

Vers une politique du vivant : Georges Canguilhem et la biopolitique

Federico Testa, Université de Bristol (Royaume-Uni)

1] Deux modèles du rapport du politique au vital

Dans ses travaux des années 1970, Michel Foucault propose différentes définitions des modalités modernes de gouvernement de la vie qu'il regroupe sous la rubrique de la « biopolitique ». Celle-ci signale une nouveauté historique en ce qui concerne le rapport entre vie humaine et politique. Ainsi, dans le premier volume de *l'Histoire de la sexualité*, il écrit que depuis Aristote, l'homme a été défini comme un animal politique (Foucault 2015, p. 722) ; c'est-à-dire un être dont la dimension politique apparaît comme un domaine singulier, *supplémentant* celui de l'animalité, en même temps enraciné dans cette animalité et l'ouvrant à un univers de liberté, orienté vers sa « transcendance ». Selon un certain *topos* humaniste et moderne, ce domaine nous élèverait au-delà ce qu'on pourrait nommer la sphère de la pure « immanence » – de la reproduction, des opérations cycliques et répétitives du travail visant à la manutention de la vie, qui répond aux besoins de notre existence matérielle, et qui nous rends passifs même dans notre activité – vers la sphère de la créativité et de l'activité consciente tournée vers l'autoréalisation de l'humain dans un « projet »². Au-delà du

[1] Je remercie Charles Wolfe, Simon Dagenais et Flore Postel-Vinay pour leur lecture de ce texte.

[2] Voir, par exemple, Beauvoir (1976). Du point de son élan politique, je trouve irréprochable l'intention de Beauvoir dans sa critique du partage socio-historique *immanence-transcendance*, exprimé dans les rapports d'oppression patriarcale et de soumission de la femme ; pourtant, en dépit de leur force heuristique et politique, je pense que ses présupposés philosophiques ne sont pas suffisants en ce qui concerne le statut central du

domaine immanent qui caractérise la vie organique – et porté par elle comme dans un édifice à différents étages³ – on trouverait ce que Hannah Arendt (1998) nomme l'« action ». La politique serait donc le domaine de l'action par excellence.

Dans cette représentation du rapport de l'humain à l'action dans la politique, notre prétendue réalité « immanente », notre ani-malité, jouerait le rôle de condition de possibilité pour le politique, mais serait tout à fait extérieure à elle. L'animal vivant dans sa précarité, sa servitude par rapport aux besoins de sa « simple » existence organique, serait d'une certaine façon le point d'appui sous-jacente de notre existence politique – et en même temps sa *négation*. Dans ce modèle, les besoins et les normes de l'existence biologique seraient placés en dehors du champ de conflit, délibération et activité qui constitue pour les êtres humains l'univers de l'action politique, l'univers dans lequel les règles, normes et formes de vie des individus et des corps politiques auxquels ils appartiennent sont définies. Tandis que le domaine de la vie organique nous condamnerait à lutter contre la répétition dénuée de sens, et à nous dédier aux cycles de ses pressions – un domaine où nous nous percevons nous-mêmes sous le lourd fardeau de la nécessité –, dans la sphère du politique nous nous percevons comme des êtres libres, individuellement et collectivement *maîtres* de notre destin. Ce serait dans le domaine de l'action politique proprement dite que notre vie prendrait un sens véritable, au-delà de la nécessité et la répétition aveugles. La politique serait une façon privilégiée de donner forme et valeur à une vie autrement informe ou condamnée à répéter des formes et normes données par sa nécessité organique. Une vie proprement politique s'opposerait donc au simple *fait brut* de la vie, à une vie nue, exposée à la nécessité dans son absence de forme élaborée ou auto-instituée.

vital dans la politique moderne, où ce que nous partageons (ou devons partager) c'est aussi notre *immanence*, notre rapport au vital, pas seulement compris comme répétition et enfermement, mais aussi en tant qu'une dynamique créative et une ouverture au possible.

[3] Un exemple de cette anthropologie philosophique (qui revendique une certaine version de l'aristotélisme) se trouve clairement exprimé par des auteurs comme Max Scheler (2009).

Pour certains penseurs politiques tel qu'Arendt, cette image de l'action politique – qui nous semble proche d'une certaine version du thème aristotélicien du *zōon politikon* – persiste comme le noyau fondamental du « politique » et de la définition même de l'humain dans le monde occidental. En revanche, pour une autre lignée de penseurs qui comprend Michel Foucault et Georges Canguilhem, cette représentation devient problématique, et la question du rapport de la vie au politique, devient à son tour plus compliquée. Foucault, par exemple, vide cette image de son contenu substantif et essentiel en l'historicisant. Dans *La Volonté de savoir*, il écrit que « l'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et *de plus* capable d'une existence politique ; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant et en question » (2015, p. 722).

Selon Foucault, cette idée de notre capacité d'action politique – qui, dans l'image du *zōon politikon* s'ajoute à notre animalité comme un *plus ultra-ontologique* – devient un artéfact historique, une représentation datée et, peut-être, insuffisante pour décrire la politique de l'homme moderne, toujours inséparable des bases biologiques de son existence, elles-mêmes profondément investies par des mécanismes de pouvoir, techniques de gestion et de contrôle. Le biologique, et la persistance des besoins et des processus vitaux, n'apparaît plus comme le *négatif* du politique, comme la dimension qui le rend possible dans la même mesure où il menace la possibilité de sa pleine réalisation. Le vital, pense Foucault, constitue désormais pour nous le territoire même du politique, et la hiérarchie ontologique qui séparait de façon nette et inéquivoque la dimension qui nous plonge dans l'existence organique et ses pressions et le domaine de l'action libre collapse. L'avent du *biopouvoir* inaugure cette « entrée de la vie dans l'histoire... l'entrée des phénomènes propres à la vie de l'espèce humaine » dans « le champ des techniques politiques » (*ibid.*, p. 721). Néanmoins, cela ne veut pas dire qu'auparavant les bases organiques de l'existence n'exerçaient des pressions sur la réalité et l'expérience historique des êtres humains. Au contraire, cette « pression du biologique sur l'historique » était restée très forte. Les épidémies et la famine ont été, dans le développement de l'histoire humaine, des réalités omniprésentes. Pourtant, depuis le XVIII^e siècle elles ont été, dans une certaine mesure, apaisées ou contrôlées (même si, aujourd'hui, l'expérience récente

de la pandémie du Covid-19 nous invite à réviser cette thèse)⁴. Chez Foucault, cette transformation se situe dans la confluence d'une série de facteurs : (1) le développement économique, marqué par « l'augmentation de la productivité et des ressources » plus rapide « que la croissance démographique » ; (2) « le développement des connaissances concernant la vie en général... les observations et la mesure visant la vie et la survie des hommes » ; (3) « une relative maîtrise sur la vie », qui « écartait quelques-unes des imminences de la mort » (*ibid.*, p. 721). Si auparavant la mort était vue comme un événement d'ordre symbolique, le territoire de l'expérience limite par excellence, qui avait peut-être un rapport privilégié avec la vérité, depuis le XVIII^e siècle, elle cesse d'être ce seuil symbolique absolu, qui menace la clarté de la vie sous la forme d'une vérité plus profonde ; mais elle cesse aussi de harceler la vie de la même façon du point de vue des pressions de la maladie et des pénuries matérielles. Elle devient le point limite des processus organiques que le

[4] Avec l'expérience de la pandémie de Covid-19, on note une possible « blessure narcissique » dans l'aspiration à l'omnipotence du gouvernement et le contrôle humain (et capitaliste) des phénomènes vitaux, et l'échec d'une certaine conception soi-disant « éclairée » du rapport des êtres humains à ses milieux, basée sur une représentation partielle de l'environnement comme un objet passif, sujet à une maîtrise complète exercée par les êtres humains, une vision épousée même par des penseurs d'une certaine gauche « accélérationniste », selon laquelle l'environnement apparaît comme l'espace où vit une espèce humaine active et rationnelle, dont le monopole sur l'agentivité purifie le réel de sa capacité d'agir, et les agents non-humains d'interagir activement avec les humains. En revanche, dans des moments de crise, et d'émergence d'événements « naturels » et « inattendus » par les humains – ou, par les instances de gouvernement et de gestion capitalistes – dans sa gestion planétaire de la vie (pan-démies, changements climatiques, incendies, extinction des espèces de non-humains fondamentales aux modes de vie des groupes humains, etc.), le milieu se déploie au contraire comme une vaste société de vivants humains et non-humains, un réseau d'agentivités, où même ce qui n'est pas proprement vivant (comme un virus) exerce une pression dans une échelle globale (cf. Danowski & Viveiros de Castro 2023, Lovelock 2006). Foucault disait que la vie n'était jamais complètement intégrée dans les techniques qui la gèrent et que les « risques biologiques encourus par l'espèce sont peut-être plus grands, plus graves en tout cas, qu'avant la naissance de la microbiologie » (Foucault 2015, p. 772).

gouvernement biopolitique cherche à gérer. C'est en fait la « prise en charge de la vie, plus que la menace du meurtre, qui donne au pouvoir son accès jusqu'au corps » et ses nouvelles capacités de gouverner les conduites des individus et des groupes, et les dynamiques d'une population (*ibid.*, p. 722). La mort rentre dans le domaine du calcul, des probabilités et de la planification que la gestion biopolitique des facteurs et conditions lointaines et prochaines de la vie cherche à modifier, vise à l'éviter ou, dans certaines circonstances, à la produire.⁵ Ainsi, « pour la première fois [...] dans l'histoire, le biologique se réfléchit dans le politique ; le fait de vivre n'est plus ce soubassement inaccessible qui n'émerge que de temps en temps, dans le hasard de la mort et sa fatalité ; il passe pour une part dans le champ de contrôle du savoir et d'intervention du pouvoir » (*ibid.*, p. 721-722)⁶.

