CENTRE MICHEL FOUCAULT

m/imec/

ACTES

DES RENCONTRES DOCTORALES

2023

Abbaye d'Ardenne, 11-13 octobre 2023

TABLE DES MATIERES

Foucault, dans le sillage de l'écriture. Quête et impossibilité de soi dans les carnets de la modernité 3
Hugo Satre

Michel Foucault et Maurice Blanchot : l'écho d'une relation impersonnelle 18
Salatyiel Zue Abaa

Discours, Acte et Subjectivité. Michel Foucault et la dramatique de la vérité 36
Thayna Castro

De la philosophie foucaldienne aux performances queer : l'expérience comme projet politique 46
Antoine Alario

L'immanence désir-pouvoir, à partir de Michel Foucault 62
Pierre Niedergang

L'inquiétante sexualité des plantes. Sur l'archéologie foucaldienne des savoirs de végétalité 72
Judith Bastié

La querelle de l'idéologie. Foucault et la critique de la superstructure 92
Théo Favre-Rochex

Un angle mort dans Naissance de la biopolitique*. La gouvernementalité ordolibérale* 107
Alexis Pierçon

Rencontres doctorales du Centre Michel Foucault/IMEC (photo) 118

Foucault, dans le sillage de l'écriture
Quête et impossibilité de soi dans les carnets de la modernité

Hugo Satre (Université de Montréal)

À travers la lecture des carnets d'écrivains et d'écrivaines de la modernité et plus spécifiquement ceux d'Antonin Artaud (dont Foucault traite dans Folie, Langage, Littérature *et dont je me servirai comme le trait d'union d'une pensée manquante), la présentation que voici se situe dans l'interstice d'une réflexion qui pense et problématise le maillon manquant entre « Qu'est-ce qu'un auteur ? », « L'écriture de soi » et les dernières conférences que le philosophe donna en Amérique du Nord, publiées ces dernières années par les éditions Vrin :* Dire vrai sur soi-même ; Discours et vérité, suivi de La parrêsia ; L'origine de l'herméneutique de soi. *Instigué par le constat d'une réflexion inaccomplie mais en puissance dans l'œuvre de Foucault, j'interroge à dessein l'horizon d'une réflexion entamée dans « Qu'est-ce qu'un auteur ? » – où le philosophe appréhende la notion auctoriale en tant que fonction classificatoire, qui impose à l'hétéronomie textuelle une unité susceptible d'en encadrer les disparités et donc la subversivité – et pourtant non-continuée dans le champ qui lui apparaît pourtant tout dédiée de l'écriture de soi, tel qu'il a été ouvert par son essai éponyme et continué, après, dans les derniers textes tout juste mentionnés. D'une étrangeté fondamentale, l'écriture des carnets d'Artaud, parmi d'autres, apparaît, contre tout attente, comme le signe d'une pensée foucaldienne de l'auteur, dont l'oubli momentané par le récent champ de l'écriture de soi, n'empêche néanmoins un mouvement à l'œuvre, qu'il sied aujourd'hui d'essayer de révéler, de penser, de problématiser, depuis une pensée littéraire qui en souligne la survivance. Il s'agit, si l'on veut, de penser Foucault contre Foucault, là où Foucault s'est arrêté.*

*

Cette réflexion est née d'un constat dont la simplicité initiale s'opposa rapidement à la complexité de l'analyse qui se profilait à sa suite : la tradition littéraire et philosophique, tel qu'elle s'est penchée sur la pratique de l'écriture de soi, affirme une chose que confond une lecture immanente des textes. De fait, sous le signe autoritaire de l'assignation auctoriale, cette tradition présuppose un soi dont le fantasme persiste, jusque dans le paradigme qui détermine encore le champ aujourd'hui, à convoiter l'encadrement de l'hétérogénéité, de la variété, de l'étrangeté des pages qui constituent les carnets d'écrivains et d'écrivaines de la

modernité et la contemporanéité littéraire[1]. Or, une lecture immanente de ces textes – qui seraient plus justement qualifiés d'œuvres du désœuvrement – a tôt fait de remarquer que ce pré-supposé, terme central, qui figure d'ailleurs dans les carnets de Sylvia Plath, d'Antonin Artaud, et *cie*, bute sur une écriture qui résiste fondamentalement à tout encadrement ou assignation prenant la forme d'un assujettissement de la notion identitaire de soi. Dans l'après-coup de ce choc où l'évidence devient problème, s'impose la remise en cause du rapport entre soi et écriture dans les carnets littéraires de la modernité et de la contemporanéité, afin de prendre acte de l'impossibilité de soi qui marque véritablement cette pratique exemplaire de l'époque.

L'écriture de soi est aujourd'hui devenue un champ à part entière dans le domaine des études littéraires et philosophiques. Parrainée par la pensée de Michel Foucault et, tout spécifiquement, à la manière d'une métonymie, par son fameux essai sur « L'écriture de soi », qui donna forme au traitement de cette question et entraîna dans son sillage pléthore de réflexions, l'écriture de soi a plus récemment reçu parmi son fonds d'archives les derniers textes publiés du philosophe français. Centrés autour de sa fameuse *Herméneutique du sujet*, séminaire donné au Collège de France en 1981 et 1982 (poursuivi en 1982 et 1983 par *Le gouvernement de soi et des autres*), les titres issus des dernières conférences qu'il donna au début des années 80 en Amérique du Nord[2] tissent la toile d'une recherche historique sur la notion et la pratique d'écriture de soi.

À l'instar de son essai « L'écriture de soi », informé par la lecture, entre autres, Sénèque, Plutarque et Épictète, ces dernières publications, fondées historiquement et littérairement sur l'étude des textes anciens, dont les *hupomnêmata*, qui « au sens technique, pouvaient être des livres de compte, des registres publics, des carnets individuels servant d'aide-mémoire[3] », bref, « ce que l'on pourrait appeler les "carnets de notes" spirituels, où l'on consigne des pensées d'autrui qui peuvent servir à la propre édification de celui qui les écrit[4] », ces publications sont polarisées par la question du soi et de la nature pour lui constituante de ce qu'il convient de nommer, dans le sillage de cette tradition ancienne que la critique actuelle, malgré la particularité respective de leur économie spirituelle et discursive, plaque sans grande considération sur la modernité et la contemporanéité.

Marqués par l'inscription de pensées, de citations, d'exercices spirituels qui, se prêtant à une activité d'écriture, de lecture, de relecture, de méditations et d'entretiens avec soi-même, les *hupomnêmata* servaient effectivement de « relais

---

[1] Comprendre par modernité la période, au XIX^e^ siècle, qui coïncide avec l'invention et l'institution du concept de littérature comme champ à part entière dans l'économie du savoir.
[2] Respectivement regroupées sous les titres suivants, *Discours et vérité, La parrêsia, Dire vrai sur soi-même, L'origine de l'herméneutiques de soi*.
[3] M. Foucault, « L'écriture de soi », in *Dits et écrits, II*, Paris, Gallimard, 2017, p. 1237.
[4] P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 327.

important dans cette subjectivation du discours » en « rassembl[ant] ce qu'on a pu entendre ou lire […] pour une fin qui n'est rien de moins que la constitution de soi[5] ». Ces écritures apparaissent ainsi, sous l'éclairage de l'analyse foucaldienne, comme l'exercice même d'une pratique qui visait pour le sujet de l'écriture à se *constituer*, à « capter le déjà-dit[6] », à le rassembler, afin de faire converger vers une unité, une identité les traces autrement éclatées d'une modalité d'être fragmentaire, diffuse[7]. Présupposant l'idée d'un sujet centré, défini, uni, et concevant, de ce fait, l'écriture comme « pierre de touche[8] » , c'est-à-dire comme technologie et comme pratique « réglée[s] et volontaire du disparate[9] », mise au service de l'ascèse d'un sujet philosophique dont la réalisation dépend de la subjectivation et de l'actualisation de vertus et de principes rationnels[10], Foucault, qui s'intéresse pourtant à une époque particulière et à une série de textes qui le sont tout autant, en vient à jeter les bases d'une compréhension de l'écriture de soi qui perdure encore aujourd'hui[11].

De fait, actuellement, alors que prime encore la lecture foucaldienne des anciens, comme elle en est venue à constituer le paradigme même à l'aune duquel est pensée l'écriture de soi dans le cadre de la littérature moderne[12], où, apparemment, le « disparate » même de cette littérature est domestiqué par « une pratique de l'écriture de soi [qui] demeure, comme le rappelle Foucault, une pratique réglée, [dont] la contrainte maintient ainsi la subjectivation[13]», aujourd'hui encore, donc, l'écriture de soi demeure, dans le sillage de l'Antiquité, appréhendée comme une modalité de l'intentionalité auctoriale, qui entend, instituer, fonder l'unité du sujet volontaire, écrivant[14]. Or, voilà que ce paradigme, bien que clairement prévalent dans le champ, semble de moins en moins solide, c'est-à-dire de moins en moins équipé pour faire face à la singularité du développement de l'écriture de soi depuis la modernité.

À ce titre d'ailleurs, malgré la gloire de la perspective foucaldienne dans l'évolution théorique du champ, il apparaît nécessaire de reconnaître et de penser le fait que la lecture, chez Foucault, de ce qui en vient, sous sa plume, à constituer

---

[5] M. Foucault, « L'écriture de soi » *op. cit.*, p. 1238.
[6] M. Foucault cité par Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 327.
[7] « Par le jeu des lectures choisies et de l'écriture assimilatrice, on doit pouvoir se former une identité. » (M. Foucault, « L'écriture de soi », *op. cit.*, p. 1242.)
[8] *Ibid.*, p. 1235.
[9] *Ibid.*, p. 1240.
[10] *Ibid.*, p. 1237.
[11] Voir, notamment, I. Galichon, *Le récit de soi : Une pratique éthique d'émancipation*, Paris, L'Harmattan, 2017.
[12] F. Dumont, « Présentation », in *Études littéraires*, vol. 48 (2019), nº1-2, p. 8.
[13] I. Galichon, « L'éthopoïétique de l'écriture de soi », in *Phantasia*, vol. 8 (2019), p. 24.
[14] P. Fleury, « Les discours pour soi et sur soi dans l'Antiquité : les pratiques de l'intime dans les *Pensées* et les lettres de Marc Aurèle et chez quelques prédécesseurs », in *Études littéraires*, vol. 48 (2019), nº1-2, p. 19 et 29.

l'écriture de soi, fait ou, plutôt, a fait débat. En effet, la confrontation qui l'opposa à l'historien de la philosophie Pierre Hadot est bien documentée et constitue un point sur lequel il importe de se pencher. Et pour cause, la lecture foucaldienne des textes anciens est animée par un parti pris esthétique en vertu duquel, affirme Hadot, est présupposée ou, tout bonnement, mal placée, mal comprise la notion de soi. En effet, Hadot – qui préféra au paradigme *esthétique* de Foucault et à sa vision de l'écriture de soi en tant que *formation* de soi, une *éthique* de l'être, en vertu de laquelle l'écriture jouerait plutôt le rôle d'une *redisposition* de l'individu dans l'ordre de l'universel – reprocha à Foucault une vision du soi dite « moderne », qui ne cadrerait pas avec l'appréhension et les « exercices spirituels » des Anciens – « qu'il préfère appeler des "techniques de soi ", [car] […] précisément beaucoup trop centrée sur le "soi", ou, du moins, sur une certaine conception du soi[15] ».

> « Je crains un peu qu'en centrant trop exclusivement son interprétation sur la culture de soi, sur le souci de soi, sur la conversion vers soi, et, d'une manière générale, en définissant son modèle éthique comme une esthétique de l'existence, M. Foucault ne propose une culture du soi trop purement esthétique, c'est-à-dire, je le crains, une nouvelle forme de dandysme, version fin du XX^e^ siècle »[16].

Pour la bonne raison que, chez les Anciens, « il ne s'agit pas de se forger une identité spirituelle en écrivant, mais de se libérer de son individualité, pour s'élever à l'universalité. Il est donc inexact de parler d'« écriture de soi » ; non seulement on ne s'écrit pas soi-même, mais l'écriture ne constitue pas le soi : comme les autres exercices spirituels, elle fait changer le moi de niveau, elle l'universalise. Le miracle de cet exercice, pratiqué dans la solitude, c'est qu'il permet d'accéder à l'universalité de la raison dans le temps et dans l'espace »[17].

Que les présupposés de Foucault ou simplement la façon dont il en vient à étudier la question du soi et de son écriture trahissent, selon Hadot, le déplacement de considérations issues d'un *épistèmê* moderne et contemporain[18] sur le terrain de la pensée et de la vie des anciens, cela est à première vue une question pour les spécialistes de l'époque classique et les historiens de la philosophie. Et c'est largement le cas. Toutefois, au croisement de cette institution de « l'écriture de soi », qu'encadre la lecture foucaldienne, et de la réponse d'Hadot, qui vit là l'appréhension « moderne » d'un soi pris comme fin et, donc, comme objet d'une vision trop esthétique eu égard à la philosophie de l'époque, au croisement de ces deux axes émerge effectivement un problème qui, bien qu'il constitue apparemment un pas de côté, touche pourtant directement à la possibilité

---

[15] P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op*. cit.*, p. 324.
[16] *Ibid.*, p. 331.
[17] *Ibid.*, p. 329-330.
[18] *Ibid.* p. 325.

d'interroger une compréhension de l'écriture de soi aujourd'hui, autrement prise dans la toile des présupposés de l'histoire des idées. Ou, dans les mots de Foucault lui-même, prise dans la toile où sont « mainten[us] les privilèges de l'auteur sous la sauvegarde de l'a priori[19] ».

