport avec lui. Ce texte, c'est bien entendu celui de Kant, Was ist Aufklärung ?

Ce texte a été, vous le savez, écrit au mois de septembre 1784 par Kant, et publié dans la Berlinische Monatsschrift de décembre 1784. Je voudrais, à propos de ce texte, d'abord retenir, comme ça très brièvement, ses conditions et ses dates de publication. Il n'y a absolument rien d'extraordinaire à ce que Kant publie un texte comme celui-ci dans une revue. Vous savez qu'une grande partie de son activité théorique a consisté à publier des articles, des comptes rendus, des interventions, dans un certain nombre de revues. Dans cette Berlinische Monatsschrift justement, il venait de publier, le mois précédent, en novembre 1784, un texte qui allait devenir, un peu développé, L'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique⁷. L'année suivante, en [17]85, il publie, toujours dans la même revue, sa Définition du concept de race⁸; en [17]86, il y publie aussi les Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine⁹. Et d'ailleurs, il écrit aussi dans d'autres revues : dans le Allgemeine Literaturzeitung, un compte rendu du livre de Herder¹⁰ ; dans le Deutsche Merkur en [17]88, le texte Sur l'emploi des principes téléologiques en philosophie", etc.

S'il faut garder cependant à l'esprit ce lieu de publication — c'est-à-dire une revue — c'est pour la raison suivante. C'est que, comme vous allez le voir, ce texte sur l'Aufklärung met en jeu, comme l'un de ses concepts centraux, ou comme l'un des ensembles de concepts, la notion de public, de Publikum. Et par cette notion de Publikum, il entend : premièrement, le rapport concret, institutionnel, ou institué en tout cas, entre l'écrivain (l'écrivain qualifié, on traduit en français : savant; Gelehrter : homme de culture) et puis le lecteur (le lecteur considéré comme individu quelconque). Et c'est la fonction de ce rapport entre lecteur et écrivain, c'est l'analyse de ce rapport — les conditions dans lesquelles ce rapport peut et doit être institué et développé — qui va constituer l'axe essentiel de son analyse de l'Aufklärung. En un sens, l'Aufklärung — sa notion, la manière dont il l'analyse — n'est rien d'autre que l'explicitation de ce rapport entre le Gelehrter (l'homme de culture, le savant qui écrit), et puis le lecteur qui lit. Or il est bien évident que, dans ce rapport entre l'écrivain... « c'est évident », non, ce n'est pas évident. Ce qui est intéressant, c'est que ce rapport entre l'écrivain et le lecteur — sur le contenu de ce rapport je reviendrai plus tard, simplement j'indique son importance — au XVIIIe siècle ne passait pas tellement par l'Université, ça va de soi, ne passait pas tellement non plus par le livre, mais beaucoup plutôt par ces formes

P_10

d'expression qui étaient en même temps des formes de communautés intellectuelles, constituées par les revues et par les sociétés ou académies qui publiaient ces revues. Ce sont ces sociétés, [ces] académies, ce sont ces revues aussi qui organisent concrètement le rapport entre, disons, la compétence et la lecture dans la forme libre et universelle de la circulation du discours écrit. Et ce sont, par conséquent, ces revues, ces sociétés et ces académies qui constituent l'instance — qui a été historiquement, au XVIIIe siècle, si importante, et à laquelle Kant attache tant d'importance à l'intérieur même de son texte — qui [correspond à] cette notion de public. Le public, ce n'était pas bien sûr ce public universitaire qui va être constitué au cours du XIXe siècle lorsque les universités se reconstitueront. Ce public, ce n'est évidemment pas du tout non plus le genre de public auquel on songe quand on fait actuellement des analyses sociologiques sur les médias. Le public, c'est une réalité, une réalité instituée et dessinée par l'existence même de ces institutions comme les sociétés savantes, comme les académies, comme les revues, et ce qui circule à l'intérieur de ce cadre. Un des intérêts du texte, et la raison pour laquelle, en tout cas, j'ai tenu à mentionner qu'il avait bien été publié dans ce genre-là de revue, qu'il faisait bien partie de ce genre-là de publication, c'est qu'il met, au cœur même de son analyse, cette notion de public auquel s'adresse la publication. C'était là la première raison pour laquelle j'insistais sur ce contexte, sur ce problème de lieu et de date du texte.

La seconde raison, bien sûr, pour laquelle j'ai insisté sur ces lieu et date, c'est le fait qu'à cette même question « Was ist Aufklärung ? » (qu'est-ce que l'Aufklärung, qu'est-ce que les Lumières ?), Mendelssohn avait répondu dans cette même revue, dans cette même Berlinische Monatsschrift, en septembre 1784. Mais en fait Kant, dont la réponse n'est publiée qu'en décembre, n'a pas eu l'occasion de lire la réponse de Mendelssohn, parue en septembre, à l'époque même où Kant venait de finir de rédiger son propre texte. Donc si vous voulez, à cette même question deux réponses, deux réponses simultanées, ou à peine décalées dans le temps mais qui se sont ignorées l'une l'autre. La rencontre entre ces deux textes, celui de Mendelssohn et celui de Kant, est évidemment intéressante. Non pas que ce soit à ce moment-là, ou pour cette raison-là, pour répondre à cette question précise que s'est faite la fameuse rencontre, si importante dans l'histoire culturelle de l'Europe, entre l'Aufklärung disons philosophique, ou l'Aufklärung de milieu chrétien, et la Haskala 12 (l'Aufklärung juive). Vous savez qu'en fait c'est [d']une bonne trentaine d'années auparavant, autour de 1750, disons 1754-55, lorsque Mendelssohn rencontre Lessing, que l'on peut dater, comme ça, un peu pour la commodité, la