Dans ce contexte, la politique ne trouve peut-être plus son expression dernière dans l'exercice actif et libre de la *citoyenneté*, avec ses prérogatives juridiques, à l'intérieur du cadre d'une *politeia* qui doit être elle aussi libre, et qui rend possible à l'individu la pratique de la liberté de façon à exercer sa vocation humaine à l'action et à la « natalité », c'est-à-dire à la création de modes collectifs de vie matérialisés dans des institutions, des lois, et des pratiques communes⁷. Avec l'émergence de la biopolitique, le pouvoir n'aura « plus à faire à des sujets de droit sur lesquels la prise ultime est la mort, mais à des êtres vivants et la prise qu'il pourra exercer sur eux devra se placer au niveau de la vie elle-

[5] Différemment de ce que certains auteurs pourraient suggérer, la production « rationnelle » et systématique de la mort n'est pas une équation étrangère à la gestion biopolitique de la vie chez Foucault.

[6] Ce qui ne veut pas dire que la mort a été exclue du paradigme d'une modalité d'exercice du pouvoir concernée fondamentalement avec la protection de la vie. Foucault attire l'attention sur les grands génocides du XX^e siècle comme une facette de la biopolitique. En outre, l'essai de Mbembe sur la « nécropolitique » (Mbembe 2006) explique que la production systématique de la mort est une dimension fondamentale de la biopolitique dans le contexte du colonialisme. De façon similaire, il est possible de placer dans l'exposition différenciée à la mort (avec des partitions de classe, race, etc.) pendant la pandémie de Covid-19 à l'intérieur d'un contexte de défense et protection de la vie dans un contexte biopolitique et capitaliste.

[7] Sur le concept de « natalité », cf. Arendt (1998, p. 8).

même » (*ibid.*, p. 722). La vie n'est donc plus la limite ontologique du politique – la propriété extrapolitique que le souverain pourrait confisquer à travers la violence mais qui, sauf dans les spectacles où elle est paradoxalement anéantie par sa force, reste à l'ombre et à l'extérieur du proprement politique. À partir du passage d'un « seuil de modernité biopolitique », le pouvoir-savoir devient « un agent de transformation de la vie humaine » (*ibid.*). La vie n'est donc plus conçue comme l'objet stable – une série de processus répétitifs, toujours identiques et placés en deçà du politique – mais au contraire comme territoire d'opération de technologies politiques, qui la manipulent, la modèlent et la transforment : elle est en effet un objet mobile et changeant, différemment investi, affirmé, et potentialisé – ou restreint, configuré et contrôlé – des techniques de gouvernement ; objet donc co-constitutif du politique et continuellement constitué par lui. Pas d'extériorité entre la politique et le vital ; pas de vital qui ne soit déjà investi, historiquement approprié, techniquement façonné, transformé, ou, en bref, qui n'ait déjà une longue histoire d'investissements précédents (on le verra, il faudrait ajouter avec Canguilhem : même quand ces investissements ne sont pas ceux de cette technique vitale spécifique qu'est le biopouvoir moderne) (*ibid.*).

Selon Foucault, l'émergence du biopouvoir change aussi le rapport entre l'historique et le vital. La vie, écrit Foucault, occupe une position *double*, située « à la fois à l'extérieur de l'histoire comme son entour biologique et à l'intérieur de l'historicité humaine, pénétrée par ses techniques... » (*ibid.*, p. 722). Néanmoins, comme nous le verrons, il y a un élément qui traverse cette apparente position ambiguë : l'existence de la *norme*. Ce qu'il faut souligner ici n'est pas le partage, la séparation, présumés dans l'idée que fait Foucault de la duplicité de la vie du point de vue de sa position d'extériorité par rapport à l'histoire (humaine) ; au contraire, c'est l'imbrication fondamentale entre vie et histoire, vie et politique, qui s'affirme dans la modernité, et devient apparente dans le rôle joué par la norme dans les techniques biopolitiques. L'une des conséquences fondamentales de la constitution de ces techniques est en fait « l'importance croissante prise par le jeu de la norme aux dépens du système juridique » et légal (*ibid.*, p. 723). Le célèbre argument de Foucault nous dit qu'avant l'émergence de la discipline et du biopouvoir, la vie était située en dehors du champ de la loi. En

effet, la loi ne se rapportait pas immédiatement à la « naturalité » (Foucault 2004, p. 23) des êtres humains en tant qu'êtres vivants (on l'a vu, cet aspect constituait plutôt la limite de l'action politique), mais à l'existence juridique des sujets politiques dont la conduite ou l'application de la loi venait se situer à l'intérieur ou à l'extérieur d'un certain ordre. Selon Foucault, la notion *juridique* de l'existence politique humaine dans le cadre d'un système de lois a historiquement précédé l'émergence d'un concept biologique moderne de vie (Foucault 2015, p. 722-723 ; cf. Blencowe 2003, Portocarrero 2012). En revanche, explique-t-il, « un pouvoir qui a pour tâche de prendre la vie en charge aura besoin de mécanismes continus, régulateurs et correctifs », il faut qu'il distribue « le vivant dans un domaine de valeur et d'utilité. Un tel pouvoir a à qualifier, à mesurer, à apprécier, à hiérarchiser, plutôt qu'à tracer la ligne qui sépare, des sujets obéissants, les ennemis du souverain » (*ibid.*, p. 723). Et ces distributions, il les opère autour de – et à travers – la norme.

Dans *Les Anormaux*, son cours au Collège de France de 1975-1976, Foucault ramène le concept de norme qu'il utilise comme pivot de son archéologie du pouvoir de normalisation – et, par conséquent, de son histoire de la sexualité – aux travaux de Canguilhem (Foucault 1999, p. 45-47). La référence de Foucault à Canguilhem concerne avant tout une certaine idée *sociale* de la norme et de son action dans des processus généraux de normalisation qui ont eu lieu (en France) à partir du XVIII^e siècle, concept en quelque sorte sociologique », et que Foucault cherchait à politiser (Testa 2024). Pourtant, il est important de noter que – et je reviendrai sur ce point plus tard – même l'expérience sociale de la norme, c'est-à-dire, de la norme en tant que façon de réguler des processus collectifs humains par des technologies spécifiques et socialement variables et disputées, trouve son « ultime instance » dans une expérience du phénomène normatif dans la vie biologique – ce qui ne veut pas dire que la « vérité » de la société et des formes d'organisation sociale doit être cherchée dans des « faits » biologiques.

D'un point de vue « canguilhemien » la norme est le concept qui décrit le domaine du vital et les modalités d'où se déroulent ses processus ; de cela découle qu'une politique des êtres humains en tant que vivants doit être une politique de la norme. De cette façon, la loi elle-même, lorsqu'elle cherche à être efficace dans un contexte biopolitique, doit toujours opérer comme une norme, principalement

si elle cherche à exercer un rôle plus régulateur et à intégrer des processus jusqu'alors laissés hors de son champ d'action (Foucault 2015, p. 723). Donc, conclut Foucault, « une société normalisatrice est l'effet historique d'une technologie de pouvoir centrée sur la vie » (*ibid.*).

Il est donc clair qu'au cœur même de la réflexion foucauldienne sur la biopolitique, on trouve l'idée d'une *technologie de la norme* qui a des implications biologiques, politiques, sociales et éthiques – et qui cherche à réguler le mode d'existence des vivants (Cutro 2010). Cette technologie consiste en des formes réglées d'activité (Revel 2009), qui cherchent à appliquer des normes à la vie humaine, et aussi à réguler, à surveiller, à contrôler ou à renforcer des processus vitaux, et à les maintenir au-dedans d'un certain espace normatif et dynamique. Les notions de *technique* et de *norme* constituent donc la clef pour comprendre la biopolitique – et ces notions sont élaborées par Canguilhem dans sa philosophie biologique. Si l'on prend sérieusement en considération le commentaire de Foucault dans *Les Anormaux*, selon lequel la notion de norme qui est à la base de la conceptualisation du pouvoir normalisateur qu'il cherche

à développer dans ses études sur l'histoire de la sexualité et sur la biopolitique se trouve dans le travail de Canguilhem, alors on peut mieux comprendre l'importance de cet auteur pour une plus complète conception de la biopolitique. Dans ce texte, je propose donc de lire Canguilhem face à la conception foucauldienne de la biopolitique, en demandant :

(i) Comment les notions de *vie* et de *norme* qui se trouvent dans *Le Normal et le pathologique*, peuvent-elles nous aider à affiner notre compréhension de la dynamique biopolitique de la modernité décrite par Foucault ?

(ii) Quels sont les effets possibles de cette lecture d'inspiration biopolitique de Canguilhem sur notre vision du rapport entre vie et politique ? Peut-on trouver chez Canguilhem une image de la politique de la vie qui – comme la position foucauldienne – serait une alternative au modèle d'inspiration humaniste ou « aristotélicienne » (j'utilise le terme de manière floue, pour indiquer l'appropriation moderne du *zōon politikon* analysée ci-dessus) ? En même temps, peut-on trouver chez Canguilhem une conception distincte de la politique du vital par rapport aux descriptions foucauliennes du biopouvoir ?

(iii) Finalement, quels *outils* se trouvent chez Canguilhem pour penser le rapport *vie-norme* et ainsi reconceptualiser des formes de résistance aux techniques du biopouvoir, gardant toujours le souci éthique de Foucault de rester hors du terrain de la *prescription* – et, en même temps, soulignant les aspects *normatifs* des pratiques qui disputent la vie et ses performances et modes d'être avec le biopouvoir, sur lesquels Foucault est resté théoriquement discret et minimaliste ?