Prenons au sérieux la tangente qui se dessine pourtant ici comme une marque secondaire : la conception de Foucault sur l'écriture de soi à l'Antiquité serait sous l'influence d'une vision informée par la modernité et la contemporanéité. Car, si le débat sur la validité d'une vision de l'écriture de soi dans le cadre spécifique de l'époque classique ne concerne pas ce que je problématise ici, l'idée d'une notion de soi inscrite dans la pratique de l'écriture et informée par l'expérience de la modernité, elle, touche véritablement au problème d'une réflexion sur l'écriture de soi moderne qui m'intéresse. Or, voilà, même cette apparente influence de la modernité sur la vision de Foucault (visible de l'écriture de « L'Écriture de soi » au dernier textes, basés sur la lecture, notamment, de Marc Aurèle, Sénèque, hupomnêmata, etc.). me semble incohérente avec l'écriture de soi telle qu'elle se présente, justement, dans les carnets de l'époque qui va progressivement de la modernité à la contemporanéité, où persiste d'autant plus fortement l'écart de fond avec la manière dont l'écriture de soi est étudiée et théorisée dans le domaine littéraire et philosophique de l'Antiquité, en tant qu'exercice ascétique où l'écriture coïncide avec un effort de constitution et de consolidation.

Les présupposés d'un tel rapprochement rejouent une violence répétée et forcée sur une écriture qui affirme pourtant clairement sa perte de foi vis-à-vis de ce paradigme :

> "Of the millions, I, too, was potentially everything at birth. I, too, was stunted, narrowed, warped, by my environment, my outcroppings of heredity. I, too, will find a set of beliefs, of standards to live by, yet the very satisfaction of finding them will be marred by the fact that I have reached the ultimate in shallow, two-dimensional living – a set of values"[20].

Dès les premières pages de ces carnets de jeunesse, voilà effectivement que l'écrivaine américaine Sylvia Plath écrit clairement voir comme une réduction de l'expérience d'un soi qui se dit essentiellement marqué par une tension, par une étrangeté interne et fragmentaire (« torn between I know not what within me[21] »), le fait de s'assigner un système de valeurs. Un système dont l'imposition dévoie de ce fait et *dès* ce fait l'exploration d'une expérience qu'elle ressent justement comme problématique, tendue, potentielle, bref, comme irréductible au dessein de résolution qu'impose une telle pratique de la règle. Dont l'utilité, car, ne nous leurrons pas, c'est de cela qu'il s'agit, est de trouver un socle, une oasis, une pierre

[19] M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *op. cit.*, p. 824.
[20] S. Plath, *The Unabridged Journals of Sylvia Plath*, New York, Anchor Books, 2000, p. 31.
[21] *Ibid.* p. 30.

de touche où il serait possible de revenir, afin de « se trouver » et, se faisant, de se rassurer de l'évidence d'une chose comme « soi », qui ne l'est pas et est loin de l'être.

En porte-à-faux par rapport au paradigme foucaldien de l'écriture de soi, qui détermine encore largement le champ d'études, et selon lequel l'écriture servirait de structure à la constitution de l'identité spirituelle d'un soi qui préexisterait ainsi à l'écriture dont il use pour y arriver, comme un outil à la formation de soi[22], je m'inscris dans une lecture immanente des carnets de la modernité littéraire et, plus précisément, aujourd'hui, d'Antonin Artaud, afin de penser la singularité d'une pratique devenue véritablement exemplaire de la modernité littéraire.

En effet, comme l'envers de cette conception de l'inscription, qui a pour but de « faire de la recollection du logos fragmentaire et transmis par l'enseignement, l'écoute ou la lecture un moyen pour l'établissement d'un rapport de soi à soi aussi adéquat et achevé que possible », l'image qui émerge comme la face brouillonne de cette activité policée de « constitution de soi » montre deux choses : d'une, que sa nature assurée, encadrée, constituée, est l'œuvre d'un temps second ; celle, au fond, d'un après-coup. De deux, que cette idée du soi comme entité qui écrit afin de persister dans une constitution appréhendée comme œuvre de vie et d'écriture, que cette idée présuppose en fait l'existence d'un soi qui déterminerait d'emblée l'écriture. Voilà d'ailleurs pourquoi, au terme de « soi », qu'impose d'une certaine façon la gloire de la formule devenue courante « écriture de soi », il importe aujourd'hui de revenir, afin de repenser les modalités d'un rapport entre écriture et subjectivité sinon miné par cette façon dangereusement évidente que nous avons d'en traiter, qui reconduit la conception d'une entité consciente, volontaire et maîtresse de l'écriture qu'elle mettrait à son service.

Car les carnets d'écrivain et d'écrivaines modernes sanctionnent la fin d'un paradigme et, du fait même, les limites conceptuelles d'une vision qui poserait l'écriture et son potentiel de transformation ou de conversion spirituelle comme un outil au service d'un soi présupposé, qui tendrait grâce à elle vers sa finalité. Depuis leur variété langagière, discursive, thématique et, surtout, médiatique, les carnets de la modernité littéraire, à la fois comme annonce et réalisation, plus tard, de l'ère multimédiatique – notamment à travers les technologies du numériques – émergent comme autant de déflagrations ou de coups portés à cette manière d'appréhender le rapport de l'humain à l'écriture. Voit-on, comme l'une des rares évidences des carnets d'auteurs comme Antonin Artaud ou Sylvia Plath, ce n'est pas le soi présupposé qui écrit, afin de se constituer, c'est plutôt l'écriture, l'inscription, qui, mise à l'avant-plan, le montre tel qu'il n'est pas l'entité assurée que présuppose désormais traditionnellement le fait de parler d'« écriture de soi », mais plutôt l'ensemble mouvant de ces manifestations écrites, dans le sillage desquelles il s'inscrit.

---

[22] R. Devitt, « Foucault and Literature : Finitude, Feigning, Fabulation », Thèse, University of Waterloo, 2014, p. *iii*.

Pourtant, dès le moment où notre vision se détache d'une telle appréhension du rapport volontaire à l'écriture, selon laquelle l'écriture serait simplement un outil au service d'un soi présupposé, préexistant et, grâce à elle, en voie vers la consolidation d'un sujet réglé sur les préceptes esthétiques et/ou éthiques de quelque philosophie, il devient possible de voir la nouveauté d'un tout autre rapport à soi. Un rapport, lorsqu'on se penche sur les carnets de la modernité, qui appréhende le soi non comme le préfixe d'une évidence et d'un projet en voie de constitution, ou, pour parler en termes auctoriaux, d'une hétérodoxie subjective qui se dirige vers l'unité par le truchement d'un point de mire conceptuel, mais comme le lieu même de son éclatement dans une problématisation sans appel de ce qui se présente autrement formaté par une « existence pré-inventée ».

À nouveau, donc, la conscience de soi, en tant que produit formaté par une pensée qui le pré-suppose, se profile ici comme conscience d'un exil interne. La conscience d'être *soi* non pas en tant que produit, mais en tant que problème même de ce décalage au sein de la violence intrinsèque de ce « qui n'est pas la connaissance, mais une douleur placée au lieu d'échapper[23] », dont Artaud, justement, écrit qu'« elle est en soi-même sans moi, la même sans moi, la même sans soi[24] ».

Voit-on, lorsque l'on se penche sur les différentes manifestations de la plume de ces écrivains exemplaires d'un tel changement de paradigme, le soi n'est pas en voie de constitution à travers l'exercice ascétique de l'écriture, mais *constitue lui-même*, entièrement, un problème qui reste tel devant les impératifs de l'histoire des idées :

> « J'étais la question. Étrangeté du destin de la question : chercher, poursuivre les réponses qui la calment, qui l'annulent. Ce qui l'anime, la lève, lui donne envie de se poser, c'est l'impression que l'autre est là, si proche, existe, si loin, qu'il y a, quelque part, au monde, une fois passée la porte, la face qui promet, la réponse pour laquelle on continue à se mouvoir, à cause de laquelle on ne peut se reposer, pour l'amour de laquelle on se retient de renoncer, de se laisser aller ; à mourir. Quel malheur pourtant, s'il arrivait à la question de rencontre *sa* réponse ! Sa fin ! »[25]

Paradigmatique d'une vision drastiquement distincte de l'épistémè et des auteurs étudiés par Hadot et par Foucault, dont la pratique scripturale était vouée à quelque finalité éthique et/ou esthétique de l'être, la pensée ici véhiculée par cette réflexion sur le rapport entre le problème de soi et l'écriture témoigne d'une

---

[23] A. Artaud, *Œuvres complètes XVII, Cahiers de Rodez : juillet-août 1945*, Paris, Gallimard, 1982, p. 123.
[24] *Ibid.*, p. 47.
[25] H. Cixous, *Entre l'écriture,* Paris, Éditions des femmes-Antoinette Fouque, 1986, p. 9-10.

conscience que la radicalité délimite comme une pierre de touche de la réflexion sur l'écriture de soi depuis la modernité. Être la question. Le soi en question. *Soi en tant que question*, écrit ici Hélène Cixous. C'est-à-dire, soi en tant que cela reste un problème, une problématique, une question inscrite sous la forme du point d'interrogation que dessine l'écriture du carnet, bref, la source d'une pensée qu'il impose précisément d'appréhender hors du paradigme d'une pensée de la résolution, voilà ce dont il est question ici : l'exercice de re-penser l'écriture de soi en tant qu'exercice spirituel qui, au-delà des présupposés et de leurs facilités, subvertit le sens traditionnel d'« exercice spirituel[26] » et en vient se faisant à désigner la problématisation même de l'écriture de soi en tant que pratique de virtualisation d'un soi que le texte ne saurait encadrer.

*

Ici, en fait, refait surface comme un ami longtemps oublié la conception de l'auteur que développait Foucault dans « Qu'est-ce qu'un auteur ? » et, surtout, l'esquisse du mouvement de fond qu'un tel concept entendait, entend encadrer – qu'on retrouve ici et là dans Le tout dernier philosophique : « De là aussi le fait qu'une analyse qui prend l'auteur d'une œuvre pour autre chose qu'un pur et simple nom aura [la] chance de parler de tout ce qu'on voudra – sauf de littérature[27]. »

Ici, c'est fort de la conscience du rôle autoritaire et limitant de ce concept légal, juridique, idéologique dont Foucault disait qu'il « rend possible une limitation de la prolifération cancérisante, dangereuse des significations dans un monde où l'on est économe non seulement de ses ressources et richesses, mais de ses propres discours et de leurs significations » ; donc, c'est fort de cette conscience de l'assignation à résidence du sens que circonscrit le concept auctorial que demeure largement ouverte la signification d'être « auteur », qui concerne directement le problème du soi, justement, dans l'écriture de soi comme pratique littéraire.

Le paradoxe, on l'aura compris, est que, depuis la fin du XXe siècle, « l'effacement de l'auteur est devenu, pour la critique, un thème désormais quotidien[28] », mais que dans le cadre de l'écriture de soi, le soi demeure appréhendé tel l'impensé de l'auteur que Foucault, au côté de Barthes, puis de Derrida, notamment, avait révéler comme le pantin d'une compréhension justement factice du mouvement latent à l'œuvre dans l'acte d'écriture. Dans les mots de Foucault, encore, si « tout cela est connu […] et [qu']il y a beau temps que la critique et la philosophie ont pris acte de cette disparition ou de cette mort de l'auteur. Je ne suis pas sûr, cependant, qu'on ait tiré rigoureusement toutes les conséquences requises par ce constat, ni qu'on ait pris avec exactitude la mesure de l'événement.

[26] *Ibid.*, p. 34.
[27] M. Foucault, *Le discours philosophique*, Seuil/Gallimard, Paris, 2023, p. 26.
[28] M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *op. cit.*, p. 817.

Plus précisément, il me semble qu'un certain nombre de notions qui sont aujourd'hui destinées à se substituer au privilège de l'auteur le bloquent, en fait, et esquivent ce qui devrait être dégagé »[29].

L'une de ces notions concerne le soi. Un soi qu'annonçait pourtant Foucault au moment où il parlait du moderne, du contemporain dans cet essai dont l'actualité demeure. Foucault affirmait, à propos du sujet de l'écriture :

> « […] il n'y va pas de la manifestation ou de l'exaltation du geste d'écrire ; il ne s'agit pas de l'épinglage d'un sujet dans un langage ; il est question de l'ouverture d'un espace où le sujet écrivant ne cesse de disparaître »[30].