P_11

rencontre entre cette Aufklärung chrétienne ou en partie réformée, et puis l'Aufklärung juive. Les Entretiens philosophiques de Mendelssohn sont de 1755, trente ans par conséquent avant cette double réponse à la question de l'Aufklärung. Il y a une traduction de la Jérusalem de Mendelssohn qui a paru récemment, et la préface était fort intéressante 14. [Il existe un] texte, que je rappelle un peu pour l'amusement, qui est très intéressant pour voir, pour mesurer un peu ce qu'a pu être l'effet d'étonnement, et — on ne peut pas dire exactement de scandale — de stupéfaction lorsque, à l'intérieur du monde culturel allemand, dans le public allemand défini comme je vous le disais tout à l'heure, a fait irruption quelqu'un qui était un petit juif bossu.

C'est la lettre de Johann Wilhelm Gleim, écrivant : « L'auteur des Entretiens philosophiques [qui avait donc signé Moïse, et dont on se demandait si c'était vraiment bien un juif qui avait pu écrire ça, et si ce n'était pas ou Lessing lui-même ou un autre et Gleim authentifié; M. F.] est un juif authentique, un juif qui a acquis sans maître des connaissances très étendues dans les sciences 15. » Vous avez donc une phrase marquant que ça ne peut pas être à partir de sa culture juive qu'il a acquis toutes ces connaissances, mais il n'a pu les acquérir que sans maître, c'est-à-dire par un décalage par rapport à sa propre origine et culture, et par une sorte d'insertion, de naissance immaculée à l'intérieur de l'universalité de la culture. Et ce juif donc « qui a acquis sans maître des connaissances très étendues dans toutes les sciences » pourtant « dès sa jeunesse a gagné sa vie dans un commerce juif ». Ce texte date donc de 1755 et il marque l'irruption, [ou plutôt] la rencontre, la conjonction de l'Aufklärung juive et de l'Aufklärung, disons, chrétienne. Noces prudentes, vous le voyez, où le partenaire juif, tout en étant bien marqué comme celui qui gagne sa vie dans un commerce juif, ne peut être accepté et reconnu qu'à la condition qu'il ait acquis sans maître des connaissances très étendues dans toutes les sciences.

Laissons cette rencontre de 1755 de côté. J'en reviens à 1784 et à ces deux textes sur l'Aufklärung, de Mendelssohn et de Kant. Il me semble que l'importance de ces deux textes tient tout de même à ce qu'aussi bien l'un que l'autre, Kant que Mendelssohn, posent très clairement, non seulement la possibilité, non seulement le droit, mais la nécessité d'une liberté absolue, non seulement de conscience, mais d'expression par rapport à tout ce qui pourrait être un exercice de la religion considéré comme un exercice nécessairement privé. Dans un texte [antérieur à] ces mois de septembre-décembre [17]84 où ils publient leurs textes sur l'Aufklärung, Kant écrivait à Mendelssohn justement à propos de la Jérusalem qui venait de paraître, et lui disait : « Vous avez su concilier votre religion

P_12

avec une liberté de conscience telle qu'on ne l'aurait jamais crue possible de sa part [de la part de votre religion ; M. F.], et dont nulle autre ne peut se vanter. Vous avez en même temps exposé la nécessité d'une liberté de conscience illimitée à l'égard de toute religion, d'une manière si approfondie et si claire que de notre côté aussi l'Église devra se demander comment purifier sa religion de tout ce qui peut opprimer la conscience ou peser sur elle ; ce qui ne peut manquer d'unir finalement les hommes, en ce qui concerne les points essentiels de la religion 16. » Donc éloge de Kant adressé à Mendelssohn, parce que Mendelssohn a bien montré, bien souligné que l'usage de sa religion à lui ne pouvait être qu'un usage privé, qu'il ne pouvait en aucune manière exercer ni prosélytisme — Kant n'y fait pas allusion dans ce texte-là, mais Mendelssohn y insiste énormément — ni autorité par rapport à cette communauté d'ordre privé à l'intérieur de la société. Et cette attitude de la pensée juive à l'égard de la religion juive, en tout cas cette attitude de la pensée d'un juif à l'égard de sa propre religion doit servir, dit Kant, à l'attitude que tout chrétien devrait avoir à l'égard de sa propre religion.

Troisième raison pour laquelle ce texte me paraît intéressant, en dehors donc de cette réflexion sur le champ de ce qu'est le public, en dehors de cette rencontre à l'intérieur du champ public entre l'Aufklärung chrétienne et l'Aufklärung juive, c'est qu'il me semble — et c'est là-dessus surtout que je voudrais insister — que dans ce texte apparaît un nouveau type de question dans le champ de la réflexion philosophique. Bien sûr, ce n'est certainement ni le premier texte dans l'histoire de la philosophie, ni même le seul texte de Kant qui thématise, disons, une question concernant l'histoire, ou la question de l'histoire. Pour nous en tenir à Kant simplement, vous savez très bien que vous trouvez chez lui des textes qui posent à l'histoire une question d'origine : c'est, par exemple, le texte sur les conjectures, les hypothèses sur les débuts de l'histoire humaine; c'est aussi jusqu'à un certain point le texte sur la définition du concept de race 18. D'autres textes posent à l'histoire une question, non pas d'origine mais une question, disons, d'achèvement, de point d'accomplissement : c'est, dans cette même année 1784, L'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique 19. D'autres, enfin, posent une question de finalité interne organisant les processus historiques — le processus historique dans sa structure interne et dans sa finalité permanente —, ainsi le texte consacré à l'emploi des principes téléologiques 20. Question de commencement, question d'achèvement, question de finalité et de téléologie, toutes ces questions-là traversent, en effet, les analyses de Kant à propos de l'histoire. Par rapport à ces textes que je viens d'évoquer, il me semble que