Pour commencer à développer des possibles réponses à ces questions, il est important d'examiner les idées que se fait Canguilhem des normes et de la normativité, et de leur rapport avec sa manière de concevoir la vie – qu'il fonde sur l'examen critique de théories médicales et physiologiques modernes. Cette approche peut être utile dans la tâche de comprendre – comme l'a proposé Roberto Esposito (2004) – le « *bios* » de la « biopolitique ». En outre, la pensée de Canguilhem pourrait nous offrir un modèle pour reconceptualiser la politique du vivant au-delà de l'anthropomorphisme

(ou d'un certain « historicisme anthropomorphiste »), qui limite la sphère du politique et le temps de l'histoire aux rapports intra-humains, étendant une conception de la biopolitique, seulement esquissée par Foucault, comme *politique du milieu*, qui agit sur la matière et les conditions « cosmiques » nécessaires à la vie, tels que la terre, le climat, la géographie, etc. (Foucault 2004, p. 22-23)⁸.

À travers ce détour par Canguilhem, on pourra peut-être saisir la dynamique « politique » du phénomène vital en tant que tel. En ce sens, on pourrait noter une certaine partialité philosophique de l'image foucauldienne des « technologies politiques de la vie », en particulier son emphase caractéristique sur les façons dont le pouvoir s'est articulé sur le vital, sur la dimension organique des individus et de l'espèce humaine ? L'approche « biophilosophique »⁹ et « biotechnique » de Canguilhem nous invite à la spéculation

[8] Foucault parle d'une « technique politique qui s'adresserait au milieu » (*ibid.*, p. 25).

[9] Sur l'idée canguilhemienne de « biophilosophie », voir Wolfe (2024). Selon l'auteur, une philosophie biologique prendrait en considération les « capacités subjectives, autopoïétiques ou *world-making* des organismes plutôt que les considérer comme des simples mécanismes, et donc passifs et purement réceptifs ».

Giulia Gandolfi, Gerardo Ienna & Charles Wolfe (dir.) • Canguilhem face à la biopolitique philosophique sur le vital – domaine par rapport auquel Foucault est resté réticent et agnostique à cause de ses précautions épistémologiques. En acceptant les risques « métaphysiques » de cette entreprise on pourrait peut-être trouver encore d'autres manières de mettre en rapport le politique et le vital qui, en complétant les travaux de Foucault, nous offriront des alternatives possibles au modèle d'un partage ontologique entre ces deux domaines. L'apport de Canguilhem peut-il nous aider à réviser les outils conceptuels de la biopolitique et l'ouvrir aux problèmes cosmopolitiques urgents de notre temps ?

2] Normes et techniques vitales chez Canguilhem

Dans sa thèse de médecine de 1943, Canguilhem entreprend une analyse critique d'une série de théories biologiques et médicales sur la nature du pathologique, et propose une conception de la vie en tant qu'un phénomène normatif. L'auteur conteste une certaine représentation de la maladie comme variation *quantitative* d'un état physiologique déterminé préalablement (le « dogme scientifique » du XIX^e siècle, qui apparaît dans les travaux de François Broussais, d'Auguste Comte et de Claude Bernard). Comme on va le voir, dans l'expérience de la maladie par le vivant, Canguilhem identifie des différentes modalités du rapport à la norme, et qui ramènent à l'*exercice* de la normativité (ou à l'incapacité relative de l'exercer) (Canguilhem 2013, p. 155).

Cependant, dans l'analyse de Canguilhem, la signification du mot « normatif » n'est pas immédiatement évidente ; en effet, la façon particulière dont il utilise le terme peut être considérée comme une innovation théorique. L'auteur écrit que souvent « par normatif, on entend en philosophie tout jugement qui apprécie ou qualifie un fait relativement à une norme » (*ibid.*, p. 102). À ce champ des idées dominantes sur la normativité, on pourrait évidemment ajouter la notion qui réfère à l'univers du « devoir », c'est-à-dire le domaine du jugement ou de la justification rationnelle sous-jacente à la conformité à la règle (« *rule-following* ») ou encore à des modalités de contrainte liées à des systèmes, techniques ou énoncés *prescriptifs*. Bref, outre le sens usuel décrit par Canguilhem (jugement, qualification et évaluation d'un fait par rapport à une valeur, un idéal, une norme), la normativité est aussi fréquemment associée à la contrainte, à l'obéissance, au mode d'existence des règles, ou à notre façon de les

pratiquer ou d'y adhérer. Mais ces compréhensions de la normativité, nous dit Canguilhem, sont essentiellement *dérivatives*, et donc limitées et partielles. En effet, « ce mode de jugement » – qui qualifie un fait par rapport à une norme¹⁰ – « est au fond subordonné à celui qui institue des normes. Au sens plein du mot, normatif est ce qui institue des normes » (*ibid.*, p. 102). Et il conclut que « c'est en ce sens que nous pouvons parler d'une normativité biologique » (*ibid.*, p. 103). En ce sens on peut parler du vital comme un domaine qui n'est pas seulement structuré par des processus physico-chimiques qui reflètent de manière nécessaire et immédiate des lois naturelles. D'un point de vue proprement biologique (ou « biophilosophique »), le champ du vital est aussi structuré – et cette dimension constitue sa spécificité – par des régularités et des modalités de régulation à l'intérieur desquelles il existe, comme l'a bien noté Foucault, la possibilité de l'*infraction*, de l'*erreur* et de l'*échec*¹¹. La vie ne peut pas être suffisamment décrite par un modèle mécanique, basé sur la répétition aveugle et nécessaire de lois physiques, qui existent indépendamment de l'activité et des modes d'être de ce qu'elles régulent, déterminent ou rendent possible. La vie, enseigne Canguilhem, trouve l'expression adéquate de ses formes d'être, de ses possibilités structurales et structurantes, et ses modalités de contrainte et d'innovation, dans la notion de *norme*. Le vital n'est donc pas seulement répétition et conformité à des modalités de régulation préétablies, mais *institution* et performance active de normes. Dire de la vie qu'elle est normative n'est pas dire qu'on trouve chez les phénomènes biologiques des normes fixées *a priori* – comme si le normal était un état que l'on pourrait connaître avant l'expérience du vivant au monde – ni que la connaissance de ses « normes » devrait orienter une action qui ramènerait un organisme à cet état originaire¹². En

[10] La même idée s'applique à l'autre conception de la normativité que j'ai esquissée ici, c'est-à-dire, l'action de *suivre* une norme, ou de se percevoir soi-même dans le champ de *contrainte* de la norme ; d'un point de vue « canguilhemien », ce sont des sens *dérivés* du phénomène normatif, qui désigne en dernière instance la capacité d'instituer des normes.

[11] Sur le rôle qui joue la notion d'*erreur* chez Canguilhem, voir Talcott (2024, 2019).

[12] C'est la conception que Canguilhem critique dans la première partie de *Le Normal et le pathologique*, et clairement exemplifiée par la vision de Comte sur le social : il aurait une « statique sociale » capable de définir l'état

outre, dans son analyse de la position de Comte, Canguilhem est clair dans sa critique de l'idée selon laquelle on pourrait penser la société comme l'*analogon* de l'organisme¹³. L'organisme ne nous offre ni un modèle suffisant à la compréhension des relations sociales et politiques, ni des règles universelles valables qu'on pourrait appliquer aux corps politiques humains. De plus, la vie même de l'organisme n'est pas réductible à la simple répétition de *faits accomplis* et règles immuables. Dire du vital qu'il est normatif veut plutôt dire qu'il constitue un domaine où les modalités d'ordre et de régulation sont structurées non seulement par des lois (comme les phénomènes de la mécanique par exemple), mais aussi et principalement par des *normes*. La norme exprime la façon contingente dont le vivant vit la nécessité des lois naturelles et les phénomènes autour de soi. Et la norme est ainsi *historique*, comme les phénomènes vitaux qui l'incarnent. Canguilhem écrit de la vie qu'elle n'est pas seulement « histologique » mais aussi « historique », parce qu'elle est « évolution, variation de formes, invention de comportements » (*ibid.*, p. 177), c'est-à-dire qu'elle existe dans le temps, elle a eu un point d'émergence, une genèse, soit du point de vue de l'organisme individuel (cet être vivant particulier, qui a eu une *ontogenèse*), soit du point de vue de l'espèce qui a une origine dans un processus évolutif de longue durée (résultat d'une *phylogenèse*). Mais la vie dans son ensemble est un phénomène historique dans le sens où elle est apparue à un certain moment de l'histoire du *cosmos* ou de la Terre. De la même manière, étant donné qu'elle a un jour passé à l'existence et a donc un commencement, on peut aussi dire qu'elle pourrait ne pas être et qu'elle peut toujours disparaître dans son ensemble – la vie est donc *contingente*. Et cette contingence s'exprime aussi dans le fait que la norme se pose comme une forme de régulation qui peut être changée ou bouleversée ; différemment de la loi comprise en son sens physico-chimique, la norme ne nécessite pas ses effets¹⁴. Même si

normal ou sain (qui serait une « structure essentielle et permanente »), auquel il faudrait reconduire les déviations (crises, révolutions, etc.) par des modalités d'action sociale « thérapeutique » (Canguilhem 2013, p. 40).

[13] Pour une analyse plus favorable des positions de Comte, voir la dissertation de 1926 (Bianco 2024).

[14] Pour une interprétation de la norme d'un point de vue ontologique différent, voir Macherey (2009).

elle existe en dernière instance à travers ses effets, et si la façon dont les effets se déroulent suit des lois « naturelles », les effets eux-mêmes sont dépendants de performances, de comportements – en un mot, de *l'activité* du vivant et de sa relation dynamique avec son milieu. Étant donné son rapport fondamental et constitutif à des performances et à des modes de vie qui ne peuvent être que dynamiques et changeantes, la norme est contingente aussi parce qu'elle peut être transformée par des pratiques qui l'actualisent et parmi lesquelles elle acquiert une existence effective et concrète. Des performances divergentes et déviantes – ainsi que les erreurs ou la maladie – peuvent générer d'autres normes de vie.