Un soi, donc, qui depuis la modernité littéraire, ne se présente pas comme l'objet, comme le projet d'une écriture volontaire, positivement dirigée par l'élection de quelques vertus, mais, disais-je, comme l'ensemble mouvant de ces manifestations, dans le sillage desquelles il s'inscrit. Un soi dont l'étude, en ce sens, implique une suspension des modalités traditionnelles d'étude du sujet en tant que lieu de cohérence et d'explication d'écritures qui deviennent grâce à lui « œuvre ».

Le cas des carnets d'Artaud, en ce sens, se profilent comme une métaphore d'une époque et d'un problème. De Rodez à Ivry, les centaines, sinon les milliers de pages qui constituent les carnets d'internement d'Antonin Artaud se profilent, dans l'histoire des écritures de soi, comme un monolithe étrange, dont la forme, dont le propos – car il n'est pas question ici de la séparer – dérange, perturbe, déroute complètement une réflexion traditionnelle sur le soi fomentant apparemment les modalités de son existence au fil d'une écriture volontaire, utilitaire, dirigée. S'il est ainsi tentant d'encadrer ces illicites entrées en les assignant à la simple résidence des fous, c'est-à-dire, comme c'est trop souvent le cas, à la gratuité idiosyncrasique d'un soliloque génial, dit-on, mais qu'il sied néanmoins de remercier poliment, de peur qu'il ne contamine la pensée de soi, je propose de penser les carnets d'Artaud *comme ceux d'un autre*. C'est-à-dire non comme la pure incarnation de la folie d'un exilé du monde des normaux, mais, véritablement, comme leur prochain, dont l'écriture est révélatrice du rapport entre soi et écriture qui touche largement l'époque contemporaine et la littérature depuis la modernité.

Ce prochain, donc, je l'envisage comme un écrivain dont l'étrangeté textuelle, par la force du contraste qu'elle marque largement par rapport au discours hérité des travaux de Foucault, donne à voir la nature fondamentalement problématique de ce que nous désignons trop facilement, trop fragilement comme « l'écriture *de soi* ». En bref, la production d'un éclaireur dont l'obscurité première, par son refus des catégories et des présupposés traditionnellement véhiculés par le discours (quant à l'identité, l'œuvre, l'auteur, l'origine, le corps, etc.), révèle paradoxalement la nature mouvante, complexe, problématique d'une subjectivité

---

[29] *Ibid.* p. 821.
[30] *Ibid.*

qui est entièrement enchevêtrée avec la lettre ou, plus précisément, avec l'acte d'inscription qui la lie à l'existence, au monde et qui, de ce fait, impose que nous repensions la vision constitutive, esthétisante, positive que nous nous faisons de l'écriture et du soi qu'elle façonnerait telle « une œuvre d'art[31] », c'est-à-dire, selon l'épistèmê des anciens qu'étudiait ultimement Foucault : telle la « forme d'un art de l'existence », ou encore, « d'une technique de vie »

L'expérience de la limite de l'application de l'épistémè classique et préclassique étudié par Foucault au champ de la littérature moderne coïncide avec la manière dont ses textes, notamment, ceux d'Artaud, résistent à un certain exercice et, du même coup, à une certaine vision de l'explication, de la justification de texte selon des présupposés qui sont eux-mêmes ancrés dans une logique du sens qui présuppose l'œuvre et une certaine vision de l'auteur depuis longtemps troublé par Foucault. Car, sur le texte d'Artaud, bute l'explication du texte, soit la transformation du corps d'Artaud, « qui a / travaillé / péniblement / à susciter / à composer / à instituer / à condenser / à établir / à ramasser / des forces diverses / dont aucune ne / concourt à un / ensemble / ou général / ou particulier[32] » ; soit, la transformation, donc, du corps fou et sans organe d'Artaud en organisme fonctionnel, c'est-à-dire en machine productrice d'un sens sur lequel il devient ensuite possible de capitaliser au sein d'une conception herméneutique et capitaliste du sujet et productive, subjectivante de son écriture de soi.

Cette vision de l'écriture d'Artaud en tant qu'elle « serait la manifestation d'une pratique discursive excédentaire, ne pouvant ainsi faire l'objet d'une réappropriation à l'intérieur des catégories du sens[33] », j'en traite parce qu'elle est intrinsèquement liée à la notion de soi telle qu'elle se trouve problématisée chez Artaud, dans ces carnets. Qu'est-ce à dire ?

Il y avait l'idée, qui émergea de la lecture des textes des Anciens, apparemment truffés de fautes logiques, d'incohérences, bref, d'erreurs qui seraient autant de signes d'une époque intellectuellement démunie logiquement par rapport à celle de son lecteur contemporain[34], il y avait l'idée, donc, que ces fautes n'en étaient pas véritablement. Il s'agissait plutôt, nous l'avons compris plus tardivement, notamment grâce aux travaux d'Hadot, des traces d'un travail en train de se faire en vue d'un exercice spirituel de constitution de soi. Idée que reprend précisément Foucault, dans l'effort de saisie de rôle classificatoire de la notion auctorial : « L'auteur, c'est également le principe d'une certaine unité d'écriture – toutes les

---

[31] M. Foucault, « Une esthétique de l'existence », in *Dits et écrits, II*, Paris, Gallimard, 2017, p. 1550.

[32] A. Artaud, *Cahiers d'Ivry, I, Février 1947-mars1948*, Paris, Gallimard, 2011, p. 230.

[33] S. Harel, *Vies et morts d'Antonin Artaud. Le séjour à Rodez*, Longueuil, Le Préambule, 1990, p. 25.

[34] Voir les travaux de P. Hadot, notamment ceux qui composent *Exercices spirituels et philosophique antique*, Paris, Albin Michel, 2022.

différences devant être réduite au moins par les principes de l'évolution, de la maturation ou de l'influence[35]. »

Or, chez Artaud, face à Artaud, qui se présente comme un morceau indigérable pour la tradition de l'écriture de soi et l'économie auctoriale qu'elle présuppose, tombe cette conception téléologique, cette présupposition, ce dessein de fond qui entend récupérer l'incohérent, en vertu duquel ce qui échappe au sens en serait simplement la forme balbutiante, tendant ultimement vers la réalisation en bonne et due forme d'un sujet performant sa propre présupposition comme maître de soi. Chez Artaud, cette incohérence qui se manifeste ici à travers la présence étrange du rapport à l'extérieur met en déroute, fait achopper le mécanisme de subjectivation, au même titre que l'établissement du sens. Ici, l'impossibilité de dire sur son texte ceci ou cela une fois pour toutes pointe vers un problème d'ordre épistémologique, qui pointe au même moment vers un problème ontologique : ce que veut dire être un soi, être l'auteur de l'écriture que l'on dit « de soi », quand son écriture échappe à ce point au régime de la signification, de la connaissance, de l'identité ? Et si ce qui est écrit ne peut être attitré, organisé autour d'un socle fixe, c'est-à-dire, selon la fonction auctoriale développée par le droit et l'histoire littéraire[36], rangé selon ce « principe d'une certaine unité d'écriture[37] » , afin d'encadrer la folie, soit, ici, le pullulement du texte et de la définition de soi qu'il dessine ?

Ce qu'on voit chez Artaud – et je pense que c'est largement une métaphore de la modernité –, c'est la mise en acte du soupçon contre lequel protège l'institution du concept d'auteur, c'est la résurgence, à même l'écriture de soi, de ce que Foucault a pressenti, en-deçà du mode d'encadrement de l'institution juridique et herméneutique, comme le mouvement fou, subversif, anti-directionnel d'une écriture première et non secondairement vouée à la volonté positive d'un sujet en devenir par la praxis de l'inscription. Ce qu'on voit chez Artaud, c'est que le soi ne préexiste pas à l'écriture, mais qu'il est le point de fuite, im-possible, d'une écriture, d'une inscription qui ne guide pas, qui ne sert pas à l'instituer, à former quelque identité, mais qui le devance. Une écriture qui, depuis les débuts de l'expérience consciente de l'humain dans le monde, est toujours déjà-là[38], sous une forme ou une autre, comme le monde matériel, ou non pas *comme*, d'ailleurs, mais *qui est* au fond le monde matériel, dont les choses, « sans [le langage] ne / seraient pas[39] », qui toujours et sans fin déjoue le sujet classique théorisé par Foucault, qui présuppose un monde à sa mesure comme à celle de l'herméneutique fondée d'après ces mêmes mesures : les siennes.

---

[35] M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *op. cit.*, p. 830.
[36] *Ibid.*, p. 839.
[37] *Ibid.*, p. 830.
[38] T. Cochran, *Les traces de l'humain dans le monde. La continuité de l'esprit*, coll. « Pour Comprendre », Paris, L'Harmattan, 2022, p. 27.
[39] A. Artaud, *Cahiers d'Ivry, I, op. cit.*, p. 234.

« [J]e ne suis pas un homme du / dedans enfoui / qui arrive peu à peu / au jour, je suis l homme / du dehors / qui change, se perfectionne / et progresse tous les jours[40] ». Artaud reprend la rhétorique des Anciens, d'une direction de l'être dans un perfectionnement éthique et/ou esthétique de l'exercice en en la retournant contre elle-même, dans l'optique d'un éclatement, d'un décentrement de tout principe d'unité, d'identité, de direction, de *telos*. En effet, ce perfectionnement, ici de l'ordre chaotique, de la déflagration, du démembrement ou de ce qu'Artaud nomme la « cruauté » ou « l'horreur[41] », est de l'ordre d'une transformation en défaveur du soi, de l'être et en faveur du corps, c'est-à-dire de la matérialité même d'une chair que partage le monde, le corps, la lettre, de façon immanente. « Ce qui est moi, écrit-il, c'est la certitude atomique profonde[42] », mue, à l'instar du monde ou, plutôt, *en tant que* monde, par ses « forces […] irremplaçables, indestructibles, inaliénables [:] la nature extérieure en est faite, mon corps en est tout entier composé[43] ».

Aussi bien le corps d'Artaud que son écriture, que le monde, apparaissent fait de la même matière, de l'atome, c'est-à-dire de l'indivis, de l'in-coupé, d'une matière omniprésente, immanente et sans à-côté. La notion de cruauté, d'atomique, chez Artaud – où s'entend précisément l'atomique de la déflagration de toute limite identitaire –, constitue le contre-pied d'une vision esthétique et/ou éthique d'une existence encadrée par la fonction auctoriale. Le soi n'est pas en train de se constituer par l'écriture, mais de se défaire des présupposés, des mesures velléitaires de l'humain, à travers une écriture qui, des mêmes atomes que lui, fait partie du monde et des choses. Elle n'est pas son à-côté, sa prothèse, son outil, simplement mis au service du sujet en devenir. Elle est le monde. Elle est toujours déjà et déjà plus que le sujet, le soi qu'on essaie de lui attribuer. Et l'écriture d'Artaud, qui n'est pas méticuleuse, qui ne sélectionne pas certains mots d'ordre à l'instar de Plath, mais qui s'écrit, dans l'instant répété, plutôt que dans le temps chronologique du devenir, qui constituerait l'arrière-plan contre lequel les incohérences sauraient être mesurées et ultimement effacées, l'écriture d'Artaud est la logorrhée d'un monde de l'immanence, d'où est justement évacuée la vision d'un soi simplement conçu comme point de mire d'une existence adéquate, soit logique, systématisable, signifiante, capitalisable.

Ainsi, conclut celui qui ne croit pas, lui, à la conclusion : « donc je n'ai même / pas à redresser / les coups ou des / imbéciles se précipitèrent / pour remplacer le / texte par autre chose / où je me décidai / à marteler un corps / opaque / sans tentation / mais qui n'avait plus / à chercher le / rassasiement[44] ». Au fameux « faire de sa vie une œuvre d'art » de Foucault, la modernité littéraire, à travers les

[40] *Ibid.*, p. 228.
[41] *Ibid.*, p. 230.
[42] *Ibid.*
[43] *Ibid.*
[44] *Ibid.*, p. 228.

carnets d'Artaud en guise de métonymie, oppose une œuvre opaque par définition. C'est-à-dire un monolithe dont le statut d'œuvre dépend structurellement de cette opacité même qui rend vaines les velléités d'abstraction du dit du dire, du sens de l'écriture elle-même, de l'auteur des écritures de soi.