P_13

le texte sur l'Aufklärung est assez différent, car il ne pose, directement en tout cas, aucune de ces questions. Ni question d'origine bien sûr, ni, vous allez le voir, malgré l'apparence, aucune question concernant l'achèvement, le point d'accomplissement. Et il ne pose que d'une façon relativement discrète, presque latérale, la question de la téléologie immanente au processus même de l'histoire. Et, à dire vrai, vous verrez que même cette question-là, il l'évite.

En fait, la question qui, me semble-t-il, apparaît pour la première fois dans les textes de Kant — je ne dis pas la seule fois, on en retrouvera un autre exemple un peu plus tard —, c'est la question du présent, c'est la question de l'actualité, c'est la question de : qu'est-ce qui se passe aujourd'hui ? Qu'est-ce qui se passe maintenant ? Qu'est-ce que c'est que ce « maintenant » à l'intérieur duquel nous sommes les uns et les autres, et qui est le lieu, le point [duquel] j'écris ? Bien sûr, ce n'est pas la première fois que l'on trouve, dans la réflexion philosophique, des références au présent, des références au présent au moins comme situation historique déterminée, et qui peut avoir valeur pour la réflexion philosophique. Après tout quand Descartes, au début du Discours de la méthode, raconte son propre itinéraire et l'ensemble des décisions philosophiques qu'il a prises, qu'il a prises à la fois pour lui-même et pour la philosophie, il se réfère bien, d'une façon tout à fait explicite, à quelque chose qui peut être considéré comme une situation historique dans l'ordre de la connaissance, des sciences, de l'institution même du savoir à sa propre époque. Mais disons que, dans ce genre-là de références, il s'agit toujours — on pourrait trouver la même chose chez Leibnitz par exemple — de trouver, dans cette configuration désignée comme présente, un motif pour une décision philosophique. Ni chez Descartes, ni même je pense chez Leibnitz, vous ne trouveriez une question qui serait de l'ordre de : qu'est-ce que c'est donc précisément que ce présent auquel j'appartiens ? Or il me semble que la question à laquelle Mendelssohn a répondu, à laquelle Kant répond — à laquelle d'ailleurs il est amené à répondre puisqu'on le lui demande : c'est une question publique qui a été posée —, cette question est autre. Ce n'est pas simplement : qu'est-ce qui, dans la situation actuelle, peut déterminer telle ou telle décision d'ordre philosophique ? La question porte sur ce que c'est que ce présent. Elle porte, d'abord, sur la détermination d'un certain élément du présent qu'il s'agit de reconnaître, de distinguer, de déchiffrer parmi tous les autres. Qu'est-ce qui, dans le présent, fait sens actuellement pour une réflexion philosophique ? Il s'agit, deuxièmement, dans la question et dans la réponse que Kant essaie de lui donner, de montrer en quoi cet élément se trouve être le porteur ou l'expression

P_14

d'un processus, d'un processus qui concerne la pensée, la connaissance, la philosophie. Et enfin, troisièmement, il s'agit, à l'intérieur de cette réflexion sur cet élément du présent porteur ou significatif d'un processus, de montrer en quoi et comment celui qui parle, en tant que penseur, en tant que savant, en tant que philosophe, fait partie lui-même de ce processus. Mais c'est encore plus complexe que cela. Il faut qu'il montre non seulement en quoi il fait partie de ce processus, mais comment, faisant partie de ce processus, il a, en tant que savant ou philosophe ou penseur, un certain rôle à jouer dans ce processus où il se trouvera donc à la fois élément et acteur.

Bref, il me semble qu'on voit apparaître dans le texte de Kant la question du présent comme événement philosophique auquel appartient le philosophe qui en parle. Eh bien, si on veut bien envisager la philosophie comme une forme de pratique discursive qui a sa propre histoire, avec ce jeu entre la question « Qu'est-ce que l'Aufklärung ? » et la réponse que Kant va lui donner, il me semble qu'on voit la philosophie — et je pense ne pas trop forcer les choses en disant que c'est la première fois — devenir la surface d'émergence de sa propre actualité discursive, actualité qu'elle interroge comme événement, comme un événement dont elle a à dire le sens, la valeur, la singularité philosophiques, et dans lequel elle a à trouver à la fois sa propre raison d'être et le fondement de ce qu'elle dit. Et par là même, on voit que la pratique philosophique, ou plutôt que le philosophe, tenant son discours philosophique, ne peut pas éviter de poser la question de son appartenance à ce présent. C'est-à-dire que ce ne sera plus simplement, ou ce ne sera plus du tout la question de son appartenance à une doctrine ou à une tradition qui va se poser à lui, ce ne sera pas non plus la question de son appartenance à une communauté humaine en général, mais ce sera la question de son appartenance à un présent, si vous voulez son appartenance à un certain « nous », à un « nous » qui se rapporte, selon une étendue plus ou moins large, à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité. C'est ce « nous » qui doit devenir pour le philosophe, ou qui est en train de devenir pour le philosophe, l'objet de sa propre

réflexion. Et, par là même, s'affirme l'impossibilité de faire l'économie de l'interrogation, par le philosophe, de son appartenance singulière à ce « nous ».