2.1] Polarité vitale et normativité

La norme est donc pour Canguilhem la caractéristique fondamentale du phénomène vital ; comme l'a bien formulé Guillaume le Blanc, « l'analyse philosophique de la vie ne peut se faire qu'à partir du concept de norme » et ce dernier « renvoie inévitablement à l'idée de vie » (Le Blanc 2015, p.7). Ailleurs, j'ai exprimé ce principe autrement, disant que « la vie se dit de plusieurs façons » et que ces dernières correspondent aux normes de vie. On pourrait aussi dire que lorsqu'on fait allusion à une norme, c'est toujours pour faire référence à la vie ou au vivant, pour décrire ses façons de vivre et ses modes d'être, ce qui définit ses comportements, ses structures, ses habitudes stabilisées. Les normes sont donc des *modes d'existence*, et même dans son acception biologique (pour laquelle on pourrait penser avant tout au fonctionnement des organes ou à d'autres structures organiques), ces modes d'existence ne sont jamais fixés de manière immuable ou définitive, mais dépendent de l'activité du vivant et de son élan normatif. Cela veut dire aussi que la notion de norme est fondamentalement *ambiguë* : vivre, ou être vivant, veut dire avoir, produire ou effectuer une *forme-de-vie*, une manière d'être au monde, sous la forme des schèmes de réponse à l'environnement, formes d'autorégulation, constants physiologiques, mais aussi de structures organiques qui incarnent et expriment ces constants. Même les constants et les structures, du point de vue que propose Canguilhem, sont des réflexes, cristallisations et stabilisations produites et maintenues de façon dynamique par un mode de

comportement, qui est à son tour soit *structuré*, soit *structurant*¹⁵. On voit donc que l'existence des normes, et par conséquent même des structures biologiques, dépend de l'activité du vivant. En même temps que les normes règlent cette activité, elles dépendent de celle-ci, qui à son tour peut les enfreindre, les faire varier discrètement, les transformer radicalement, ou les briser et remplacer complètement, quand elles deviennent « répulsives » ou trop limitantes, par d'autres normes, « propulsives », c'est-à-dire par des normes à la hauteur des nouveaux défis du milieu, plus tolérantes de ses infidélités et variations inattendues, et donc aptes à permettre ce que les normes antérieures, devenues stagnantes et pas suffisamment mobiles, interdisaient (Canguilhem 2013, p. 180, p. 157).

Mais comment peut-on expliquer l'émergence des normes par rapport à cette activité vitale ? Comment se produisent les normes ? Comme on a vu, pour expliquer l'émergence des normes, Canguilhem utilise le concept de normativité compris comme une activité institu-tive, inauguratrice et créative. Le fonctionnement de la normativité est décrit par l'idée, plus élémentaire, de « polarité vitale ». Selon l'auteur, toute forme de vie – même la plus simple, l'« amibe » – est constamment engagée dans une activité de sélection, préférence et exclusion (*ibid.*, p. 112). Sa façon de se positionner dans le monde et de s'orienter dans le milieu est structurée *axiologiquement*, c'est-à-dire à travers la distinction entre des valeurs *positives* et *négatives*, à la limite desquelles se trouvent, d'un côté, la *mort* comme *valeur des valeurs* négatives et, de l'autre, la « persistance dans la vie » (*ibid.*, p. 114), son « expansion » et l'effort par lequel le vivant s'épanouit et cherche à « réaliser sa nature » (*ibid.*, p. 173). Le déroule-

[15] C'est peut-être une des raisons pour lesquelles Canguilhem regrette de n'avoir pu dialoguer avec les idées développées par Maurice Merleau-Ponty dans *La Structure du comportement*, livre qu'il a « découvert après » que « son manuscrit était à l'impression » et qu'il n'a « pu qu'indiquer » (Canguilhem 2013, p. 3). La seule référence à Merleau-Ponty dans la thèse de 1943 apparaît dans la discussion de la conception de la maladie proposée par Kurt Goldstein, pour qui celle-ci est une « expérience d'innovation positive du vivant et non plus seulement un fait diminutif ou multiplicatif » ; la maladie n'est donc pas « une variation sur la dimension de la santé ; elle est une nouvelle dimension de la vie » (*ibid.*, p. 160). Canguilhem écrit que Merleau-Ponty vient de « faire beaucoup pour la diffusion des idées de Goldstein » (*ibid.*).

ment des processus vitaux dans le milieu se déploie à l'intérieur du champ constitué par ces deux possibilités, qui fonctionnent comme des *pôles* axiologiques qui orientent son activité dans l'environnement. Cette activité de permanente évaluation qui est à la base de l'institution des normes, Canguilhem l'appelle *polarité*. Cette polarité apparaît dans tous les phénomènes vitaux, dans toutes les interactions du vivant avec ses milieux intérieur ou extérieur. Là où on trouve la vie, on trouve aussi la position de *valeur*. Comme l'explique l'auteur :

Or, la vie est bien loin d'une telle indifférence à l'égard des conditions qui lui sont faites, la vie est polarité. Le plus simple appareil biologique de nutrition, d'assimilation et d'excrétion traduit une polarité. Quand les déchets de l'assimilation ne sont plus excrétés par un organisme et encombrant ou empoisonnent le milieu intérieur, tout cela est en effet selon la loi (physique, chimique, etc.), mais rien de cela n'est selon la norme qui est l'activité de l'organisme lui-même (*ibid.*, p. 104-105).

Des événements physico-chimiques, en eux-mêmes indifférents à la réalisation de la vie, se déroulent par le vivant dans sa finitude et précarité de manière axiologiquement chargée. Un événement – nécessaire du point de vue de la mécanique ou de la chimique – mais qui peut causer ma mort, n'est pas pour moi un événement indifférent ; au contraire, je le *vis* sous le signe d'une valeur négative. « Les lois de la physique et de la chimique ne varient pas selon la santé ou la maladie. Mais ne pas vouloir admettre d'un point de vue biologique que la vie ne fait pas de différence entre ses états, c'est se condamner à ne pas même pouvoir distinguer un aliment d'un excrément... Ce qui distingue un aliment d'un excrément » par un même vivant, évidemment, « ce n'est pas une réalité physico-chimique, c'est une valeur biologique » (*ibid.*, p. 194). Ainsi, écrit Canguilhem, « il y a une pathologie biologique, mais il n'y a pas de pathologie physique ou chimique ou mécanique » (*ibid.*, p. 103). La maladie est une expérience exclusive du vivant, et regroupe pour lui une variété d'états, de conditions ou de circonstances vécus comme négatifs. C'est dans l'expérience de la maladie que Canguilhem trouve l'évidence de ce « fait fondamental que la vie n'est pas indifférente aux conditions dans lesquelles elle est possible, que la vie est polarité et par là même position inconsciente de valeur, bref que la vie est en fait une activité normative » (*ibid.*, p. 102). L'expérience

de la maladie par le vivant met aussi en évidence que, du point de vue de la polarité biologique, le négatif opère comme une espèce de « degré zéro » de l'activité normative ; c'est en cherchant à décrire l'histoire des solutions d'un organisme aux crises et défis qui le confrontent dans la maladie, ses manières de les résoudre, qu'on comprend comment une certaine norme – un état « normal » en ce sens qu'il est « normatif » – a été définie et produite. De façon analogue, c'est à travers l'examen des variations et mutations que la vie propose en tant que solutions aux problèmes qui se posent dans sa relation avec ses milieux, qu'on comprend la forme actuelle d'une espèce, et aussi des variations intraspécifiques¹⁶. Dans ces deux cas, la norme est toujours contingente – historique et géographiquement située ; ce qui veut dire aussi que la norme saine, normale, propulsive d'aujourd'hui ne l'était pas hier et ne le sera peut-être plus demain ; une norme vécue comme permettant le développement d'un organisme dans un espace particulier peut devenir une norme restrictive ou avoir des effets négatifs, limitants ou contreproductives dans un autre milieu.

En déployant sa force normative, l'organisme répond à des situations évaluées négativement, en posant schémas stabilisés de réponse, modalités de comportement, constants physiologiques, structures organiques, rythmes de vie, grilles d'interprétation des phénomènes ; bref, en donnant une *forme* particulière à sa vie ou, en un mot, instituant des *normes*¹⁷. Cette normativité du vivant est ce qui explique qu'il ait une histoire, soit du point de vue de l'individu, de sa trajectoire singulière au monde, les défis, les risques et les situations de limitation et négativité qu'il a affrontés, auxquelles il a survécu, et qui expliquent son mode d'existence présent ; soit du point de vue de la vie en tant que phénomène général (la vie, parce qu'elle est processus normatif, change ses formes, et il n'y a pas de dernier mot sur ses modes d'être). Il n'y a pas de vie sans *forme-de-vie*, pas de vivant qui n'ait des normes qui l'informent dans une

[16] Voir, par exemple, le cas des papillons (Canguilhem 2013, p. 90-91).

[17] Suivant Cristina Chimisso (2024), on pourrait même comparer ce mouvement normatif décrit par Canguilhem à la notion de « natalité » qu'Arendt voyait comme trace distinctive de l'humain (et de son activité politique) ; ici, cette dimension institutive semblerait décrire la dynamique du vivant en tant que tel.

façon spécifique ; et on trouve ici, peut-être en germe, l'ouverture du vivant au politique. Et, ce qui est plus important pour notre analyse, c'est sa normativité qui explique que le vivant soit toujours un agent *technique*¹⁸.