Artaud se met en travers d'un simple plaquage, d'une simple explication du soi moderne sur la compréhension d'une époque radicalement autre, comme s'il affirmait : certes, qu'on fasse de la vie une œuvre d'art ! Mais cela, entendez-le, impose d'abdiquer devant le dessein d'y reconnaître autre chose qu'une appartenance immanente au monde, à l'existence, c'est-à-dire à un rapport au monde et au temps qui nous englobe, dont nous faisons partie et qui, comme tel, rend impossible l'abstraction d'une signification tenue en dehors de la matérialité même de l'écriture. Donc, faites, faisons de notre vie une œuvre d'art, car cela implique l'atomisation même de l'idée de l'écriture de soi en tant que processus d'établissement de l'idée traditionnelle de « soi ». Car l'écriture, c'est-à-dire, au fond, la matérialité, l'humain, le monde, bref, l'atome, car écrire, donc, c'est faire l'expérience répétée de l'oxymore que constitue la formule « écriture de soi ». L'écriture n'appartient pas. L'écriture ne reconnaît pas. L'écriture n'est pas la mise en acte d'une correspondance. L'écriture, qui répète dans l'in-finie variation que constituent les carnets – où se joue inlassablement l'expérience de ce maintenant dont Foucault, dans son tout dernier Discours philosophique, dira qu'il s'oppose au scientifique – , c'est l'appréhension du fait que soi n'est pas le projet esthétique d'un auteur dont il disait qu'il n'était souterrainement « ni le producteur ni l'inventeur » de l'écriture, mais, dis-je, l'être-affecté de ce qui ne se reconnaît pas dans l'écriture ; de ce qui vit dans ce problème que signale l'opacité de l'œuvre qui coïncide avec l'impossibilité de cette « reconnaissance terminale de soi à soi[45] » qui agit tel un fantasme sur l'effort de cohérence véhiculé par la fonction auctoriale.

Les carnets, c'est un peu comme le chat de Schrödinger. On ne sait jamais le fin mot de l'histoire – car c'est sans fin, justement. Mais on sait que pendant, c'est une superposition de l'im-personnel, du monde et du singulier, de la vie et de la mort. C'est l'inscription quotidienne de ce problème, qui ne s'exerce à rien, sinon à être affecté. En effet, puisque c'est le lieu même d'une existence en cours, en transformation, d'un être affecté dans son rapport au monde et à l'écrit, indistinctement, l'écriture de soi, la tenue du carnet où *je*, dans mon état actuel de pensée, est toujours en changement, en train de mourir, l'écriture de soi, donc, que je pense ici dans le parallèle de l'expérience de pensée du chat de Schrödinger, dont le récit permet de concevoir, dans l'instant d'un même présent, la superposition de vie et de mort d'un chat placé dans boîte dotée d'un dispositif mortel, actionné dans l'éventuelle désintégration d'un atome qui provoquera, conséquemment, la mort de l'animal. En effet, si Artaud ne verse pas dans la physique quantique, ce qui se joue, pour l'élaboration de la pensée sur l'écriture de soi au cœur de ses carnets

[45] M. Foucault, *Le discours philosophique*, *op. cit.*, p. 36.

peut pourtant être éclairé par ce rapprochement. Car ce rapprochement permet de voir, de saisir, ne serait-ce que d'une manière intuitive le sens du problème de soi, de la virtualité d'un soi dont l'existence même, à l'instar du chat, est de toujours être et en vie et mort dans l'écriture quotidienne, changeante, mouvante de ses carnets.

Qu'est-ce à dire ? Que quand bien même peut-on envisager la fonte des frontières identitaires dans l'expérience de l'immanence du monde, un mouvement, une différence, un écart demeure toujours en jeu dans l'acte de l'écriture de soi qui, à l'instar de celle d'Artaud, impose d'appréhender le « soi » ni comme le maître, ni comme le projet fantasmé de l'écriture, mais, plutôt, comme ce que rend visible le fait de considérer, comme le fait Foucault, ce qui se joue dans le rapport à l'écriture avant que le concept d'auteur ne l'encadre. Soit, comme l'instant vertical dans lequel l'écrivant, grâce à l'opacité d'une écriture qui ne brigue aucun contenu donné d'avance, se reconnaît, comme dans l'instant de sa mort, par l'émergence d'une pensée non assimilée où *je* me reconnais dans la mesure différentielle où *je* suis capable de me lire par le contraste du vouloir et de la page : c'est-à-dire d'entendre, de lire ce que je n'avais pas voulu ou compris écrire à l'avance.

Le soi, en ce sens, c'est où l'on devient opaque à soi-même. Le soi n'est pas quelque chose que l'on est, à savoir une identité. C'est plutôt le moment du dessaisissement identitaire[46], où on est affecté par l'écriture d'une chose que l'on a certes écrite, mais qui, nous faisant penser en dehors du pré-pensé, nous montre tel que nous nous reconnaissons plus dans le schéma de l'identité intrinsèque de l'écrit, soit de la reconnaissance transparente de ce qu'on est, était, sera, mais, par l'écran et le retour sur soi que permet cet éclair différentiel, dans l'étrangeté d'un être-œuvre-à-soi, c'est-à-dire, face à la bizarrerie de l'écriture, d'un devenir lecteur même d'une écriture qu'Artaud révèle comme n'étant pas *à soi* : une écriture qui témoigne du fait que l'on n'a pas voulu dire, écrire cela, mais que malgré, cela, et *justement pour cela*, peut-être, l'on apparaît comme *soi* en tant que l'on est le produit d'une écriture dans la différence qu'elle signe avec le dessein clair, directif, directionnel, légalisant, bref, identitaire de l'identité. L'opacité des carnets d'Artaud est la marque même de la perte de cette transparence de l'identité fantasmée de ce soi que présuppose traditionnellement la pensée dans l'après-coup d'un Foucault dont on semble avoir trop rapidement oublié, d'une part, que son « Sur l'écriture de soi » relève de lectures antiques, d'autre part, que sa réflexion sur l'auteur, impose de remettre en cause la facilité avec laquelle l'on a fait de ses textes tardif les faire-valoir théorique d'une écriture de soi comme l'écriture positive d'un devenir clair, économique, c'est-à-dire fidèle à l'idée que l'on se fait de notre manière d'être.

*

[46] S. Harel, *op. cit.*, p. 9.

BIBLIOGRAPHIE

ARTAUD, Antonin, *Œuvres complètes XVII, Cahiers de Rodez : juillet-août 1945*, Paris, Gallimard, 1982.

——, *Cahiers d'Ivry, I, Février 1947-mars1948*, Paris, Gallimard, 2011.

CIXOUS, Hélène, *Entre l'écriture,* Paris, Éditions des femmes-Antoinette Fouque, 1986.

COCHRAN, Terry, *Les traces de l'humain dans le monde. La continuité de l'esprit*, coll. « Pour Comprendre », Paris, L'Harmattan, 2022.

DEVITT, Ryan, *Foucault and Literature : Finitude, Feigning, Fabulation*, Thèse de doctorat, University of Waterloo, 2014.

DUMONT, François (dir.), « Le carnet pour lui-même », in *Études littéraires*, vol. 48 (2019), n°1-2, pp. 7-190.

FLEURY, Pascale, « Les discours pour soi et sur soi dans l'Antiquité : les pratiques de l'intime dans les *Pensées* et les lettres de Marc Aurèle et chez quelques prédécesseurs », in *Études littéraires*, vol. 48 (2019), n°. 1-2, pp. 19-32.

FOUCAULT, Michel, *Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001.

——, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2008.

——, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Paris, Vrin, 2013.

——, *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, Paris, Vrin, 2015.

——, *Discours et vérité, précédé de La parrêsia*, Paris, Vrin, 2016.

——, *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto (1982)*, Paris, Vrin, 2017.

——, « L'herméneutique du sujet », in *Dits et écrits, II (1976-1988)*, Paris, Gallimard, 2017, pp. 1172-1184.

——, « L'écriture de soi », in *Dits et écrits, II (1976-1988)*, Paris, Gallimard, 2017, pp. 1234-1249.

——, « Une esthétique de l'existence », in *Dits et écrits, II (1976-1988)*, Paris, Gallimard, 2017, pp. 1549-1553.

——, *Le discours philosophique*, Seuil/Gallimard, Paris, 2023,

GALICHON, Isabelle, *Le récit de soi : une pratique éthique d'émancipation*, Paris, L'Harmattan, 2017.

——, « L'éthopoïétique de l'écriture de soi », in *Phantasia*, vol. 8 (2019), p. 24.

HADOT, Pierre, *Les exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.

HAREL, Simon, *Vies et morts d'Antonin Artaud. Le séjour à Rodez*, Longueuil, Le Préambule, 1990.

PLATH, Sylvia, *The Unabridged Journals of Sylvia Plath*, New York, Anchor Books, 2000.

Foucault et Blanchot
L'écho d'une relation impersonnelle

Salatyiel Zue Abaa (Université Picardie-Jules Verne)

> «... La boîte sonore, l'espace vacant face à la scène: absence d'aucun, où s'écarte l'assistance et que ne franchit le personnage »... « Qu'un critique se poste devant la scène béante! » (Mallarmé)

L'impersonnel détermine la pensée de Maurice Blanchot et Michel Foucault. Il annonce l'illusion du langage : la disparition du sujet puis, sa réapparition sous une forme subjective que Foucault appelle la "pensée du dehors". S'y formule, la volonté d'interrompre la société disciplinaire, par le biais d'un sujet, qui porte en lui-même une force transcendante au fondement d'un principe de "non-savoir" et de "non-pouvoir". C'est en se doublant au sein de sa propre immanence, que l'être impersonnel manifeste une négation de l'autorité souveraine. Il se dégage du "je parle" réglementaire, pour appartenir au seul mouvement de la pensée où la littérature conduit à des espaces dits *hétérotopiques* (Foucault). Nous voilà face au problème blanchotien de l'infini, devant l'énigme du langage que Georges Bataille pose comme une limite transgressive, que Mallarmé décrit comme la disparition de la trace du locuteur et que Nietzsche, présente comme une transmutation des valeurs. Mais, c'est surtout chez Emmanuel Lévinas que cette expérience du dehors et/ou de l'impersonnel trouve ses meilleures injonctions. Son œuvre de 1933, *De L'Existence à l'existant,* atteste un tel renversement de l'ordre énonciatif, puisqu'il s'y déploie une position dialectique où le langage littéraire, par son rapport à l'absence, devient le lieu d'une interruption de l'histoire. S'il y a chez l'auteur, une démarche phénoménologique qui vise à surmonter les infirmités de la conscience, c'est qu'il y a pareillement, l'affirmation de cette parole double qui renonce à tout "existant". Telle est la condition d'une éthique politique, qui permettrait de mettre le sujet "hors de soi" en imposant le silence à la rationalité du pouvoir ou à la parole d'origine, qui selon Foucault produit un langage devenu hostile qu'il qualifie de discours "autoréférentiel." De l'autre côté, ce que Blanchot va plus tard appeler le neutre fait écho à l'approche lévinassienne de l'impersonnel. Cette notion qu'il peut clarifier à partir du "il y a" de Lévinas permet un mouvement d'abstraction: la société et les hypothèses répressives, telles que conçues par Foucault, viennent s'abstraire par l'illusion du langage, ouvrant ainsi à la possibilité d'une pensée politique contenue dans le vide de l'écriture. Plus qu'une simple représentation narrative de la société de "contrôle", ce neutre blanchotien comme manifestation de l'impersonnel, peut inciter le lecteur à sortir des modèles dominants. Il incarne tour à tour, le refus foucaldien des "intériorités",

mais aussi, la réduction "archéologique" du langage traditionnel. Ce qui s'enregistre enfin, dans cette conversation secrète de Blanchot et Foucault, c'est tout un "partenariat" anonyme de résistance où le langage fixe les conditions d'une liberté absolue du sujet, au sein d'un mouvement paradoxal où la scène politique de l'histoire pourrait être transgresser.

La conversation secrète

Blanchot a révélé en termes précis ses souvenirs de Foucault:

> « Quelques mots personnels. Précisément, je suis resté avec Michel Foucault sans relations personnelles. Je ne l'ai jamais rencontré, sauf une fois dans la cour de la sorbonne pendant les évènements de Mai 68, peut-être en juin ou en juillet (mais on me dit qu'il n'était pas là), où je lui adressai quelques mots, lui-même ignorant qui lui parlait (quoi que disent les détracteurs de Mai, ce fut un beau moment, lorsque chacun pouvait parler à l'autre, anonyme, impersonnel, homme parmi les hommes, accueilli sans autre justifications que d'être un homme). Il est vrai que, durant ces événements extraordinaires, je disais souvent: Mais pourquoi Foucault n'est-il pas là? Lui restituant ainsi son pouvoir d'attrait et considérant la place vide qu'il aurait dû occuper »[47].

L'énoncé renferme une double signification. D'une part, l'auteur raconte qu'il n'a jamais, au cours de sa vie, rencontré Foucault en tant que personne. Il ne l'a jamais vu de ses propres yeux, ni entretenu une conversation vive avec lui. D'autre part, cette impossibilité de la rencontre physique prétend une liaison distancielle, que peuvent appuyer de quelconques correspondances, des luttes voire des réflexions communes. Si Blanchot suppose qu'il est "resté avec Foucault" et qu'il a longtemps demeuré à ses côtés, c'est que Foucault à son tour s'est souvent senti proche de lui. On retrouve son nom dans une liste où figurent les auteurs qui ont influencé sa pensée :

> « Les auteurs les plus importants qui m'ont, je ne dirais pas formé, mais permis de me décaler par rapport à ma formation universitaire, ont été des gens comme Bataille, Nietzsche, Blanchot, Klossowski, qui n'étaient pas des philosophes au sens institutionnel du terme. Ce qui m'a marqué et fasciné chez ces auteurs, et ce qui leur a donné leur importance capitale pour moi, c'est que leur problème n'était pas la construction d'un système, mais la construction d'une expérience personnelle. À l'université, en revanche,

[47] Maurice Blanchot Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine,* Fata Morgana, Montpellier, 1986, p.9

j'avais été formé, éduqué, poussé à maîtriser ces grandes machines philosophiques que sont l'hégélianisme, la phénoménologie »[48].