La philosophie comme surface d'émergence d'une actualité, la philosophie comme interrogation sur le sens philosophique de l'actualité à laquelle il appartient, la philosophie comme interrogation par le philosophe de ce « nous » dont il fait partie et par rapport auquel il a à se situer, c'est cela, me semble-t-il, qui caractérise la philosophie comme discours de la modernité, comme discours sur la modernité. Je dirais, si vous voulez,

P_15

les choses de la manière suivante. Bien sûr, ce n'est pas avec ce texte-là qu'apparaît, dans la culture européenne, la question de la modernité. Vous savez parfaitement comment, au moins depuis le XVI^e siècle — laissons le reste de côté — tout au long du XVII^e, au début même du XVIII^e, la question de la modernité était posée. Mais, pour parler très schématiquement, la question de la modernité avait été posée dans la culture, disons, classique, selon un axe que je dirais longitudinal. C'est-à-dire que la question de la modernité était posée comme question de polarité, comme une question concernant la polarité entre l'Antiquité et la modernité. C'est-à-dire que la question de la modernité se posait dans les termes soit d'une autorité à accepter ou à rejeter (quelle autorité accepter ? quel modèle suivre ?, etc.), soit encore sous la forme, corrélative d'ailleurs de celle-là, d'une valorisation comparée : est-ce que les Anciens sont supérieurs aux Modernes ? Est-ce que nous sommes dans une période de décadence, etc. ? Question de l'autorité à accepter, question de la valorisation ou des valeurs à comparer, c'est, me semble-t-il, comme ça, dans cette polarité de l'Antiquité et de la modernité, que se posait la question de la modernité. Or je crois que, avec Kant — et il me semble qu'on le voit très clairement dans ce texte sur l'Aufklärung —, apparaît, affleure une nouvelle manière de poser la question de la modernité, non pas dans un rapport longitudinal aux Anciens, mais dans ce qu'on pourrait appeler un rapport sagittal, ou un rapport, si vous voulez, vertical, du discours à sa propre actualité. Le discours a à reprendre en compte son actualité pour, [premièrement], y trouver son lieu propre, deuxièmement en dire le sens, troisièmement désigner et spécifier le mode d'action, le mode d'effectuation qu'il réalise à l'intérieur de cette actualité. Quelle est mon actualité ? Quel est le sens de cette actualité ? Et qu'est-ce que fait le fait que je parle de cette actualité ? C'est cela, me semble-t-il, en quoi consiste cette interrogation nouvelle sur la modernité.

Tout ceci est très schématique, C'est, encore une fois, une piste qu'il faudrait explorer d'un peu plus près. Il me semble qu'il faudrait essayer de faire la généalogie, non pas tellement de la notion de modernité, mais de la modernité comme question. Et en tout cas, même si je prends le texte de Kant comme point d'émergence de cette question, il est bien entendu qu'il fait lui-même partie d'un processus historique large et important dont il faudrait justement prendre la mesure. Et, me semble-t-il, l'un des axes intéressants pour l'étude du XVIII^e siècle en général, mais plus précisément de ceci qu'on appelle l'Aufklärung, c'est le fait que l'Aufklärung s'est appelée elle-même l'Aufklärung. C'est-à-dire que l'on a affaire à un processus culturel sans doute très singulier, qui a tout de suite pris conscience de lui-même d'une certaine façon, en se nommant et

P_16

en se situant par rapport à son passé, par rapport à son avenir, par rapport aussi à son présent, en désignant bien sous ce nom même d'Aufklärung le processus, mieux que le processus : les opérations que ce mouvement lui-même devait effectuer à l'intérieur de son propre présent. Est-ce que, après tout, l'Aufklärung, ce n'est pas la première époque qui se nomme elle-même et qui, au lieu simplement de se caractériser — ce qui était une vieille habitude, une vieille tradition — comme période ou de décadence ou de prospérité, ou de splendeur, etc., se nomme à travers un certain événement, celui de l'Aufklärung, qui relève d'une histoire générale de la pensée, de la raison et du savoir, et à l'intérieur duquel l'Aufklärung elle-même doit jouer précisément son rôle ? L'Aufklärung, c'est une période, une période qui se désigne elle-même, une période qui formule elle-même sa propre devise, son propre précepte, et qui dit ce qu'elle a à faire, tant par rapport à l'histoire générale de la pensée, de la raison et du savoir, que par rapport à son présent et aux formes de connaissance, de savoir, d'ignorance, d'illusion, pour des institutions, etc., à l'intérieur desquelles elle sait reconnaître sa situation historique. Aufklärung, c'est un nom, c'est un précepte, c'est une devise. Et c'est précisément ce que nous allons voir à l'intérieur même de ce texte « Qu'est-ce que l'Aufklärung? ».