2.2] Le vivant comme agent technique

Une illustration de cet aspect technique de la vie et de la façon singulière dans laquelle il s'exprime dans les êtres humains peut aussi être trouvée dans l'examen du besoin thérapeutique qui est à la base de la médecine. Selon Canguilhem, celle-ci existe comme « art de la vie » parce que « le vivant humain qualifie lui-même comme pathologiques, donc comme devant être évités ou corrigés certains états ou comportements appréhendés relativement à la polarité dynamique de la vie, sous la forme de valeur négative » (Canguilhem 2013, p. 102). En ce sens, Canguilhem explique, la médecine est une activité normative, qui émerge des besoins nor-matifs du vivant qui affronte des situations de douleur, peine ou crise¹⁹. Le pathologique, souligne l'auteur, implique le « *pathos* » : le « sentiment direct et concret de souffrance et d'impuissance », un « sentiment de vie contrarié » (*ibid.*, p. 113) ; et ce sentiment « d'obs-tacle, de gêne ou de nocivité » dont on a l'expérience dans le contexte de la maladie « est un sentiment qu'il faut bien dire normatif » (*ibid.*, p. 111) dans le sens où émerge une évaluation négative, mais aussi le besoin de l'adresser, la corriger ou la dépasser. C'est le contexte où la position d'une nouvelle norme se fait urgente ; où le vivant doit proposer des nouvelles solutions. Sur cet aspect, la maladie est un moment de négativité, mais qui peut engendrer aussi une « expérience d'innovation positive du vivant » (*ibid.*, p. 160). Dans ce besoin d'action normative, l'homme développe la technique vitale particulière qui est la médecine. À travers la médecine, le vivant humain « prolonge, de façon plus ou moins lucide, un effort spon-tané, propre à la vie pour lutter contre ce qui fait obstacle à son maintien et à son développement pris pour normes » (*ibid.*, p. 102).

[18] Dans *La Connaissance de la vie*, la technique est décrite ~~comme un~~ « phénomène biologique universel » (Canguilhem 2015, p. 163).

[19] Pour un examen de la notion de douleur, voir l'analyse de René Leriche dans Canguilhem (2013).

La médecine constitue donc une « technique biologique » exercée « intentionnellement » et « rationnellement » par l'homme.

Que la médecine soit une relation normative et technique qui répond à l'expérience du négatif par l'être humain, cela nous semble un fait évident. Pourtant, l'idée qu'elle constitue une expression particulière (intentionnelle, lucide, rationnelle) d'une technique « biologique » qui trouve ses racines dans le vital non humain est une proposition qui doit être expliquée. L'idée que la nature ou la vie elles-mêmes réalisent des activités « médicatrices » pourrait suggérer une espèce d'anthropomorphisme implicite dans l'analyse de Canguilhem – ou que sa pensée serait victime de ce que Bergson appelle l'illusion de rétroactivité » – c'est-à-dire imaginer « que l'activité vitale préhumaine poursuit des fins et utilise des moyens comparables à ceux des hommes » (*ibid.*, p. 105). Ce n'est pas du tout le cas pour Canguilhem. Ce qui est en jeu n'est pas une projection de l'humain sur la nature, mais la perception de ce que l'humain exprime, développe, étend des dynamiques polaires et normatives qui se trouvent déjà dans la nature vivante. Le « besoin thérapeutique », explique Canguilhem, n'est pas exclusif de l'homme, mais « un besoin vital » qui « suscite, même chez les vivants bien inférieurs en organisation aux vertébrés, des réactions à valeur hédonique ou des comportements d'autoguérison et d'autoréfection » (*ibid.*, p. 103). L'organisme est « le premier des médecins » (*ibid.*, p. 106). De cela découle la thèse selon laquelle la technique humaine « prolonge des impulsions vitales au service desquelles elle tente de mettre une connaissance systématique qui les délivrerait des innombrables et coûteux essais et erreurs de la vie » (*ibid.*). De cette façon, la thérapeutique et la médecine nous montrent comment les techniques humaines sont inscrites « dans le cadre » des « techniques vitales ». Canguilhem explique :

Toute technique humaine, y compris celle de la vie, est inscrite dans la vie, c'est-à-dire dans une activité d'information et de l'assimilation de la matière. Ce n'est pas parce que la technique humaine est normative que la technique vitale est jugée telle par compassion. C'est parce que la vie est activité d'information et d'assimilation qu'elle est la racine de toute activité technique (*ibid.*, p. 106).

La technique existe dans l'univers du vivant parce qu'elle est une modalité de la « réactivité polarisée aux variations du milieu

dans laquelle elle se déploie » (*ibid.*, 106). La médecine constitue un exemple privilégié de l'enracinement de la technique dans le vital – et sa proximité à ce que j'ai défini comme le « degré zéro » de la normativité, c'est-à-dire, l'urgence de poser une norme face au négatif – la rend un cas paradigmatique de la façon dont l'être humain développe intentionnellement cet aspect de la vie. Mais Canguilhem explore aussi les modes dont les sociétés humaines opèrent sur les normes de vie. Dans cette analyse on retrouve soit l'ambiguïté constitutive de l'expérience humaine de la norme, soit des outils pour penser la biopolitique comme un ensemble de techniques vitales.

3] La biopolitique en tant que technologie collective

On trouve chez Canguilhem différentes versions du thème de l'expérience humaine et sociale des normes. Je voudrais analyser ici la version de ce thème qui apparaît dans sa thèse de 1943, en particulier dans le chapitre intitulé « Norme et moyenne ». Dans ce chapitre, Canguilhem se penche sur un cas très clair du rapport constitutif et fondamental entre normativité vitale et technique humaine. Dans son exploration de ce rapport, Canguilhem ne souligne pas seulement l'enracinement des techniques humaines dans le terrain de la normativité biologique, mais montre aussi le rôle actif que ces technologies jouent dans l'information et la configuration de la « nature » et la physiologie du vivant humain. La technique humaine, en exprimant la nature technique du phénomène vital même, ne serait non seulement une des extensions de la vie, mais aussi une *stratégie* vitale de la normativité biologique capable de transformer la vie organique au sein de laquelle elle s'origine. La vie humaine n'est un produit technique par analogie : elle est en fait le résultat stabilisé de l'action technique du vivant humain lui-même. La thèse centrale de Canguilhem maintient que la biologie n'est pas la seule sphère que l'on doit considérer quand on cherche à comprendre les normes de vie humaines. Si, en dernière instance, toutes normes humaines s'enracinent et dépendent de l'infrastructure biologique humaine (et sont en ce sens ses effets), il est aussi vrai que la vie sociale humaine agit sur cette infrastructure même, en la transformant de manières surprenantes et radicales.

Le chapitre commence par une critique de l'idée de l'« homme moyen » tel qu'exposée par Quételet. Selon cet auteur, explique

Canguilhem, « l'existence d'une moyenne est le signe incontestable de l'existence d'une régularité, interprétée dans un sens expressément ontologique » (*ibid.*, p. 133). L'exemple qu'il utilise est celui de la taille : « Sur un grand nombre d'hommes dont la taille varie entre des limites déterminées *ceux qui approchent le plus de la taille moyenne sont les plus nombreux*, ceux qui s'en écartent le plus sont les moins nombreux. » Ce phénomène indiquerait l'existence d'un type général, qui matérialiserait une espèce de « loi divine » ou d'idéal auquel tend l'espèce : ce dernier serait une espèce de para-digme transcendant. La fréquence statistique serait ainsi le signe d'une normalité posée « a priori » pour le vivant humain.

Or, l'approche de Quételet exclut toute considération des relations qui se déroulent au sein d'un milieu spécifique, avec ses variables propres, et qui influent sur l'existence d'une moyenne statistique, et néglige le fait que la moyenne elle-même varie selon des coordonnées historiques et géographiques qui ne sont pas complètement aléatoires. Si elle exprime une normativité, ce n'est pas celle du « type » de l'espèce, mais de l'activité humaine dans le milieu sous de conditions géographiques spécifiques dans un moment donné de l'histoire. Surtout, cette approche néglige l'*action* des êtres humains eux-mêmes sur leur milieu, et sur eux-mêmes, par des technologies sociales particulières. L'humain vit sa normativité biologique, sa physiologie, au sein d'une expérience sociale. En particulier, explique Canguilhem, dans l'expérience humaine du vital, « les normes sociales viennent interférer avec les lois biologiques, en sorte que l'individu humain est le produit d'un accouplement obéissant

à toutes sortes de prescriptions coutumières et législatives » (*ibid.*, p. 135). Ainsi, la taille humaine est un phénomène « inséparablement biologique et social. Même si elle est fonction du milieu, il faut voir dans le milieu géographique en un sens le produit de l'activité humaine. L'homme est un facteur géographique est la géographie est toute pénétrée d'histoire sous la forme de technologies collectives » (*ibid.*). En ce sens, les moyennes physiologiques – interprétées par Quételet comme des normes « divines » – sont en vérité le signe contingent de l'activité collective et technique du vivant humain sur lui-même. Comme l'écrit Canguilhem : « S'il est vrai que le corps humain est en un sens le produit de l'activité sociale, il n'est pas absurde de supposer que la constance de certains traits, révélés par une moyenne, dépend de la fidélité consciente ou inconsciente

à certaines normes de la vie » qui sont posées au sein d'un mode de vie, d'une société et d'une géographie particulières. « Par suite, dans l'espèce humaine, la fréquence statistique ne traduit pas seulement une normativité vitale mais une normativité sociale » ; et il ajoute : « Un trait humain ne serait pas normal parce que fréquent, mais fréquent parce que normal, c'est-à-dire normatif dans un genre de vie donné » (*ibid.*).