Cette admiration réciproque sous-entend une continuité entre leurs œuvres. Certes qu'elle n'est pas l'occasion d'une relation personnelle, mais, elle contribue pleinement à penser un événement politico-historique par une démarche transgressive, à travers l'absence d'un auteur que Blanchot décide d'insérer dans son registre fictionnel. Nous montrons donc ici, le rapport de Foucault à l'absence, lorsque par-dessus le marché Blanchot prend cette absence pour objet. Car dans ce contexte énonciatif, le nom de Foucault révèle le double statut du langage et permet de repenser l'expérience sensible par la mise au point d'une voix narratrice contestataire. On peut de ce fait, se poser les questions suivantes : Comment Foucault est-il encore possible? En quoi la parole de Blanchot est-elle en continuité avec la pensée de Foucault ?

Dans ce texte publié deux ans après la mort de Foucault, Blanchot revient sur le thème du retrait ou décision d'abstention volontaire, qui correspond dans sa pensée critique, à l'absence de l'écrivain qui se retire de son œuvre. Tout comme Foucault avait lui aussi, formulé sa volonté de ne pas se jeter à main nue dans la pratique du pouvoir, comme l'atteste un texte que Deleuze lui consacre : « Quand Foucault définit le panoptisme, tantôt il le détermine concrètement comme un agencement optique ou lumineux qui caractérise la prison, tantôt il le détermine abstraitement comme une machine qui non seulement s'applique à une matière visible en général (atelier, caserne, école, hôpital autant que prison), mais aussi traverse en général toutes les fonctions énonçables[49].» Cette faculté des deux auteurs de formuler des "énoncés" n'est pas une décision de loi, elle exprime une certaine négation des formes classiques d'autorités. En formulant un récit sur Foucault lors des évènements de Mai 68, Blanchot cherche à montrer qu'il est possible de penser la scène politique de l'histoire par la puissance abstraite de la narration. Son discours fait office d'un mythe révolutionnaire, au même titre que les rassemblements qui ont conduit à la Révolution française, ainsi qu'à d'autres insurrections politiques du XIX^{e} siècle. Il est question pour l'auteur de produire des effets de pouvoir dont le rôle serait de poser une limite à l'expérience référentielle de Mai. D'où le narrateur blanchotien commence par s'exclure de son récit, afin de céder sa place à Foucault. Tout se passe comme si une barrière subjective se mettait entre les deux auteurs. Comme si par son mouvement

[48] Michel Foucault, *Dits et écrits* Tome IV, Gallimard, Paris, 2001, p. 42-43.

[49] Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris, 2004, p. 41. Lorsque Deleuze parle du rapport de Foucault au concept de "dehors", l'énoncé et l'énonçable décrivent, assez minutieusement, le passage du sujet cartésien à une réflexion phénoménologique, qui donne toute l'autorité à une pensée autonome. Celle-ci contribue à l'élaboration d'un sens inconstant comme le montre Monique David Ménard dans son rapprochement de Foucault et Deleuze (« Agencements deleuziens, dispositifs foucaldiens », in *Rue Descartes*, 2008/1, numéro 59, p. 43-55).

illusoire, la voix narratrice voulait se disloquer de son interlocuteur, mieux, comme si cette voix avait conscience qu'il ne pourrait plus jamais se produire une conversation ordinaire entre lui et Foucault, celui-ci étant mort.

Dans cette impossibilité du dialogue ordinaire, Blanchot propose un échange anonyme se traduisant dans sa pensée par une sorte "d'entretien infini". En cédant sa parole au "Il" de Foucault, le sujet peut s'entretenir avec un compagnon invisible. S'il s'ouvre à cette impersonnalité que Foucault qualifie d'espace *hétérotopique,* c'est parce qu'il cherche à se défaire de l'expérience sensible du monde. Il entend s'entretenir avec un partenaire privilégié, celui qui formule des *épistémès* et qui en 1963, avait écrit sur Raymond Roussel pour montrer que le dédoublement du discours favorise le rapprochement du proche et du lointain. je souligne chez Foucault:

> « Le miroir qu'au moment de mourir Roussel tend à son oeuvre et *devant* elle, un geste mal défini d'éclairement et de précaution, est doué d'une bizarre magie: il repousse la figure centrale dans le fond où les lignes se brouillent , recule au plus loin la place d'où se fait la révélation, mais, rapproche, comme pour la plus extrême myopie, ce qui est le plus éloigné de l'instant où elle parle. A mesure qu'elle approche d'elle-même, elle s'épaissit en secret »[50].

Ainsi, si la conversation secrète des deux auteurs se traduit par une certaine "impatience de la liberté" (Foucault), elle permettrait aussi de transcender la loi traditionnelle, en allant vers ce lieu où le langage n'a pas encore cessé de se déployer. De sorte que le double langage qui permet de relier le sujet de Blanchot et le "Il" de Foucault, ne sert pas seulement à imposer une limite entre les deux, il nomme une extériorité non-radicale[51] voire ce rapport de désubjectivation qu'on retrouve dans la critique blanchotienne sous le nom de "désoeuvrement". C'est encore se référer à *Les mots et les choses,* l'œuvre monumentale que Foucault publie en 1966, où le chapitre "l'empirique et le transcendantal" soutient que la disparition de l'*homme* se rapporte au fait qu'il est un être pour la "finitude", en ce sens que notre mort ne nous appartient pas, elle est toujours en direction d'autrui qui symbolise le triomphe d'une subjectivité impersonnelle. Selon les mots de Barthes, ce culte de l'impersonnel est « un leurre magnifique, qui permet d'entendre la langue hors pouvoir, dans la splendeur d'une révolution permanente, je l'appelle pour ma part : *littérature.*» Tout comme Blanchot dira dans *L'Espace littéraire* qu'il faut lire dans l'œuvre littéraire, « le lieu où le langage est encore une

---

[50] Michel Foucault, *Œuvres,* Gallimard, Paris, 2015. p. 905-906.

[51] L'ouverture au "dehors" n'entraîne pas la fermeture complète du "dedans", l'être du langage est à cheval entre son monde antérieur et le monde futur. Le livre de Blanchot *L'Attente l'oubli* (le préféré de Lévinas) rend bien compte de cette extériorité non-radicale: la scène initiale du récit permet de relier toutes les dimensions de l'histoire, à partir d'un sujet narratif oscillant entre le passé, le présent et l'avenir.

relation sans pouvoirs ». On peut aussi lire que cette conversation avec Foucault, questionne un problème apparu plus tôt dans *Faux pas* en 1943 puis, plus tard en 1969 dans *L'Entretien infini* (*EI*, 539). Le discours littéraire s'y articule tour à tour, comme ce qui ouvre à l'inconnu par l'illusion d'un double langage. Mais, ce double n'est pas seulement le moyen de communication entre les deux auteurs, il peut servir de transition entre deux différents modes de gouvernances.

En effet, l'invocation de Foucault entraîne Blanchot hors de soi et permet à la scène politique d'être interrompue. Tout se passe comme si la voix narratrice de Blanchot procédait à la résurrection d'un mort, mais, pas n'importe quel mort, celui qui est capable de se joindre à l'événement du pouvoir en le dédoublant et, en mettant le récit au service de ses théories sur la société disciplinaire. Si Blanchot, par l'ordre du discours, peut ramener Foucault à la présence, la parole de l'absence qui les rapproche est aussi un motif de distanciation. Les deux hommes s'entretiennent par le canal du récit, même s'ils ne se connaissent pas. S'ils sont étrangers l'un à l'autre, la scène politique qui les réunit ne sait que les précipiter dans la nuit du langage. Autrement dit, l'énonciation de Foucault a lieu sous le signe de "l'absence présence" blanchotien, elle sert à conceptualiser des pratiques historiques par le témoignage de la voix narratrice, invitant à prendre part à un mouvement d' "événementialisation" du dispositif gouvernemental. On est aussi tenté de croire que Blanchot s'appuie sur l'expérience d'un homme qui s'est détourné des savoirs spécifiques, pour mettre en pratique sa stratégie de la dissidence[52], devenant dans ce contexte, un moyen de rassembler une autre forme de communauté politique[53]. Car, si l'écrivain se propose d'attirer Foucault dans son récit, son but est de dénoncer la constante trahison[54] du pouvoir.

C'est ce même refus qu'il exprime en 1938, traduisant ce qu'une fiction peut enseigner en temps réel : « Ce n'est pas en nous montrant fidèle à la France d'aujourd'hui, c'est en rompant violemment et totalement avec tout ce qu'elle représente, c'est en la combattant en nous et en dehors de nous, dans ses usages et dans ses lois, que nous donnerons quelque chance de durer aux vraies traditions de la France profonde[55].»

Cette "rupture" des valeurs traditionnelles de la France peut en effet trouver sa place dans ce partenariat secret qu'il commence avec Foucault. Que l'absence du second soit volontaire ou pas, elle invite le lecteur à une conversation où le langage littéraire propose une autre manière de prescrire les lois. Or, Blanchot vise la dissolution des effets du pouvoir, pour répondre à l'exigence du récit, c'est-à-dire,

---

[52] Maurice Blanchot, «On demande des dissidents», in Combat, numéro 20, décembre 1937. Réédité dans *Gramma*, numéro 5, 1976, p. 65, cité par Laurent Jenny, *Je suis la révolution*, *op. cit.*, p. 126.

[53] En référence à un article d'André Duarte sur Foucault « Michel Foucault: Autour des nouvelles communautés politiques », in *Chimères* 2015/3, numéro 87, p. 61-68.

[54] Maurice Blanchot, « L'effondrement de la France », in *L'Insurgé*, numéro 13 du 7 Avril 1937.

[55] Maurice Blanchot, *op. cit*, 1937.

à la question que Jean Beaufret posait à Heidegger à savoir, comment mener une existence authentique face à l'angoisse du monde ? S'il est vrai que cette question se rapproche de l'une des préoccupations centrales de *L'Entretien infini* « Comment découvrir l'obscur ? », qui se traduit aussi par « Comment la littérature est-elle possible ? », la relation des deux auteurs révèle le proche par le lointain ou encore, elle rapproche le présent de l'absent. Il est question de révéler la vertu métaphysique du langage, comme dans *La Part du feu* où Blanchot parle de Mallarmé pour faire l'éloge de la littérature dont la mission est de réenchanter la vie par les mots, de saisir la vérité pure de l'existence par le rythme du récit. Dans cette mesure, le nom de Foucault symboliserait l'être de la totalité obscure de Heidegger ou le sujet sans visage de Lévinas, car « le visage mort (de Foucault) devient forme, masque mortuaire, il se montre au lieu de laisser voir, mais précisément n'apparaît ainsi n'apparaît plus comme visage[56].» De l'autre côté, si Foucault reste invisible et hors d'atteinte, c'est parce qu'il fait office d'un sujet impersonnel donc, qui relève de l'absence de la mort ou du néant. Blanchot l'a dit, « La relation avec l'autre qu'est autrui est une relation transcendante » (*EI*, 74), tandis que François Cuzin reconnaît que « Cette fascination du Néant dans l'Angoisse, qui fait qu'elle n'est pas seulement une fuite devant le néant, mais en même temps et aussi une fuite *dans au sein* du néant comme refuge[57].»

Il y a dans ce mouvement paradoxal, une "sortie" transgressive de l'être du langage, qui s'approche progressivement d'un "dehors" où s'opère la transmutation de l'histoire politique de mai 68. L'impersonnel se traduit ainsi par l'effacement du "je" de Blanchot voire par cette relation anonyme avec Foucault, qui consiste à faire une prédiction sur un homme à venir dont la mission serait de rendre vitale une scène politique et d'ordonner un lieu poétique permettant d'abstraire l'autorité souveraine. Clairement, le projet consiste à substituer les figures du pouvoir, à travers la résurrection d'un sujet qui se perd dans la nuit du langage. Ainsi, quand Blanchot procède à l'imaginaire de Foucault, il n'est pas étonnant que le second s'absente à l'appel, à l'image d'Orphée qui tente en vain de ramener Eurydice à la présence.