Enfin la quatrième raison pour laquelle je voudrais insister sur ce texte (vous pouvez le prendre à titre de premier repère), c'est que cette interrogation de Kant sur l'Aufklärung — qui donc appartient à ce contexte général de l'Aufklärung elle-même, c'est-à-dire d'un processus culturel qui se désigne lui-même, dit ce qu'il est et dit ce qu'il a à faire — n'est pas restée localisée à l'intérieur même du XVIII^e siècle, ou à l'intérieur même du processus de l'Aufklärung. Dans cette question de l'Aufklärung, on voit une des premières manifestations d'une certaine façon de philosopher qui a eu une très longue histoire depuis deux siècles. Après tout, il me semble bien que c'est une des grandes fonctions de la philosophie dite « moderne » — celle dont on peut situer le commencement et le développement à l'extrême fin du XVIII^e siècle, au XIX^e siècle —, c'est une de ses fonctions essentielles que de s'interroger sur sa propre actualité. On pourrait suivre toute la trajectoire de cette question de la philosophie s'interrogeant sur sa propre actualité à travers le XIX^e siècle et à partir de la fin du XVIII^e siècle.

La seule chose que je voudrais souligner maintenant, c'est que cette question traitée par Kant en 1784, question qui lui avait été posée de l'extérieur, eh bien Kant ne l'a pas oubliée. Kant ne l'a pas oubliée, et il va la reposer à nouveau, et il va essayer d'y répondre à nouveau, à propos d'un autre événement, qui a été lui aussi un de ces événements auto-référés, si vous voulez, et qui n'a pas cessé de s'interroger sur lui-même. Et cet

P_17

événement, bien entendu, c'est la Révolution, c'est la Révolution française. Et en 1798, Kant va en quelque sorte donner une suite au texte de 1784. En 1784, il posait la question, ou il essayait de répondre à la question qu'on lui posait : Qu'est-ce que cette Aufklärung dont nous faisons partie ? Et en 1798, il répond à une question qu'il se pose lui-même. À dire vrai il répond à une question que bien sûr l'actualité lui posait mais que lui posait aussi, depuis 1794 au moins, toute la discussion philosophique en Allemagne. Et cette autre question, c'était : Qu'est-ce que c'est que la Révolution ?

Vous savez qu'en 1794 Fichte avait écrit sur la Révolution française ²¹. En 1798, Kant écrit sur la Révolution, un petit texte bref qui fait partie du *Conflit des facultés* ²² — qui est en réalité un recueil de trois dissertations sur les rapports entre les différentes facultés qui constituent l'université. La seconde dissertation du *Conflit des facultés* — c'est à ne pas oublier — concerne les rapports entre la faculté de philosophie et la faculté de droit. Kant situe l'essentiel de ces rapports conflictuels entre la philosophie et le droit exactement autour de la question : y a-t-il un progrès constant pour le genre humain ? Et c'est à l'intérieur de cette question, qui est donc pour lui la question essentielle des rapports entre philosophie et droit, qu'il tient le raisonnement suivant. Au paragraphe y de cette dissertation, il dit : Si l'on veut répondre à la question : « Y a-t-il un progrès constant pour le genre humain? », il faut bien sûr déterminer s'il y a possibilité d'un progrès et cause d'un progrès possible. Mais, dit-il, une fois que l'on a établi qu'il y a cause d'un progrès possible, en fait on ne pourra savoir que cette cause agit effectivement qu'à la condition de dégager un certain événement qui montre que la cause agit en réalité. En somme ce que Kant veut dire, c'est que l'assignation d'une cause ne pourra jamais déterminer que des effets possibles, ou plus exactement ne pourra jamais déterminer que la possibilité d'effets. La réalité d'un effet ne pourra être assignée que si on isole un événement, un événement que l'on pourra rattacher à une cause. C'est donc par un processus inverse de celui par lequel on analyse la structure téléologique de l'histoire que l'on pourra répondre à cette question. Il faudra, non pas donc suivre la trame téléologique qui rend possible un progrès, mais isoler, à l'intérieur de l'histoire, un événement, un événement qui aura, dit-il, valeur de signe. Signe de quoi ? Signe de l'existence d'une cause ²³, d'une cause permanente qui, tout au long de l'histoire elle-même, a guidé les hommes sur la voie du progrès. Cause constante dont on doit donc montrer qu'elle a agi autrefois, qu'elle agit maintenant, qu'elle agira par la suite. L'événement, par conséquent, qui pourra nous permettre de décider s'il y a progrès sera un signe, signe,

P_18

dit-il, « rememorativum, demonstrativum, pronosticum » ²⁴, c'est-à-dire un signe qui nous montre que cela a bien été toujours comme ça (c'est le signe remémoratif) ; un signe que c'est bien ce qui se passe actuellement (signe démonstratif) ; signe pronostique enfin qui nous montre que cela se passera bien en permanence comme ça. Et c'est ainsi que nous pourrions être sûrs que la cause qui rend possible le progrès n'a pas agi simplement à un moment donné, mais qu'elle relève bien d'une tendance, et qu'elle assure bien une tendance générale du

genre humain dans sa totalité à marcher dans le sens du progrès. Donc, voilà la question : y a-t-il autour de nous un événement qui serait signe mémoratif, démonstratif et pronostique d'un progrès permanent qui emporte le genre humain dans sa totalité ? La réponse que donne Kant, ce que je vous en ai dit vous la laissez deviner, mais je voudrais vous lire le passage par lequel il va introduire la Révolution comme le signe de cet événement. Il dit ceci, au début du paragraphe vi : « N'attendez pas que cet événement [à valeur mémorative, démonstrative, pronostique ; M. F.] consiste en hauts gestes ou forfaits importants commis par les hommes, à la suite de quoi ce qui était grand parmi les hommes est rendu petit, ou ce qui était petit est rendu grand, ni en d'antiques et brillants édifices politiques qui disparaissent comme par magie, pendant qu'à leur place d'autres surgissent en quelque sorte des profondeurs de la terre. Non ; rien de tout cela 25. »