J'ai examiné de façon plus détaillée ailleurs (Testa 2024) l'affirmation de Canguilhem selon laquelle « l'homme est un facteur géographique » (affirmation à laquelle on pourrait ajouter – en étendant la même logique à une *échelle* beaucoup plus vaste – qu'avec le développement du mode de production capitaliste, le vivant humain est aussi devenu un facteur « géologique » ou une force « géomorphique » - en quoi il étend aussi une propriété du vivant)²⁰. J'ai donc esquissé une analyse des sources et des fondements « géographiques » de l'approche de Canguilhem à la plasticité relative de physiologie humaine et au « cosmopolitisme » de l'espèce, soulignant l'importance fondamentale des sciences humaines dans *Le Normal et le pathologique*. Dans le contexte de ces travaux précédents, j'ai cherché à explorer la façon dont Canguilhem a lu Paul Vidal de la Blache et Maximilien Sorre, visant à décrire des modalités d'action des collectifs humains qui configurent à travers des « choix » fondamentaux des espaces spécifiques d'existence de normes (ce qu'il appelle un « possibilisme » géographique), et comment cette spécificité produit des variations physiologiques « normatives » au sein de l'espèce. Ici, je me limite à souligner deux concepts fondamentaux de cette analyse, celui de « technologies collectives » et celui de « genre de vie », essentiels pour penser la dimension politique de la perspective canguilhemienne face à la biopolitique.

Nous avons vu que la vie et ses normes sont toujours déjà réalités techniques, artifices, « deuxième nature ». La technique humaine, comme on a vu dans le cas de la thérapeutique, étend cet aspect de la vie de manière systématique et lucide. En étendant ce raisonnement, Canguilhem démontre que des technologies collectives émergent des façons de valoriser qu'ont les groupes humains dans une époque et une région spécifique. L'exemple qu'utilise

[20] Après tout, la Terre comme nous la connaissons a été partiellement produite par la vie et son activité « géomorphique ».

Canguilhem est l'analyse que fait Maurice Halbwachs de la *mort* en tant que phénomène social – plus précisément des variations statistiques relatives à la mortalité et à la durée moyenne de la vie des individus humains ; si une approche essentialiste pourrait dire qu'il existe une durée normale de la vie humaine inscrite dans sa nature même, Halbwachs montre que cette durée dépend en vérité d'autres facteurs, essentiellement sociaux qui expriment l'action d'un groupe contre des formes de « négligence », évaluées comme négatives, organisées par exemple dans des « technologies collectives d'hygiène », qui sont capables de prolonger la durée de la vie des individus appartenant au groupe qui les pratique. Ces technologies sociales ont donc un effet sur des constants organiques d'un groupe, comme la natalité ou la mortalité, les variations statistiques des phénomènes individuels et collectifs qui configurent une certaine « population ». À travers ses technologies collectives, la société humaine trouve des modes d'intervention sur sa base biologique, pouvant augmenter ou diminuer l'intensité et la fréquence statistique de certains processus biologiques.

La convergence de cette analyse avec la description foucauldienne des opérations du biopouvoir est éclatante. En effet, le biopouvoir pourrait être lui-même défini comme une technologie collective particulière ; et même l'exemple que Canguilhem a extrait de Halbwachs peut être interprété de cette manière, puisqu'au bout du compte les modalités techniques de soin de la vie, de la médecine à l'hygiène, de la vaccination à la contraception, expriment des dynamiques propres aux modalités d'opération du biopouvoir²¹. Or, tant pour la biopolitique dans son acception foucauldienne que pour les techniques collectives agissant sur la vie sociale et biologique des êtres humains dans la version canguilhemienne, le concept opérationnel fondamental est celui de la « norme ». On peut donc visualiser le fil qui lie la dimension technique de la vie dans son aspect de configuration de soi-même et d'information de sa matière, les techniques humaines qui l'étendent et l'expriment de façons délibérées, plus ou moins rationnelles et systématiques, et la modalité particulière

[21] Canguilhem met en relation les normes d'hygiène et l'intérêt « politique » accordé à « la santé des populations envisagée statistiquement » (Canguilhem 2013, p. 234).

de cette intervention technique du vivant humain sur lui-même à travers des techniques collectives qui gèrent ou transfigurent les variations biologiques à travers l'application des normes sociales, la régulation des comportements sociaux, de la production d'habitudes qui expriment certaines valeurs collectives. C'est dans ce dernier domaine, caractérisé par des relations techniques de l'homme à sa vie organique qu'on peut situer la biopolitique en tant qu'expression culturellement et historiquement spécifique des modalités d'action du vivant humain sur lui-même et son environnement.

Ces techniques existent à l'intérieur d'un « genre de vie », qui est le deuxième concept auquel nous pouvons attribuer une valence biopolitique. Le genre de vie configure l'habitat humain ; si le milieu est toujours *pour* le vivant, c'est-à-dire co-constitué par son activité polarisée, alors pour les êtres humains, le milieu est un habitat géographique, produit de technologies et de modalités collectives et coordonnées d'action qui transfigurent la Terre.

La stabilisation « physiologique » des constantes chez les êtres humains dépend – comme c'est le cas pour tous les vivants – de leur activité ; mais l'activité vitale humaine est toujours aussi sociale. Pour certains animaux comme le « lézard » ou l'« épinoche » les modalités de régulation qu'opère la norme sont, pris synchroniquement, plus « immédiates », plus ou moins univoques et non disputées²². Par contre, pour l'être humain, la norme n'est pas seulement action aveugle et évaluation inconsciente – elle est aussi une pratique qui doit être apprise, représentée, internalisée et incorporée à travers l'éducation, la contrainte politique, la pression de la conformité sociale, l'imitation, etc. D'ailleurs, dans ce proces-sus plus ou moins systématique et délibéré d'application des normes aux agents humains, il y a toujours une certaine *distance* entre la norme et ce qu'elle régule : il y a une pluralité de normes en conflit, et l'existence d'une seule norme divergente dans un groupe humain rend évident qu'il n'y a pas de norme qui soit norme univoque d'une société (Canguilhem 2013, p. 245). D'un point de vue diachronique, même la norme vitale propre est polémique : elle émerge d'un *débat* avec le milieu et d'autres normes qu'elle remplace. En revanche, la

[22] Ce qui ne veut pas dire que ces modalités de régulation existent « a priori » ou dissociées d'une histoire spécifique des réponses données par l'organisme aux défis qu'il rencontre au cours de sa trajectoire.

norme sociale est un type de norme vitale qui ouvre la possibilité de la conscience humaine de la norme ; elle est polémique aussi, mais dans ce contexte la polémique n'est vécue pas seulement par rapport aux défis du milieu, mais aussi *synchroniquement* dans un espace agonistique, où il peut y avoir simultanément de différentes normes (*ibid.*, p. 246).

La biopolitique comprise en tant qu'une technologie collective, se situe donc au carrefour de ces deux domaines de conflit de normes et vise à intervenir soit dans les constantes biologiques des collectifs humains, soit sur le comportement des individus et des groupes. Par ailleurs, sa stratégie consiste à produire une relation sociale à la norme qui soit la plus « immanente » possible, la plus « vitale » possible²³. S'il est vrai, comme pensait Canguilhem, que les normes sociales ont un effet profond sur les normes vitales – c'est-à-dire sur les dynamiques biologiques des êtres humains – alors le pouvoir politique trouve une voie d'accès au biologique à travers la proposition et l'application de normes sociales aux sujets. L'exemple privilégié par Foucault est celui de la sexualité, où l'intersection entre les conduites individuelles, socialement valorisées, aussi bien que les comportements « moraux », et leurs conséquences organiques et biologiques devient apparente. De façon similaire, Canguilhem montre que différentes technologies collectives – au-delà ce que Foucault a appelé le « dispositif de la sexualité » – créent différentes réalités biologiques, ou coproduisent la base biologique de laquelle elles proviennent, et qu'elles cherchent à régler.

Les normes biologiques sont vécues et organisées socialement, et les normes sociales elles-mêmes ont un effet sur la biologie et sur les constants physiologiques humains, donc *gouverner le vital*, conditionner ses dynamiques, agir sur lui à partir des variables lointaines ou prochaines, présuppose la norme sociale. En outre, on a vu avec Canguilhem que les normes sont toujours relatives à un *milieu*, configuré dans des coordonnées spatio-temporelles spécifiques, ce qui fait que les normes sont *relatives* à des modali-

[23] Canguilhem écrit que la « régulation sociale tend à la régulation organique et la mime, sans pour autant cesser d'être composée mécaniquement » (*ibid.*, 245). Maria Muhle (2014, p. 86-88) a utilisé l'idée de « *mimesis* » pour décrire ce processus : le biopouvoir chercherait à mimétiser la dynamique même de la vie.

tés de régulation dans un milieu déterminé ; les changements de milieu doivent produire des changements de normes. Cette idée apparaît aussi dans la conceptualisation foucauldienne de la biopolitique. Dans son cours de 1978 au Collège de France, Foucault explique que produire des espaces d'opération et d'efficacité de la norme sociale, c'est aussi fabriquer un *milieu* : agir sur la vie des sujets et des populations, c'est aussi intervenir sur leurs normes de façon indirecte, en intervenant sur des facteurs plus lointains qui configurent le milieu :

Les dispositifs de sécurité travaillent, fabriquent, organisent, aménagent un milieu... Le milieu, c'est un ensemble de données naturelles, fleuves, marécages, collines, c'est l'ensemble de données artificielles, agglomération d'individus..., de maisons, etc., c'est un certain nombre d'effets qui sont des effets de masse portant sur tous ceux qui y résident. C'est un élément à l'intérieur duquel se fait un bouclage circulaire des effets et des causes, puisque ce qui est effet d'un côté va devenir cause de l'autre... Ce qu'on va essayer d'atteindre, par ce milieu, c'est là où précisément interfère une série d'évènements que [les] individus, populations et groupes produisent, avec des évènements de type quasi naturel qui se produisent (Foucault 2004, p. 22-23).