En revanche, si leur conversation aspire au refus d'un "ordre établi[58]" au profit de l'énonciation, Blanchot peut aussi s'appuyer sur l'expérience de Sartre pour trouver "Les chemins de la liberté". Mais cette liberté, il faut la reconquérir par le refoulement de l'Âge de la raison, se débarrasser de ce monde de terreur où

---

[56] Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, *Essai sur l'extériorité,* Martinus Nijhoff, 1961, p. 239.
[57] François Cuzin, « L'expérience intérieure », *in Bataille,* L'Arc, numéro 44, 1971, p.32.
[58] Orphée bouleverse les lois du royaume d'Hadès en réussissant à pénétrer dans le monde des morts. Normalement, une fois qu'une personne meurt, il est interdit de revenir à la vie, car cela remettrait en cause l'ordre naturel et l'autorité des dieux. Ce mouvement de résurrection d'Eurydice que Blanchot analyse dans « L'inspiration, le manque d'inspiration » (233- 248), in *L'Espace littéraire* est très similaire à son imaginaire de Foucault. On peut voir, dans l'appel de Blanchot, le mouvement d'un langage qui scandalise la raison politique mais aussi, le mouvement incertain de l'art qui aspire à l'accomplissement d'une société sans fin ni lois.

nous vivons et de "la lâcheté des hommes d'Etat[59]", pour appartenir à l'anonyme dont on n'a presque pas conscience. D'où ce recours à l'anonymat réapparaît lorsque Leslie Hill parle des correspondances de Blanchot avec Georges Bataille, l'ami mourant : « Vanité donc de la parole, mais exposition à la mort de l'autre. Exigence aporétique, sans fond et sans fin.[60]» On peut aussi se référer à une phrase de Jacques Derrida issue elle-même d'une citation[61] devenue célèbre : « Maurice Blanchot était mort, au passé, à l'imparfait[62].» Puisque, c'est dans ce même rapport à la temporalité et à autrui, que Foucault s'ouvre à la mort par la force diffuse de l'art et de l'énonciation. De sorte qu'à cet instant où Blanchot commence de prononcer son nom, l'absent, le mourant, le mort est en train d'être ramené à la vie. Cette "rencontre de l'imaginaire" est sans doute le point où Blanchot peut attirer son interlocuteur à soi, mais, en s'en détournant toujours. Tandis que, la Sorbonne comme institution du pouvoir devient un lieu de négation de la réalité ordinaire. Même si le narrateur s'appuie sur son expérience de Mai 68: « (Quoi que disent les détracteurs de Mai, ce fut un beau moment, lorsque chacun pouvait parler à l'autre, anonyme, impersonnel, homme parmi les hommes, accueilli sans autre justification que d'être un homme)[63] », on peut se rendre compte que Blanchot cherche à transformer la réalité historique en événement poétique. Cette démarche littéraire consiste à traiter des questions politiques par un dialogue secret où l'interlocuteur s'absente volontairement pour garder un silence qui traduit aussi une manière de parler donc, de prendre position ou de gouverner. D'où Foucault reste infranchissable dans sa totalité, sa disparition par le récit permet de donner le relai au vide infini de l'écriture ou à ce discours du dédoublement, qui condamne désormais Foucault à un rôle didactique. Ses *Dits et écrits* peuvent ainsi se laisser re-formuler par un espace infiniment ouvert que Blanchot appelle "l'espace littéraire". Foucault lui-même rendra compte de ce passage du langage du cogito vers l'*impensé* de l'œuvre :

---

[59] Maurice Blanchot, « Le roman de Jean-Paul Sartre », in *La Condition critique*, articles 1945-1998, p. 27-30 (textes choisis et établis par Christophe Bident), puis, dans *Paysage dimanche*, numéro 19 du 21 octobre 1945. Le même mois, Blanchot publie dans *L'Arche* un article intitulé « Les Romans de Sartre », qu'il reprendra dans *La part du feu* , Gallimard, 1949, p. 188- 203.

[60] Leslie Hill, « D'un nihilisme presque infini », in *Récits Critiques*, 2003, p.379.

[61] Au début des années 2000, l'annonce de la disparition de Blanchot prend une tournure citationnelle: "Maurice Blanchot est mort". Si cette pensée de Christophe Bident est devenue un classique, c'est aussi parce que son auteur avait, dix ans en arrière, commencé une réflexion autour d'un "imaginaire de la mort". Cette réflexion connaît son acmé en 2003 avec la publication de *Partenaire Invisible,* l'année même où mourut Blanchot. Tout s'est passé comme si Blanchot avait lui-même choisi son biographe de façon anonyme. Comme si la pensée de l'auteur était animée d'une puissance dialectique, car l'annonce s'est propagée comme une traînée de poudre, du Figaro à Libération en passant par Jacques Derrida, qui en fit même le thème de sa réflexion lors d'un grand colloque en hommage à l'auteur (*Maurice Blanchot Récits critiques*).

[62] Jacques Derrida, « Maurice Blanchot est mort », op.cit. p. 595-623.

[63] Maurice Blanchot, *op.cit,* 1986.

> « Si l'homme est bien dans le monde, le lieu d'un dédoublement empirico-transcendantal, s'il doit être cette figure paradoxale où les contenus empiriques de la connaissance délivrent, mais à partir de soi, les conditions qui les ont rendus possibles, l'homme ne peut pas se donner dans la transparence immédiate et souveraine d'un cogito ; mais il ne peut pas non plus résider dans l'inertie objective de ce qui, en droit, n'accède pas, et n'accèdera jamais à la conscience de soi. L'homme est un mode d'être tel qu'en lui se fonde cette toujours ouverte, jamais délimitée (...) Parce qu'il est doublet empirico-transcendantal, l'homme est aussi le lieu de la méconnaissance qui expose toujours à être débordée par son être propre, et qui lui permet en même temps de se rappeler à partir de ce qui lui échappe »[64].

C'est aussi dire que, si la parole objective de Foucault s' échappe ou disparaît avec la "mort de l'auteur[65]", le récit blanchotien permet de le faire réapparaître. En réalité, les deux auteurs entretiennent une liaison dialectique subvertie par le ressassement et la répétition. Tout se passe comme si Blanchot voulait prolonger sa réflexion sur la communauté[66], en multipliant ses rencontres avec l'homme de l'*entretien*. Comme s'il faisait l'imaginaire de Foucault pour dialoguer avec un législateur abscon, au sujet d'un monde qui s'effondre par sa perte des valeurs traditionnelles. On peut ainsi voir se constituer un jeu de vérité où l'écriture invoque un corps irréel, capable d'interrompre la vérité et le fonctionnement d'un régime tyrannique. Plus qu'une stratégie narrative, cette relation impersonnelle cache un dynamisme favorable à l'altérité du personnage, à l'inscription du silence blanchotien, c'est-à-dire le "Nous" du rassemblement et de la coalition des deux auteurs, qui substituent le "Je" de leur solitude.

Ensuite, le récit permet de réveiller l'être qui sommeille dans la nuit du langage, pour consulter la loi qui relève de l'*épistémè*. Ce projet d'un pouvoir anti-logos et anti-disciplinaire propre à Foucault apparaît dans ses cours de 1970-1971 du Collège de France. Frédéric Gros parlant de Foucault, rappelle par exemple que la "vérité ne dépend pas de l'unité d'un sujet, mais d'une multiplicité de synthèses

---

[64] Michel Foucault, « Le Cogito et L'impensé », in *Œuvres,* 2015, p. 1386.

[65] Chez Roland Barthes (« La mort de l'auteur », 1967), l'absence de l'auteur permet de céder la place au lecteur, qui entraîne l'œuvre dans une logique interprétative où l'écriture tente de supprimer la trace de l'écrivain en ouvrant à des variables sans limites.

[66] *La Communauté Inavouable* de Blanchot est en réalité une réflexion politique que l'auteur formule à la suite d'un texte de Jean-Luc Nancy: *La communauté désoeuvrée.* Lorsque Blanchot présente le livre, il pose une question, qui invite à penser que la notion de communauté implique une éthique de gouvernance : « Qu'est ce qui se cache ou se dérobe sous ce nom de communauté ? Et comment un événement aussi singulier que celui de Mai et aussi apparemment banal que la manifestation de Charonne peuvent-ils nous aider à poser cette question et à concevoir certaines réponses possibles ? » Il faut aussi rappeler que le livre paraît en 1984, l'année de la mort de Foucault. Cela nous autorise à penser l'histoire de Mai à partir d'un rapport dialectique à Foucault.

historiques[67]" ou encore que, « […] la vérité ne définit pas un ensemble de significations originaires, mais constitue à chaque fois une invention singulière[68].» Le récit de Blanchot devient l'espace propice de "ces singulières inventions", puisqu'il favorise la réinvention de la scène. Et, si on se réfère à la citation de Foucault, le discours blanchotien creuse pareillement un passage du "cogito" à "l'impensé", de la parole ordinaire à la parole du récit, de Blanchot le vivant à Foucault le mort, du jour à la nuit. Dans ce contexte, on peut déduire que c'est encore Foucault qui cesse d'abord d'être un homme ordinaire. Son insertion dans le récit est programmée, elle vient soutenir la négation du politique. En ce sens qu'elle supprime le mode d'existence individuel, au profit d'une présence d'humanité que justifie la scène du rassemblement. S'il est vrai, que cette scène rappelle la lutte contre la terreur de *La folie du jour :* « Les hommes, la terreur les assiège, la nuit les perce, ils voient leurs projets anéantis, leur travail réduits en poussière, ils sont stupéfaits, eux si importants qui voulaient faire, tout s'écroule[69]», elle justifie aussi ce que Foucault appelle la *parrêsia,* qu'on identifie ici, à la recherche de la vérité du pouvoir ou à une quête infinie du visage de la loi. Selon Blanchot, cette recherche fait de Foucault « un homme en danger[70]», elle conduit à des «…relations ambiguës avec les divers dispositifs du pouvoir[71].» Tandis que pour Deleuze « Le livre de Foucault est plein de joie, d'une jubilation qui se confond avec la splendeur du style et la politique du contenu.[72]» En effet, dans son commentaire de *Surveiller et punir*, Deleuze parle de la description foucaldienne du mécanisme de la loi. Par exemple, le supplice de Damien et la voiture cellulaire permettent de voir que l'Etat est un appareil de répression. Ce qui fait la spécificité de cette répression, c'est qu'elle doit rester visible. Les individus sont punis au vu et au su de tous, non seulement pour répandre la peur de la loi, mais aussi pour déconstruire le principe de liberté individuelle. Ce que Deleuze va de ce fait appeler la "microphysique" désigne un certain art de punir et d'asservir la raison. Il y a dans cette application des lois, une sorte de dévalorisation intrinsèque de la personnalité, de sorte que les individus puissent avoir une conduite générale et conforme aux exigences du pouvoir. Or, toute l'entreprise de Foucault se veut un refus radical de tous les détours. Sa pensée pose le principe de l'affirmation d'un "je" qui résiste aux pratiques historiques, en se doublant lui-même et, en doublant tout sens extériorisé: la folie et la sexualité apparaissent sous le signe de ce double.

C'est dans cette logique que le pouvoir souverain de Mai se confronte à un double de lui-même, c'est-à-dire à cette "impersonnalité politique", se constituant par le

---

[67] Frédéric Gros, *Michel Foucault,* Paris, PUF, rééd. 2022, p. 57.
[68] *Ibid*, p.58.
[69] Maurice Blanchot, *La Folie du jour,* Fata Morgana, Montpellier, 1973, p.11.
[70] *Id*, *op.cit*. 1986, p.15-17.
[71] *Ibid*.
[72] Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, 2004, p. 31- 32.

travail de l'écriture. Il y a dans l'acte d'écriture blanchotien, la volonté de se débarrasser de ces approches empiriques où l'auteur de l'énoncé se trouve au centre de son œuvre, afin de céder à une conscience pure dont le mouvement subjectif contribue à sa propre libération. Ainsi lorsque Blanchot, par la force diffuse de l'énonciation, parle de Foucault, c'est encore le langage qui s'approprie l'histoire, en laissant se libérer des effets de pouvoir qui s'établissent de façon autonome. Le sujet double la réalité politique en permettant au récit de prendre le relai, tel est aussi le message dissimulé dans *L'Attente l'oubli*: « Mais ce qui permet à l'histoire de se déployer comme jeu calme de l'histoire (...) c'est cet écart où déjà tous deux attendent, écartés de la présence[73].»

Chez Lévinas, cette insertion du pouvoir dans l'écriture désigne une "condensation inverse de l'érosion", renvoyant à ce même vide incessant de la rencontre d'autrui. Puisque Foucault, l'ami, le partenaire, le compagnon, le correspondant n'est pas là. Mais, s'absentant de la rencontre pour se réfugier dans la nuit obscure de la narration, il n'incarne pas seulement la condition de néantisation de la scène politique de Mai. Il est au plus, la conscience pure permettant de transcender le pouvoir souverain, celui qui intègre la société politique par son abstention. S'il est l'objet central de l'énoncé de Blanchot, il est aussi celui sans qui l'éthique politique ne pourrait prendre forme. Car son invocation permettrait d'imposer une limite à un dispositif gouvernemental que l'écriture expose à "une épreuve d'événementialisation." Comme Bataille, Blanchot invite à une "expérience intérieure", c'est-à-dire, à l'affirmation de deux contraires qui s'excluent l'un l'autre.

Cette tendance à se soustraire du visible figure dans un article de Roberto Nigro, qui se propose de lire l'œuvre de Foucault, à travers la pensée de Blanchot et Bataille. Pour lui, l'absolu littéraire désignerait l'expérience phénoménologique, qui décrit comment le sujet porte un regard réflexif sur un objet ou scène du "vécu", afin d'en dégager une interprétation possible: « Chez Nietzsche, Bataille et Blanchot, l'expérience a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte que le sujet ne soit plus lui-même, qu'il soit amené à son anéantissement ou à sa dissolution[74].»