Deux choses à remarquer dans ce texte. Premièrement bien sûr, il fait allusion, si vous voulez, à des formes d'analyse, [des] références qui sont, qui étaient traditionnellement données dans ce débat pour savoir s'il y a progrès ou non de l'espèce humaine. C'est-à-dire : le renversement des empires, les grandes catastrophes par lesquelles les États les mieux établis disparaissent, tous ces renversements de fortune par lesquels ce qui était grand devient petit et ce qui était petit devient grand. Il réfute tout cela, mais, en même temps, il dit : Faites attention, ce n'est pas dans les grands événements que nous devons chercher ce signe qui sera mémoratif, démonstratif et pronostique du progrès. C'est dans des événements qui sont quasi imperceptibles. C'est-à-dire qu'on ne peut pas faire cette analyse de notre propre présent dans ses valeurs significatives sans se livrer à une herméneutique ou à un déchiffrement qui permettra de donner à ce qui, apparemment, est sans signification et sans valeur, la signification et la valeur importantes que nous cherchons. Or qu'est-ce que c'est que cet événement qui n'est donc pas un grand événement ? Eh bien, c'est la Révolution. Enfin, la Révolution... On ne pourrait tout de même pas dire que la Révolution n'est pas un événement bruyant, manifeste. Est-ce que ce n'est pas, précisément, un événement qui renverse et fait que ce qui

P_19

était grand devient petit et ce qui était petit grand, et qui abolit et engloutit les structures les plus solides, semble-t-il, de la société et des États ? Mais, dit Kant, ce n'est pas la Révolution en elle-même qui fait sens. Ce qui fait sens et ce qui constitue l'événement à valeur démonstrative, pronostique et mémorative, ce n'est pas le drame révolutionnaire lui-même, ce ne sont pas les exploits révolutionnaires, ce n'est pas la gesticulation révolutionnaire. Ce qui est significatif, c'est la manière dont la Révolution fait spectacle, c'est la manière dont elle est accueillie tout alentour d'elle-même par des spectateurs qui n'y participent pas, mais qui la regardent, qui y assistent et qui, au mieux ou au pire, se laissent entraîner par elle. Ce n'est pas la gesticulation révolutionnaire qui constitue le progrès. Non seulement ce n'est pas, d'abord, la gesticulation révolutionnaire qui constitue le progrès, mais, à dire vrai, si elle était à refaire, on ne la referait pas, cette Révolution. Et il y a là un texte qui est extrêmement intéressant : « Peu importe si la révolution d'un peuple plein d'esprit, que nous avons vu s'effectuer de nos jours [c'est donc de la Révolution française qu'il s'agit ; M. F.], réussit ou échoue, peu importe si elle accumule misère et atrocités », et si elle les accumule au point, dit-il, « qu'un homme sensé qui la referait avec l'espoir de la mener à bien ne se résoudrait jamais néanmoins à tenter l'expérience à ce prix 26. » [...] Premièrement donc, ce n'est pas le processus révolutionnaire lui-même qui est important. Peu importe qu'il réussisse ou échoue, cela n'a rien à voir avec le progrès, ou du moins avec le signe du progrès que nous cherchons. L'échec ou la réussite de la Révolution ne sont pas signe de progrès ou signe qu'il n'y a pas progrès. Mieux encore, si quelqu'un, connaissant la Révolution, sachant comme elle se déroule, avait la possibilité à la fois de connaître ce qu'elle est et pourtant en même temps de la mener à bien, eh bien, calculant le prix nécessaire à cette Révolution, cet homme sensé ne la ferait pas. Donc la Révolution, ce qui se fait dans la Révolution n'est pas important. Mieux encore, faire la révolution est vraiment quelque chose qui n'est pas à faire.

Mais en revanche ce qui est important, et ce qui fait sens et ce qui va constituer le signe de progrès, c'est que, tout autour de la Révolution, il y a, dit-il, « une sympathie d'aspiration qui frise l'enthousiasme 27 ». Ce qui est donc important dans la Révolution, ce n'est pas la Révolution elle-même, qui, de toute façon, est un gâchis, c'est ce qui se passe dans la tête de ceux qui ne font pas la Révolution, ou en tout cas qui n'en sont pas les acteurs principaux. C'est le rapport qu'ils ont eux-mêmes à cette Révolution qu'ils ne font pas, ou dont ils ne sont pas les acteurs essentiels. Ce qui est significatif, c'est l'enthousiasme pour la Révolution. Et cet enthousiasme pour la Révolution est signe de quoi, dit Kant ? Il est

P_20

signe, premièrement, que tous les hommes considèrent qu'il est du droit de tous de se donner la constitution politique qui leur convient et qu'ils veulent. Deuxièmement, c'est le signe que les hommes cherchent à se donner une constitution politique telle qu'elle évite, en raison de ses principes mêmes, toute guerre offensive 28. Or c'est bien cela, ce mouvement vers une situation telle que les hommes pourront se donner la constitution politique qu'ils veulent et une constitution politique telle qu'elle empêchera toute guerre offensive, c'est bien cela, cette volonté qui, pour Kant, dans ce texte, est signifié par l'enthousiasme pour la Révolution. Et on sait bien que ce sont également ces deux éléments-là (la constitution politique choisie à leur gré par les hommes et une constitution politique qui évite la guerre), c'est cela également qui est le processus même de l'Aufklärung, c'est-à-dire qu'en effet la Révolution est bien ce qui achève et continue le processus même de l'Aufklärung. Et c'est dans cette mesure que aussi bien l'Aufklärung que la Révolution sont des événements qui ne peuvent plus s'oublier : « Je soutiens que je peux prédire au genre humain — même sans esprit prophétique — d'après les apparences et signes précurseurs de notre époque, qu'il atteindra cette fin 29 », c'est-à-dire arrivera à un état tel que les hommes pourront se donner la constitution qu'ils veulent, et une constitution qui empêchera les guerres offensives.