Façonner un milieu apparaît donc, outre l'action plus ou moins directe sur les corps vivants, comme une des opérations fondamentales d'un pouvoir qui s'articule sur les dynamiques des phénomènes vitaux²⁴. On note ainsi la centralité de la production d'un milieu

– qui est finalement l'espace d'existence des normes – pour l'opération efficace du biopouvoir. L'espace social apparaît donc comme cet ensemble de facteurs techniques, géographiques, culturels, politiques et organiques ou « quasi naturels », où le vivant humain vit sa biologie, où ses comportements physiologiques sont modulés. Or l'ensemble des opérations biopolitiques qui façonnent un milieu où des variations sont contrôlées, et où on cherche à créer des modalités de réponse organisées aux variations aléatoires de la vie et de l'environnement, peuvent être comprises aussi comme un effort spécifique de constituer des « genres de vie » : le biopouvoir, tel que décrit par Foucault, peut être lu comme une technologie collective

[24] Michel Senellart souligne la base canguilhemienne de cette réflexion de Foucault (cf. Foucault 2004, p. 28-29).

spécifique, mobilisée par une certaine « instance » normative dans la société, et visant à constituer des « genres de vie ». À l'intérieur d'un genre de vie, il est possible de prévoir, observer, contrôler et agir sur des *patterns* de comportement biologique et de variation de constants physiologiques dans l'individu et dans les groupes humains. Mais la « fidélité à la norme » qui fait de certains comportements, habitudes, conduites ou constantes physiologiques des valeurs normales présuppose l'application systématique des normes à l'existence sociale et politique humaine : pour gouverner les processus « naturels » des hommes, des populations, il faut *habituer* les sujets à des normes qui opèrent à l'intérieur d'un « genre de vie », qui constitue la façon dont les sociétés humaines établissent leur milieu. Bref, il faut constituer un « genre de vie » qui propose ses propres normes comme « naturelles », « normales » ou « normatives » aux agents qui vivent dans ses coordonnées. Mais est-il possible de résister aux pressions d'un pouvoir qui n'agit pas *directement* sur ses sujets ? Est-il possible de résister à un pouvoir qui est pro-ducteur de « genres de vie » et qui agit sur l'infrastructure même des normes biologiques et qui produit des situations où ses normes semblent irrécusables dans son apparente naturalité ?

3.1] La résistance biopolitique en tant que technologie collective

Nous avons vu que le phénomène normatif dans la société se déroule dans des espaces agonistiques ; comme l'a dit Le Blanc, la « guerre sociale est une guerre de normes » (2015, p. 82). Si l'agentivité normative dans la totalité organique d'un individu biologique apparaît comme unitaire ou unifiée, dans les sociétés humaines on trouve une pluralité d'agentivités normatives et de sources de normes. Cette notion explique les « variations des thèmes eux-mêmes de groupe en groupe, selon les genres et les niveaux de vie, en rapport avec des prises de position éthiques ou religieuses relativement à la vie, bref des normes collectives de vie » (Canguilhem 2013, p. 140). C'est-à-dire, la diversité d'instances normatives devient évidente quand on compare différents groupes humains (et ces collectifs peuvent se différencier les uns des autres relativement à des pratiques technologiques, choix éthiques,

modalités de discipline religieuse, etc.)²⁵, dans lesquels différentes normes prédominent – ce qui veut dire que dans différents groupes il y a différentes instances normatives *dominantes*, qui finissent par déterminer des thèmes prédominants, des variations humaines particulières et caractéristiques du groupe en question. Mais cette même logique pourrait en dernière analyse être appliquée à la com-préhension de la normativité à *l'intérieur d'un même groupe*, où se trouvent des divergences qui indiquent différentes forces normatives en conflit.

En tenant compte de cette dynamique conflictuelle des normes sociales, on commence peut-être à comprendre comment les mêmes idées qui nous ont aidés à décrire les opérations du biopouvoir comme des technologies collectives (au carrefour des normes sociales et des normes vitales) peuvent aussi être utiles dans la tâche de conceptualiser la résistance. Les « technologies collectives » et les « genres de vie » constituent une perspective non pas seulement sur les opérations du pouvoir sur la vie, mais aussi sur le terrain agonis-tique où ce pouvoir s'applique ; elles peuvent nous aider à visualiser d'autres pratiques de la norme. Même si discrètes et minoritaires, ces pratiques suggèrent que les *contre-pouvoirs* opèrent aussi par des normes, à travers l'effort normatif de faire craquer des normes vécues comme oppressives, et l'élan qui institue des normes différentes ou qui oppose d'autres normes à celles que le pouvoir cherche à nous faire incorporer. Du point de vue de cette philosophie des normes et de la vie, les pratiques de *contre-pouvoir* s'installent nécessairement dans ce terrain ambigu où le vital et le social deviennent inséparables²⁶.

[25] Voir l'exemple du *yogi* analysé par Laubry et Brosse, et commenté par Canguilhem (2013, p. 140-141).

[26] L'illustration la plus patente de cette ambiguïté de la norme chez Foucault se trouve dans l'analyse du « dispositif de la sexualité » : le *sexe* est le rouage fondamental dans cette machinerie de pouvoir sur la vie parce qu'il donne accès simultanément à la « matrice des disciplines » (le comportement individuel, régulé par des normes sociales et morales) et à des « principes de régulation » biologique des populations ; les effets de ces comportements sont ressentis au niveau statistique de la population ; mais les variations organiques de la population produisent aussi des effets sur les conduites individuelles (Foucault 2015, p. 724).

Et cette perspective nous permet d'interpréter d'une façon peut-être nouvelle l'affirmation de Foucault dans *La Volonté de savoir* selon laquelle la vie devient le support de la résistance dans le contexte de la biopolitique, sans pourtant recourir à une vision dualiste opposant « biopouvoir » et « biopolitique ». Il l'explique :

Contre ce pouvoir encore nouveau au XIX^e siècle, les forces qui résistent ont pris appui sur cela même qu'il investit – c'est-à-dire sur la vie et l'homme en tant qu'il est vivant. Depuis le siècle passé, les grandes luttes qui mettent en question le système général de pouvoir ne se font plus au nom d'un retour aux anciens droits, ou en fonction du rêve millénaire d'un cycle des temps et d'un âge d'or... ce qui est revendiqué et sert d'objectif, c'est la vie... on a là un processus très réel de lutte ; la vie comme objet politique a été en quelque sorte prise et retournée contre le système qui entreprend de la contrôler (*ibid.*, p. 723-724).

On pourrait donc dire que cette idée d'une vie retournée contre un système qui l'investit et la contrôle suggère aussi une lutte qui aurait lieu dans le terrain des normes de vie. En ce sens, la résistance biopolitique pourrait être décrite comme la lutte pour une *appropriation autre* de la matière de la vie – à travers des pratiques politiques et éthiques de comportement, d'association ou à partir des technologies collectives qui chercheraient à *l'informer* autrement en proposant d'autres normes à l'intérieur même du terrain de la vie ; normes qui pourraient créer des obstacles aux manières dont le biopouvoir cherche à gérer le phénomène vital. Cette idée, plutôt vague et apparemment imprécise, devient plus concrète si l'on se souvient de ce qu'avait proposé Canguilhem sur la nature « habituelle » des normes dans l'univers humain : « Les normes physiologiques définissent moins une nature humaine que des habitudes humaines en rapport avec des genres de vie, des niveaux de vie, et des rythmes de vie » (Canguilhem 2013, p. 143-144). Ainsi, s'il est vrai que la norme est fondamentalement *habitus*, habitude, performance, internalisation, alors confronter les normes du biopouvoir dans le niveau du social, c'est aussi intervenir dans l'efficacité du biopouvoir dans le niveau organique. Si les normes de ce pouvoir dépendent aussi de sa capacité technique de constituer et maintenir un « genre de vie », la tâche de la résistance biopolitique par excellence consisterait, d'un côté, à développer des techniques collectives alternatives capables de nous aider à pratiquer d'autres normes,

visant à faire craquer ou court-circuiter les normes proposées par le biopouvoir, démontrant la non-nécessité du genre de vie même à l'intérieur duquel ces normes se présentent comme nécessaires ; de l'autre côté, et pour que ces technologies trouvent une véritable efficacité politique, la tâche consiste à créer d'autres « genres de vie », fournissant un horizon de sens et efficacité à ses normes. La lutte biopolitique est un conflit entre des genres de vie, l'effort technique d'instituer des nouvelles normes collectives agissant d'une façon immédiate sur notre existence sociale mais qui serait capable d'instituer des barrières à la portée proprement vitale du biopouvoir. Ainsi l'idée canguilhemienne selon laquelle il y aurait différentes forces normatives à l'intérieur d'une société donnée pourrait offrir un modèle pour penser la résistance qui ne semble peut-être pas être totalement développé dans la réflexion de Foucault²⁷.

Nous voyons donc comment les concepts de « technologie collective » et de « genre de vie » nous offrent une perspective privilégiée pour repenser la biopolitique. Ces concepts pourraient rendre la biopolitique plus apte à affronter les défis cosmopolitiques de notre temps : le problème écologique, par exemple, pourrait être pensé comme un problème placé dans le terrain d'une politique des modes de vie, des modalités de façonner un milieu et des normes qui existent dans son intérieur. L'idée de technologies collectives nous invite à penser d'autres modalités de transformation, assimilation et information de la matière et à d'autres modalités de configurer des milieux de vie des individus et des populations. Si la lutte bio-politique est une lutte pour l'institution de « genres de vie », elle est donc fondamentalement une lutte « écologique ». Et ici le descriptivisme foucauldien nous inviterait à pratiquer ce que j'appellerais une ethnographie critique des genres de vie, cherchant à décrire et à comprendre des modalités déjà existantes de produire des genres de vie capables de nourrir d'autres normes « cosmopolitiques ».