D'où l'arrachement de Foucault par le récit, apparaît en réalité comme une consultation de sa pensée politique. L'auteur avait lui-même décrit ce mouvement subjectif dans son analyse de «*Was ist Aufklärung* [75]» d'Emmanuel Kant, lorsqu'il soutient que la réponse donnée à une question précise annonce une certaine transition vers "l'aurore d'un monde nouveau". On peut aussi entendre par là, que l'œuvre littéraire comme lieu d'affrontement des instances discursives cache une

---

[73] Maurice Blanchot, *L'Attente l'oubli,* Gallimard, Paris, 1962, p. 103-104.

[74] Roberto Nigro, « Experiences of the self between limit, Transgression, and the explosion of the dialectical systèm: Foucault as reader of Bataille and Blanchot », in Philosophy & Social Criticism, 2005.

[75] Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières », op.cit. 2001, p. 1984, 562- 578.

sorte de transition vers les Lumières, transition qui nécessite au préalable, de se dégager de l'emprise de quelqu'un d'autre. Si Kant parle d'une "sortie des minorités", Foucault peut renforcer que cette "sortie" touche à l'existence politique et sociale et, qu'elle renvoie à un processus collectif, qui pourrait très vite trouver son sens dans la dialectique hégélienne ou dans la critique littéraire: « Je ne sais s'il faut dire aujourd'hui que le travail critique implique encore la foi dans les Lumières; il nécessite, je pense, toujours le travail sur nos limites, c'est-à-dire un labeur patient qui donne forme à l'impatience de la liberté.[76]»

Le mouvement double du langage est ainsi justifié, mis au point par deux forces narratives opposées (le "je" du narrateur blanchotien et le "Il" de Foucault). Ce rapport dialectique renforce l'impersonnalité d'un sujet, qui se retire et s'absente de la cour de la Sorbonne, sauf qu'en se retirant il peut encore attester de sa présence par son dialogue anonyme avec l'énoncé de Blanchot. C'est un mode d'abstention volontaire qui place Foucault entre le "dedans" et le "dehors" de l'institution politique. Comme si l'extériorité du langage était la limite entre le discours du vivant et celui du mort. Comme s'il ne suffisait plus d'exprimer la négation du pouvoir, mais, de créer par le vide de l'absence, ce mythe politique dont Foucault devient le symbole. Blanchot affirme lui-même dans cette logique que « L'action révolutionnaire est en tous points analogue à l'action telle que l'incarne la littérature: passage du rien à tout, affirmation de l'absolu comme événement et de chaque événement comme absolu[77].» En d'autres mots, la voix insaisissable de Foucault accrédite la notion du non-pouvoir, elle s'affirme aussi comme argument idyllique, donnant une trajectoire réaliste au mouvement contradictoire du rassemblement, au sein duquel s'enchaînent deux formes d'énoncés, appartenant à deux régistres différents qu'on identifie au mouvement d' "absence-présence" de Maurice Blanchot.

L'appel du "dehors"

Blanchot n'est cependant pas le seul à penser la négation de toute souveraineté par le récit. Foucault possède un certain héritage de cette pratique. Il avait, lui aussi, procédé à l'appel d'un absent comme Blanchot le fit pour lui. En effet, lorsqu'il fallait accéder à la chaire rebaptisée "Histoire des systèmes de pensée" du Collège de France, il voulut d'abord rendre hommage à son prédécesseur Jean Hippolyte. Cet homme qui avait été son "maître" et son inspirateur mourut en 1968 et, le texte de Foucault intitulé *L'ordre du discours*

[76] *Ibid.*
[77] Blanchot, « La littérature et le droit à la mort », in *La part du feu,* Gallimard, Paris, 1949, p.309.

prononcé "deux ans[78]" plus tard, n'avait d'autres choix que d'invoquer en premier lieu, la voix, la présence et la puissance anonyme de celui, qui avant lui, connut les rouages de la pensée dialectique de Hegel. Comme s'il s'agissait pour Foucault, de faire parler Hyppolite à sa place faisant de lui, la condition éthique du discours et de la réflexion qu'il allait instruire.

Nous faisons donc face à une première évidence. Le dialogue que Foucault commence avec Hyppolite intègre la problématique blanchotienne de l'absence. Il est encore question de ramener un mort à la vie, c'est donc un appel du "dehors", un concept qu'on peut ici considérer, comme la clé de compréhension du lien Foucault-Blanchot. Puisque, lorsqu'Etienne Balibar compare la pensée critique des deux auteurs, il dira, s'appuyant sur Deleuze que le dehors permet principalement de neutraliser "la fonction auteur[79]" et que « Ce thème général se décompose lui-même en trois parties. Dans un premier moment ce qui est en jeu est "l'expérience pure du dehors", dans l'écriture littéraire**,** violente équivalente entre une forme et une matière narrative, dont la clé serait constituée par l'antinomie d'une loi qui se dissimule dans sa présence même[80].» De ce fait, si Hyppolite apparaît désormais, comme l'être du langage permettant au discours de Foucault de ne pas se limiter à son sens premier ou à sa forme interne, l'appel du dehors permet d'instaurer un dialogue secret, mais aussi, une ouverture vers un sens illimité appartenant à l'absolu de la mort. Cela signifie précisément, que le discours de Foucault admet déjà le principe de renversement de toute forme d'autorité. Son texte n'appartient plus à son auteur, il est la propriété de l'énoncé, c'est-à-dire du vide de l'absence et de l'impersonnalité d'Hyppolite. Tout se passe comme si le langage comme acte de finitude, proposait un art de ne plus être gouverné, mieux, de devenir soi-même gouvernant, à partir du nom des autres ou pour emprunter à Christophe Bident, de gouverner avec des "Partenaires Invisibles", c'est-à-dire, à partir de leur "trace" et de leur autorité spectrale. Nicolas-Alexandre Dupont écrit à cet effet : « À travers la voix d'Hippolyte Foucault, c'est la voix de Foucault-Canguilhem, c'est encore celle de Foucault Kant et c'est enfin et surtout celle de Foucault-Nietzsche dont il faudrait encore percevoir l'écho.[81]»

Cette citation nous ramène cependant à l'appel de Blanchot. S'il est vrai que le "dehors" relève, selon les mots de Blanchot lui-même, d'un "affrontement

---

[78] Foucault dans *L'Ordre du discours,* a rendu un hommage à Hippolyte en 1970, deux ans après la mort de ce dernier. Blanchot rend hommage à Foucault en 1986, deux ans après la mort de ce dernier. Le fait que Blanchot choisisse d'écrire sur l'auteur "deux ans" après ne peut plus être le fruit d'un simple hasard, sa démarche est purement dialectique, elle répond à la problématique du "dehors".

[79] Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? » [1969], *in Dits et Écrits I.* 1954-1975, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001, p. 789-821.

[80] Étienne Balibar, « Pensée du dehors ? Foucault avec Blanchot »*,* in *Foucault*, Éditions de la Sorbonne*,* Paris, 2017, p.19- 35.

[81] Nicolas-Alexandre Dupont, *L'impatience de la liberté, Éthique et politique chez Michel Foucault,* Editions kimé, 2010, p. 11.

incompatible[82]", c'est qu'il se fonde sur une double parole. Étant donné que cette dualité du sujet commence par un discours sur l'absence, on peut en effet se servir de cette absence pour produire un double du pouvoir souverain. La "cour de la sorbonne" n'incarne plus seulement un lieu référentiel de l'histoire politique de Mai, elle symbolise aussi le lieu de manifestation d'un pouvoir qui doit être "transvalué", parce qu'incarnant le détenteur abusif du *logos* dont parle Foucault dans " Le cogito et l'impensé". Chez Jacques Derrida, cette représentation du politique par un double langage ne se limite pas à la "transmission[83]" du *Pharmakon* entre Amon Rê et Thot, elle s'étend encore chez Blanchot et Foucault, sous la forme d'une "parole soufflée": « Cet horizon et cette origine, pour notre chance, s'annoncent mieux aujourd'hui. Près de nous M.Blanchot et M.Foucault, J. Laplanche se sont interrogés sur l'unité problématique de ces deux discours (...) s'enfonçant d'abord vers leur énigmatique conjonction[84].» Autrement dit, lorsque Blanchot confie sa parole à Foucault, qu'on peut désormais qualifier de poète absent, l'idée est de produire une illusion du pouvoir en niant la scène politique de 1968. Il participe d'un mythe politique, du fait qu'il entraîne l'institution du pouvoir dans des lieux *hétérotopiques* que la raison ne peut pas appréhender. C'est une décision de justice qui commence, la loi d'un échange avec l'absoluité du pouvoir. Cette loi justifie encore l'idée blanchotienne que « Le langage est la vie qui porte la mort et qui se maintient en elle. » Car, l'énoncé de Blanchot s'appuie sur le vide sépulcral du partenaire, il montre le lien sacré des deux auteurs traitant réciproquement, de l'effacement d'un système politique, au profit d'un autre fait de transcendance que Derrida appelle "l'au-delà de toute loi[85]". D'où la rencontre imaginaire de Foucault comme moyen d'interroger l'*épistémè,* comme souvenir et référence politique, vise l'extinction de la société disciplinaire. Grâce à ce discours où s'efface la trace du "père", Blanchot défait l'autorité disciplinaire, en la faisant disparaître dans l'essence de l'art. Mais, si la Sorbonne comme symbole du pouvoir est absorbée par le récit, elle peut faire l'objet d'une invention perpétuelle ou d'un mythe. Tandis que de l'autre côté, la recherche d'une existence authentique dont parle Heidegger et, qui constitue la cause lointaine du rassemblement de Mai, deviendrait aussi possible par ce même entretien qui, bien entendu, neutralise les institutions souveraines par la puissance dialectique du langage. On est ainsi tenté de redécouvrir le rôle de la voix narratrice dans *L'Entretien infini:*

> « La voix narratrice qui est dedans seulement pour autant qu'elle est dehors, à distance, ne peut pas s'incarner: elle peut bien emprunter la voix d'un personnage judicieusement ou même créer la fonction la fonction hybride du

[82] Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969, p. 142.
[83] Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon », in *La Dissémination,* seuil, Paris, 1972, p. 77-195.
[84] Jacques Derrida, « La parole soufflée », in *L'Écriture et la Différence*, seuil, 1967, p. 253.
[85] Id, *Parages,* Galilée, Paris, 1986.

médiateur (elle qui ruine toute médiation), elle est toujours différente de ce qui la profère, elle est la différence-indifférente qui altère la voix personnelle. Appelons-la (par fantaisie) spectrale, fantomatique (...) La voix narratrice porte le neutre »[86]

La voix narratrice par sa fonction hybride, justifie l'impossibilité de la relation concrète. Car, comme Proust, Blanchot a pour objet la quête de l'inconnu**,** l'invisible, l'impensable, le neutre, le lointain, le divin, l'abstrait, l'inavouable, l'inénarrable, le mort, le fantôme, l'absolu. Le logos politique vient de ce fait, se déverser dans la conversation secrète des auteurs, jusqu'à prendre à son tour, cette forme impersonnelle que Blanchot qualifie de "relations sans pouvoirs". Mais, si cette relation contribue au désistement du souverain par une ruine de l'autorité disciplinaire, l'imaginaire de Foucault marque in fine, l'origine d'un récit où deux auteurs sont inconciliables, du fait qu'ils appartiennent à deux univers opposés, même si leurs œuvres concordent d'une même réalité. Elle n'énonce pas seulement la liaison d'un paradoxe dialectique, elle montre un étonnement face à l'existence même. De plus, cette relation secrète renforce un mouvement de l'altérité. Puisque, si Blanchot peut évoquer ses souvenirs de Foucault, le second ne manquera pas non plus de lui rendre hommage dans son texte *La pensée du dehors*. Mais comment entendre cette réciprocité ?

En effet, le dehors de Foucault peut ici, se justifier parce qu'il prévoit l'élaboration d'un savoir poétique, qui permettrait de réinventer un événement: Mai 68. Un lieu : la cour de la Sorbonne. Un sujet : la foule anonyme. Dans ce contexte, le dehors comme rapport de subjectivation, vient soutenir un "droit à l'insoumission" propre à la pensée de Blanchot.