Donc les signes précurseurs de notre époque nous montrent que l'homme atteindra cette fin, et que, en même temps, ses progrès ne seront dès lors plus remis en question. « En effet, un tel phénomène dans l'histoire de l'humanité ne s'oublie plus, parce qu'il a révélé dans la nature humaine une disposition, une faculté de progresser telle qu'aucune politique n'aurait pu, à force de subtilité, la dégager du cours antérieur des événements : seules la nature et la liberté, réunies dans l'espèce humaine suivant les principes internes du droit, étaient en mesure de l'annoncer, encore que, quant au temps, d'une manière indéterminée et comme un événement contingent. Mais, même si le but visé par cet événement n'était pas encore aujourd'hui atteint, quand bien même la révolution ou la réforme de la constitution d'un peuple aurait finalement échoué, ou bien si, passé un certain laps de temps, tout retombait dans l'ornière précédente (comme le prédisent maintenant certains politiques), cette prophétie philosophique n'en perd rien de sa force. — Car cet événement est trop important, trop mêlé aux intérêts de l'humanité et d'une influence trop vaste sur toutes les parties du monde, pour ne pas devoir être remis en mémoire aux peuples à l'occasion de circonstances favorables, et rappelé lors de la crise de nouvelles tentatives de ce genre ; car dans une affaire aussi importante pour l'espèce humaine, il faut bien que la constitution projetée

P_21

atteigne enfin à un certain moment cette solidité que l'enseignement d'expériences répétées ne saurait manquer de lui donner dans tous les esprits 30 » Je crois que ce texte est tout même extrêmement intéressant, non seulement bien sûr à l'intérieur même de l'économie de la pensée kantienne, mais bien entendu pour ce qui se donne comme une prédiction, un texte prophétique, sur le sens et la valeur qu'aura, non pas encore une fois la Révolution, qui de toute façon risque toujours de retomber dans l'ornière, mais la Révolution comme événement, comme sorte d'événement dont le contenu même est inimportant, mais dont l'existence dans le passé constitue une virtualité permanente, constitue pour l'histoire future la garantie du non-oubli et de la continuité même d'une démarche vers le progrès.

Je voulais seulement vous situer ce texte de Kant sur l'Aufklärung. Dans l'heure qui va suivre, on essaiera de le lire d'un peu plus près. Mais je voulais vous situer ce texte donc, à la fois pour le contexte dans lequel il s'est placé, son rapport au public, son rapport à l'Aufklärung mendelssohnienne, pour le type de questions qu'il pose et pour le fait qu'il est, en quelque sorte, à l'origine, au point de départ de toute une dynastie de questions philosophiques. Car il me semble bien que ces deux questions (Qu'est-ce que l'Aufklärung et Qu'est-ce que la Révolution ?), qui sont les deux formes sous lesquelles Kant a posé la question de sa propre actualité, n'ont pas cessé de hanter, sinon toute la philosophie moderne depuis le XIXe siècle, du moins une grande part de cette philosophie. Après tout, l'Aufklärung, à la fois comme événement singulier inaugurant la modernité européenne et comme processus permanent qui se manifeste et se monnaie dans l'histoire de la raison, le développement et l'instauration des formes de rationalité et de technique, l'autonomie et l'autorité du savoir, tout cela, cette question de l'Aufklärung — si vous voulez encore : de la raison et de l'usage de la raison comme problème historique — a, me semble-t-il, traversé toute la pensée philosophique depuis Kant jusqu'à maintenant. L'autre actualité rencontrée par Kant, la Révolution — la Révolution à la fois comme événement, comme rupture et bouleversement dans l'histoire, comme échec, et comme échec quasi nécessaire, mais en

même temps avec une valeur, et une valeur opératoire dans l'histoire et dans le progrès de l'espèce humaine — est aussi une autre grande question de la philosophie. Et je serais tenté de dire que Kant, au fond, me semble avoir fondé les deux traditions, les deux grandes traditions critiques entre lesquelles s'est partagée la philosophie moderne.

Disons que, dans sa grande œuvre critique — celle des trois Critiques et surtout celle de la première Critique — Kant a posé, fondé cette tradition de la philosophie critique qui pose la question des conditions sous lesquelles

P_22

une connaissance vraie est possible. Et, à partir de là, on peut dire que tout un pan de la philosophie moderne, depuis le XIX^e siècle, s'est présenté, s'est développé comme l'analytique de la vérité. C'est cette forme-là de philosophie que l'on va retrouver maintenant sous la forme de la philosophie, disons, analytique anglo-saxonne.