4] Conclusions : les politiques de la vie par-delà le biopouvoir

Nous pouvons revenir brièvement sur la discussion sur l'image du politique avec laquelle nous avons commencé notre réflexion. Chez

[27] Pour une analyse des manières dont cette réflexion pourrait être appliquée à une lecture du *corpus* foucauldien, voir Testa (2020).

Foucault et chez Canguilhem nous trouvons différentes manières de contester une vision du politique comme singularité humaine et définie comme ouverture à la transcendance – comme « action » ou « projet » qui nous élèverait au-dessus des pressions immanentes de l'organique et les cycles répétitifs d'une nature toujours surdéterminée. La première manière dont nos auteurs nous invitent à dépasser ce modèle, c'est à travers une stratégie théorique d'*historicisation*. Contre une « ontologie » du politique présentée comme facette d'une « anthropologie philosophique », une image *ahistorique*, qui cherche à décrire les modalités d'autotranscendance de l'humain dans l'action politique, on trouve dans les ouvrages que nous avons examinés jusqu'ici deux modalités distinctes de cette historicisation. Chez Foucault, on pourrait même admettre que les lectures et extrapolations modernes du thème antique du *zōon politikon* ont trouvé sa réalité historique, dans des contextes généalogiques spécifiques mais passés – et que cette expérience, toujours déjà perdue pour nous, a été constitutive du sens du politique dans l'occident. L'ancien *zōon politikon* – et sa version moderne et humaniste – expriment une recherche de transcendance, valeur, sens, éternité et auto-actualisation humains dans le domaine du politique. Or tout cela peut avoir existé, mais dans un contexte historique et épistémologique moderne, marqué par l'émergence du concept biologique de vie – qui est différent tant de la *zoē* que du *bios* anciens – le politique a été radicalement transformé. La politique ne peut plus être ce qui a été décrit comme un « de plus » de l'animal humain, mais le cœur même de l'expérience de son animalité. Avec l'aide théorique de Canguilhem, Foucault a placé la politique de la vie dans l'univers de la norme, et la norme est un concept fondamentalement ambigu, qui se réfère tant au politique qu'au social, mais aussi au biologique et au physiologique ; le pouvoir, et aussi les luttes qui cherchent à résister à ses opérations, ne se déroulent pas dans un niveau qui dépasserait l'infrastructure du vital, mais à l'intérieur du terrain même de la vie, de la contingence de ses normes. Et où il y a des normes, il y a aussi *normativité* : instauration, polémique, infraction de normes ; c'est-à-dire histoire. Dans *l'Histoire de la sexualité*, Foucault semble focaliser son analyse sur la politique de la vie en tant que *vie humaine* – quand il écrit par exemple, que la vie dans le contexte moderne est « double », étant située simultanément à « l'intérieur » et à « l'extérieur » de l'histoire (2015, p. 722) – ce qui

caractérisait les modalités *épocales* de pensée qu'il analyse (l'*épistème*, si l'on veut, où la notion moderne de vie fonctionne comme fondement de la discussion sur l'humain). Néanmoins, il nous dit aussi que le *biologique* et l'*historique* ne sont pas « consécutifs » ; c'est-à-dire qu'on ne devrait pas penser l'historique comme quelque chose qui vient ajouter à une base organique toujours déjà confi-gurée et stable – ou comme ce que les anthropologues ont appelé le « superorganique » (cf. Kroeber 1917).

Cet aspect nous ramène à la deuxième modalité d'historicisation, qu'on trouve chez Canguilhem. Son argument semble présuppo-ser un *parti pris* pour une certaine version du *vitalisme*²⁸, même si l'auteur cherche prudemment à situer la possibilité de ce choix théorique historiquement, dans le contexte des développements de la biologie et de la physiologie modernes. Plus précisément, l'opération d'historicisation chez Canguilhem consiste à « introduire l'Histoire dans la Vie » (2013, p. 5), c'est-à-dire à penser que la vie dans sa normativité est transformation, infraction et innovation, ce qui présuppose diachronie, autodifférentiation dans le temps. La vie elle-même n'est pas un *fait accompli*, mais processus historique. Pour cette raison, j'oserais même dire que le vitalisme en question ici est un *vitalisme historiciste*. On pourrait dire que la modalité d'historicisation proposée par Canguilhem présuppose aussi une dimension « ontologique », consistant à décrire le phénomène vital. Si Foucault reste sceptique – ou au moins « agnostique » – en ce qui concerne l'ontologie, et si l'approche radicalement historique de la généalogie semble exclure la possibilité de développer une réflexion sur la vie elle-même, Canguilhem est moins réticent en ce qui concerne la possibilité d'une « biophilosophie ». Ce point de vue philosophique place les activités humaines dans le vital, et les décrit du point de vue d'un « expressionnisme » vital généralisé ; c'est-à-dire que les activités humaines sont en dernière analyse « immanentes » à la vie, en on ne trouve chez l'humain rien qui n'ait déjà son principe dans les dynamiques de la vie.

[28] « Je prends encore le risque de chercher à fonder la signification du normal par une analyse philosophique de la vie, entendue comme activité d'opposition à l'inertie et à l'indifférence » (2013, 224). Voir Wolfe, Penoncelli & Wong (2020).

Ainsi, une logique analogue à celle que Canguilhem emploie pour penser la technique – et l’enracinement de la technique dans le vital – pourrait être appliquée à la politique. En ce sens, la politique humaine nous apparaît comme une expression (et aussi une extension) des possibilités que possède la vie d’agir sur elle-même ; en un mot, la politique elle-même serait une expression de cette dynamique normative de la vie. En d’autres termes, si la politique comporte des manières d’appliquer des technologies collectives et de produire des genres de vie, rien ne nous empêche de dire qu’elle déplie des attributs constitutifs – bien qu’« en germe » – du vital. S’il y a une « biopolitique » germinale dans les « techniques vitales » qui émergent de la normativité biologique, l’être humain – comme il le fait aussi dans le champ de la thérapeutique – organise, rend conscient, réglé, l’effort du vivant à se réguler, à transformer soi-même et ses conditions d’existence, à travers des formes systématiques d’action. La politique serait, avant même la formation historique de la « biopolitique », la politique de la vie, où la norme est vécue dans sa profonde ambiguïté (biologique, sociale, éthique), mais toujours comme un produit technique de la vie.

Bibliographie

- Arendt Hannah (1998), *The Human Condition* [1958], University of Chicago Press.
- Bianco Giuseppe (2024), “Georges Canguilhem’s first reading of Auguste Comte (1926) and positivism’s fortune in the French philosophical field (1830-1930)”, *Revue internationale de philosophie*, 78(307), p. 49-72.
- Beauvoir Simone de (1976), *Le Deuxième sexe I* [1949], Gallimard.
- Blencowe Claire (2012), *Biopolitical Experience : Foucault, Power and Positive Critique*, Palgrave Macmillan.
- Canguilhem Georges (2013), *Le Normal et le pathologique* [1966], PUF.
- Canguilhem Georges (2015), *La Connaissance de la vie* [1965], PUF.
- Chimisso Cristina (2024), “Individuals and their Environments in Georges Canguilhem’s Philosophy of Medicine”, *Revue internationale de philosophie*, 78(307), p. 73-94.
- Cutro Antonella (2010), *Technique et vie. Biopolitique et philosophie du bios dans la pensée de Michel Foucault*, L’Harmattan.
- Danowski Debora & Viveiros de Castro Eduardo (2023), *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins* [2015], Antígona.
- Esposito Roberto (2004), *Bíos : Biopolítica e filosofia*, Einaudi.
- Foucault Michel (1999), *Les Anormaux*, Seuil/Gallimard.

- Foucault Michel (2004), *Sécurité, territoire, population*, Seuil.
- Foucault Michel (2015), *Œuvres II*, Gallimard.
- Kroeber Alfred (1917), “The superorganic”, *American Anthropologist*, 19(2), p. 163-213.
- Le Blanc Guillaume (2015), *Canguilhem et les normes* [1998], PUF.
- Lovelock James (2006), *We Belong to Gaia*, Penguin.
- Macherey Pierre (2009), *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, La Fabrique.
- Mbembe Achille (2006), « Nécropolitique », *Raisons politiques*, 21(1), p. 29-60.
- Muhle Maria (2014), “A Genealogy of Biopolitics : The Notion of Life in Canguilhem and Foucault”, in Miguel Vatter & Vanessa Lemm (eds), *The Government of Life*, Fordham University Press, p. 77-97.
- Portocarrero Vera (2012), *As ciências da vida : de Canguilhem a Foucault*, Fiocruz.
- Revel Judith (2009), « Michel Foucault : repenser la technique », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 16, p. 139-149.
- Scheler Max (2009), *The Human Place in the Cosmos* [1928], trad. M. Friggs, Northwestern University Press.
- Talcott Samuel (2019), *Georges Canguilhem and the Problem of Error*, Palgrave Macmillan.
- Talcott Samuel (2024), “Canguilhem following Canguilhem : History of a Philosophical Engagement with Error”, *Revue internationale de philosophie*, 78(307), p. 111-132.
- Testa Federico (2020), “Is an Art of Living Possible Today ?” , in Jean-Marc Narbonne, Hans-Jürgen Lüsebrink & Heinrich Schlange-Schöningen (dir.), *Foucault. Repenser les rapports entre les Grecs et les Modernes*, PUL/VRin, p. 265-304.
- Testa Federico (2024), *On the Politics of the Living*, Bloomsbury.
- Wolfe Charles (2024), “A Note on the Situation of Biological Philosophy”, *Revue internationale de philosophie*, 78(307), p. 95-110.
- Wolfe Charles, Penoncelli Matteo & Wong Andy (2020), « What Kind of Vitalism in *The Normal and The Pathological?* », in Pierre-Olivier Méthot & Jonathan Scholl (eds), *Vital Norms : Canguilhem’s The Normal and the Pathological in the Twenty-First Century*, Hermann, p. 224-254.