Mais il existe, à l'intérieur même de la philosophie moderne et contemporaine, un autre type de question, un autre mode d'interrogation critique : celle que l'on voit naître justement dans la question de l'Aufklärung ou dans le texte sur la Révolution. Cette autre tradition critique ne pose pas la question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible, c'est une tradition qui pose la question de : qu'est-ce que c'est que l'actualité ? Quel est le champ actuel de nos expériences ? Quel est le champ actuel des expériences possibles ? Il ne s'agit pas là d'une analytique de la vérité, il s'agirait de ce qu'on pourrait appeler une ontologie du présent, une ontologie de l'actualité, une ontologie de la modernité, une ontologie de nous-mêmes.

Et il me semble que le choix philosophique auquel nous nous trouvons confrontés actuellement est celui-ci. Il faut opter ou pour une philosophie critique qui se présentera comme une philosophie analytique de la vérité en général, ou pour une pensée critique qui prendra la forme d'une ontologie de nous-mêmes, d'une ontologie de l'actualité. Et c'est cette forme-là de philosophie qui, de Hegel à l'École de Francfort, en passant par Nietzsche, Max Weber, etc., a fondé une forme de réflexion à laquelle, bien sûr, je me rattache dans la mesure où je [le] peux.*

Voilà. Alors si vous voulez on va prendre cinq minutes de repos, et puis je passerai à la lecture un peu plus méticuleuse de ce texte sur l'Aufklärung dont j'ai simplement essayé de dessiner l'entour.

* À propos de Kant et de son opuscule, le manuscrit parle d'un «point d'enracinement d'une certaine forme de réflexion à laquelle se rattachent les analyses que je voudrais faire ».

P_23

NOTES

1. « Le 30 [novembre 1969], l'assemblée des professeurs du Collège de France vote la transformation de la chaire d'histoire de la pensée philosophique de Jean Hyppolite en chaire d'histoire des systèmes de pensée » (D. Defert, « Chronologie », in M. Foucault, *Dits et Écrits, 1954-1988*, éd. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, 4 vol. [ultérieurement, référence à cette édition], t. I, p. 35). Sur la problématisation d'une « histoire de la pensée », cf. plus précisément « Préface à l'Histoire de la sexualité », id., IV, n° 340, p. 579-580.
2. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961 (1972 pour l'édition Gallimard).
3. M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.
4. M. Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975 ; sur la gouvernementalité, cf. M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, éd. M. Senellart, Paris, Gallimard - Le Seuil, 2004.
5. Cf. les tomes II et III de l'Histoire de la sexualité (*L' Usage des plaisirs, Le Souci de soi*), Paris, Gallimard, 1984.
6. *Sécurité, Territoire, Population*, éd. citée.
7. In Kant, *La Philosophie de l'histoire*, trad. S. Piobetta, Paris, Gonthier, 1947, p. 26-45.

8. Id., p. 88-109 (paru en novembre 1785).
9. Id., p. 110-127 (paru en janvier 1786).
10. Kant, « Compte rendu de l'ouvrage de Herder : « "Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité" », id., p. 56-88 (publié en janvier 1785 dans le *Jenaische allgemeine Literaturzeitung*).
11. Id., p. 128-162 (paru en janvier-février 1788).
12. Sur ce mouvement, cf. M. Pelli, *The Age of Haskala : Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany*, Leyde, Brill, 1979 ; G. Scholem, *Fidélité et Utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, trad. B. Dupuy, Paris, Calmann-Lévy (coll. « Diaspora »), 1978 ; A. Altmann, *Moses Mendelssohn : A Biographical Study*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973 ; D. Bourel, « Les réserves de Mendelssohn. Rousseau, Voltaire et le juif de Berlin », *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, 1978, vol. 24-125, p. 309-326.
13. Moses Mendelssohn, *Philosophische Gespräche*, Berlin, C. F. Voss, 1755.
14. Moses Mendelssohn, *Jérusalem ou Pouvoir religieux et Judaïsme*, texte traduit, présenté et annoté par D. Bourel, préface de E. Levinas, Paris, Presses d'Aujourd'hui, 1982.
15. Il s'agit d'une lettre adressée à Johann Peter Uz, le 12 février 1756. En voici une version plus complète : «L'auteur des dialogues philosophiques et du petit ouvrage sur les sensations n'est pas un juif imaginaire mais un juif bien réel, encore très jeune et d'un remarquable génie qui, sans professeurs, s'est avancé très loin dans les sciences, fait de l'algèbre à ses moments perdus comme nous de la poésie et qui, depuis sa jeunesse, a gagné son pain dans une entreprise juive. C'est du moins ce que m'en dit Monsieur Lessing. Son nom est Moses. Maupertuis a blagué sur lui en disant qu'il ne lui manque rien pour être un grand homme qu'un peu de prépuce» (cité in

P_24

D. Bourel, Moses Mendelssohn. *La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, 2004, p. 109).

16. Kant, *Lettre du 16 août 1783*, XIII, 129, trad. J. L. Bruch, Paris, 1969, cité in *Jérusalem...*, éd. citée, p. 48.
17. Cf. supra, note 9.
18. Cf. supra, note 8.
19. Cf. supra, note 7.
20. Cf. supra, note 11.
21. J.-G. Fichte, *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française*, trad. J. Barri, Paris, Payot-Rivages, 1989.
22. Foucault utilise ici la traduction de S. Piobetta (in Kant, *La Philosophie de l'histoire*, éd. citée, p. 163-179).
23. « Il faut donc rechercher un événement qui indique l'existence d'une telle cause » (id., p. 169).
24. Id., p. 170.
25. Ibid.
26. Id., p. 171.
27. Ibid.
28. Ibid.
29. Id., p. 173.
30. Id., p. 173-174.