Il s'agit de la recherche subjective d'une société sans classes sociales, sans maîtres, sans esclaves, sans race, sans lois. Au sens de Derrida, la rencontre Blanchot-Foucault est une *Politique de l'amitié*. Car si cette amitié ne repose que sur l'irréductibilité de la parole, elle attire les deux partenaires vers ce lieu où elle expose à l'impossible, c'est-à-dire à cette extériorité qu'on peut appeler la "pensée du dehors". Ainsi, lorsque Foucault à son tour rend hommage à Blanchot dans ce texte de 1966, le dehors révèle, une fois de plus, l'expérience nue du langage confronté aux récits de l'absence. Je cite Foucault :

« Cette pensée qui se tient hors de toute subjectivité pour en faire surgir comme de l'extérieur les limites, en énoncer la fin, en faire scintiller la dispersion et n'en recueillir que l'invincible absence, et qui en même temps se tient au seuil de toute positivité, non pas tant pour en saisir le fondement ou la justification, mais pour retrouver l'espace où elle se déploie, le vide qui lui sert de lieu, la distance dans laquelle elle se constitue et où s'esquivent dès qu'on y porte le regard ses certitudes immédiates, cette pensée, par

[86] Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969, p. 565-566.

rapport à l'intériorité de notre réflexion philosophique et par rapport à la positivité de notre savoir, constitue ce qu'on pourrait appeler d'un mot 'la pensée du dehors' »[87]

Il n'est donc pas surprenant de voir Blanchot insister sur ces récits de l'absence, qui sont pour lui un moyen de continuer la conversation avec Foucault, surtout après sa mort et comme d'un commun accord. Non seulement le texte mentionne cet événement où Foucault s'était déjà absenté, mais aussi, sa rédaction se fait en 1986, au lendemain de la mort de l'auteur. Comme si la parole vivante de Blanchot se liait à celle d'un mort. Comme si Blanchot, en citant le nom de Foucault, cherchait à restaurer l'œuvre d'un homme qui avait, de son vivant, pris la décision de s'absenter pour se réfugier dans la pensée du dehors, traduisant soit un refus de collaborer avec le pouvoir, soit la faculté qu'a le récit d'attirer l'événement politique dans son silence. Même si ce silence est l'expression d'une voix qui parle en se taisant ou qui ne sait qu'émettre des hypothèses à la problématique du pouvoir. Pour justifier ce thème de l'impersonnel, on peut aussi se référer à un témoignage de Blanchot, se souvenant que le tout premier livre de Foucault était un support anonyme, sans signature, ni titre. Roger Caillois qui fut le premier détenteur de ce manuscrit, était lui-même un homme absent, c'est-à-dire, dont le savoir n'entrait pas dans le champ de ceux qui possèdent un savoir préétabli:

« Toutefois, son premier livre, qui lui a apporté la renommée, m'avait été communiqué, alors que ce texte n'était encore qu'un manuscrit presque sans nom. C'est Roger Caillois qui le détenait et le proposa à plusieurs d'entre nous. Je rappelle ce rôle de Caillois, parce qu'il me semble être resté ignoré. Caillois lui-même n'était pas toujours agréé par les spécialistes officiels. Il s'intéressait à trop de choses. Conservateur, novateur, toujours un peu à part, il n'entrait pas dans la société de ceux qui détiennent un savoir reconnu. Enfin, il s'était forgé un style fort beau, parfois jusqu'à l'excès, au point de se croire destiné à veiller - veilleur farouche - sur les convenances de la langue française. Le style de Foucault, par sa splendeur et sa précision, qualités apparemment contradictoires, le laissa perplexe. Il ne savait pas si ce grand style baroque ne ruinait pas le savoir singulier dont les caractères multiples, philosophique, sociologique, historique, l'embarrassaient et l'exaltaient. Peut-être vit-il dans Foucault un autre lui-même qui lui déroberait l'héritage. Personne n'aime se reconnaître, étranger, dans un miroir où il ne discerne pas son double, mais celui qu'il aurait aimé être »[88].

[87] Michel Foucault, *op. cit.*, 2001, p. 521
[88] Maurice Blanchot, *op. cit*, 1986, p.10 -11.

Par conséquent, s'il est vrai que Foucault a toujours été cet homme du retrait à "l'œuvre anonyme", le narrateur blanchotien devient la condition de mise au jour de sa pensée politique. Foucault s'absente pendant les rassemblements, mais son vide traduit une certaine présence. C'est le vide du "je suis" qui disparaît dans la nuit du langage pour laisser apparaître non plus seulement son fantôme, mais aussi, une certaine éthique du pouvoir orchestrée par l'écriture. De sorte que, c'est résolument par l'invocation d'un auteur attentif au mouvement de subjectivation du pouvoir souverain que l'écriture propose les conditions d'une liberté absolue. Le récit de Blanchot, qui procède à l'appel de l'absent, devient ainsi le centre d'une expérience collective ou d'un rassemblement anonyme qu'alimente le sujet du langage. Tout se passe comme si Foucault, par sa pensée toute neuve et par sa rupture des savoirs traditionnels, échouait à un examen de sociabilité. Comme si sa rencontre avec Blanchot, venait attester de l'effacement d'un "corps[89]", qui se donne en sacrifice pour que l'événement du pouvoir puisse avoir lieu. On peut penser qu'en s'absentant, Foucault avait délibérément choisi de se sacrifier pour le reste, de se fondre dans le silence de la mort au nom des autres.

Lorsque les interlocuteurs de Blanchot lui répondent par exemple que Foucault est à "l'étranger", cette extériorisation de l'auteur est toujours un sacrifice de mort. Foucault n'est pas là, pourtant Blanchot ressent une sorte de présence par le vide qu'il laisse: « La place qu'il aurait dû occuper[90]» est toujours vide, il n y a personne pour le remplacer, aucune possibilité même de mourir à sa place. Car, ce qui occupe cette place vide n'est que la pensée de l'écriture, substance, qui dans la mesure du possible, se révèle par la puissance abstraite de cette rencontre où commence un événement tragique: la mort ou l'absence de celui qui ne se joint pas à la scène politique du rassemblement. Foucault est sans doute ce partenaire que Blanchot appelle dans *Celui qui ne m'accompagnait pas :*

> « Peut-être que tout ce qui meurt, même le jour, se rapproche de l'homme, demande à l'homme le secret de mourir. Tout cela ne durera plus très longtemps. Déjà, je sens d'une manière lointaine que je n'ai plus le droit d'appeler mon compagnon- et m'entendrait-il encore, Où est-il à présent ? Peut-être très près d'ici ? Peut-être est-il sous ma main ? Peut-être est-ce lui

[89] L'absence de Foucault pourrait aussi symboliser "le corps sans organe"qu'Antonin Artaud expose dans sa création radiographique *Pour en finir avec le jugement de dieu.* (le concept sera plus tard développé par Deleuze et Guattari).

[90] La place vide rappelle le chapitre intitulé « L'absence de livre » dans *L'Entretien infini.* L'absence de Foucault incarne bien ce vide relatif à l'absolu du livre. Il est question de décrire l'isolement du sujet qui ne peut plus appartenir à aucun monde antérieur. Si Blanchot situe ce phénomène à partir de l'expérience romantique de Novalis, il s'étend chez Hegel et Mallarmé comme ce qui valide les rapports entre la conscience et l'œuvre. De sorte que le langage accueille les phénomènes empiriques dans une sorte de réalité virtuelle. D'où l'absence de livre qui dit aussi l'absence de l'auteur (Foucault) « (...) En appelle à l'écriture qui ne se promet pas, ne se dépose pas, ne se contente de se désavouer, ni non plus de revenir sur la trace pour l'effacer »(EI, p. 625).

que ma main lentement repousse, écarte encore une fois ? Non, ne l'écarte pas, ne le repousse pas, attire-le au contraire, conduis-le vers toi, fraie lui le chemin, appelle le, appelle le doucement par son nom »[91].

Leur conversation anonyme marque le début d'une métamorphose du pouvoir, tandis que la cour de la Sorbonne devient le cadre d'une fiction autobiographique où le narrateur parle de l'absent à la troisième personne afin de lui imposer le "silence". Foucault en tant que personne physique n'est pas là. Pourtant sa pensée, combinée à celle de Blanchot, produit une subjectivité pleine, un anti-logos, une force abstraite de la révolte. Cette relation poétique entraîne vers des horizons vertigineux, et c'est bien un appel, un "secret" adressé au disparu, presque un cri à l'insoumission qu'il faut entendre dans ce témoignage. Comme dans son commentaire de 1962 sur *L'Espèce humaine* de Robert Antelme, Blanchot vient ici, réaffirmer la volonté de se défaire de l'emprise du "maître" et de l'égoïsme des lois. C'est une relation où l'écriture parle du mort, où la parole désœuvrée de Blanchot dialogue avec un législateur silencieux. Comme si le *dehors* de la Sorbonne et l'absence de Foucault venaient contribuer à l'anéantissement d'un pouvoir souverain qui s'efface, se brise, se neutralise par le pouvoir abstrait de l'énonciation.

*

BIBLIOGRAPHIE

Essais critiques et récits

Christophe Bident, *Partenaire Invisible,* Champ Vallon, Seyssel, 1998.

Christophe Bident, Pierre Vilar, *Maurice Blanchot Récits Critiques*, Farrago, Tours, 2003.

Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité,* Martinus Nijhoff, 1961.

Emmanuel Kant, *Was ist Aufklärung;* Editions Friedrich Nicolovius 1787.

Frédéric Gros, *Michel Foucault*, Collection que sais-je? 2022,

Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, 2004.

Jacques Derrida, *Parages,* Galilée, 1986.

Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969.

------, *L'Attente l'oubli,* Gallimard, 1962.

------, *La Folie du jour,* Gallimard,1973.

------, *La Communauté Inavouable,* Minuit, 1983.

------, *Celui qui ne m'accompagnait pas,* Gallimard, 1993,

------, *Michel Foucault tel que je l'imagine,* Fata Morgana, 1986,

[91] Maurice Blanchot, *Celui qui ne m'accompagnait pas,* Gallimard, Paris, 1993, p.173-174,

Michel Foucault, *Dits et écrits* 1954- 1975 Tome IV, Gallimard, 2001.
------, *L'Ordre du discours,* Gallimard, 1971.
------, *La pensée du dehors,* Fata Morgana, 1986.
Nicolas-Alexandre Dupont, *L'impatience de la liberté, Éthique et politique chez Michel Foucault,* Editions kimé, 2010.

Articles

André Duarte : « Michel Foucault: Autour des nouvelles communautés politique », in *Chimères* 2015/3, numéro 87, p. 61-68.
Étienne Balibar, « Pensée du dehors? Foucault avec Blanchot », in *Foucault(s)*, Éditions de la Sorbonne*,* 2017.
François Cuzin, « L'expérience intérieure », in « Bataille » : *L'Arc*, numéro 44, 1971, p.32.
Jacques Derrida, « Maurice Blanchot est mort », in *Récits Critiques,* Farrago, 2003, p. 595-623.
------, « La pharmacie de Platon », in *La Dissémination,* seuil, Paris, 1972, p. 77-195.
------, « La parole soufflée », in *L'Écriture et la Différence*, seuil, 1969.
Leslie Hill, « D'un nihilisme presque infini », in *Récits Critiques*, Farrago, 2003, p.379.
Maurice Blanchot, « On demande des dissidents », in *Combat,* numéro 20, décembre 1937.Réédité dans *Gramma*, numéro 5, 1976, p. 65.
------, « L'effondrement de la France », in *L'Insurgé*, numéro 13 du 7 Avril 1937.
Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? » [1969], *in Dits et Écrits I.* 1954-1975, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001, p. 789-821.
------, « Qu'est-ce que les Lumières », in *Dits et écrits*, Gallimard, 2001, p. 1984, 562- 578.
Monique David-Ménard, « Agencements deleuziens, dispositif foucaldien », in *Rue Descartes* 2008/1, numéro 59, Collège international de philosophie, 2008.
Roberto Nigro, « Experiences of the self between limit, Transgression, and the explosion of the dialectical system: Foucault as reader of Bataille and Blanchot », in *Philosophy & Social Criticism,* 2005.

Discours, Acte et Subjectivité
Michel Foucault et la dramatique de la vérité

Thayná Castro (UFPR, Curitiba)

Partant d'un déplacement éthico-politique dans le cadre de l'analyse discursive de Michel Foucault et, par conséquent, d'une certaine distanciation conceptuelle par rapport à la pragmatique et à la pensée analytique anglo-saxonne, en particulier en ce qui concerne les réflexions de John L. Austin sur les actes performatifs, le présent travail a pour objet l'intérêt de Foucault pour la dimension dramatique du discours et sa relation avec les rituels de manifestation de la vérité et les modes de subjectivation. Il est vrai que les points de convergence entre Foucault et Austin autour de la reconnaissance de la puissance et des effets des mots et, donc, du discours en tant qu'action qui produit le réel au sein d'un jeu - *stratégique et dangereux* - ne disparaissent pas complètement.

Cependant, à partir notamment des cours « *Mal faire, dire vrai* » et « *Le gouvernement de soi et des autres* », les études de Foucault prennent une nouvelle orientation vers l'analyse de certains types de production de vérité qui, au lieu d'être l'exécution d'une action, visent à modifier le propre mode d'être du sujet. C'est pourquoi la question philosophique de la relation entre l'obligation de dire la vérité et l'exercice de la vérité est envisagée du point de vue méthodologique d'une « dramatique générale du discours vrai » (FOUCAULT, 2008, p. 66).

C'est également à ce moment-là, notamment à partir du cours du 9 janvier des années quatre-vingt du cours « *Du gouvernement des vivants* », que, en dépit de la thèse selon laquelle les relations de pouvoir sont exercées par l'extraction, l'organisation et l'accumulation de savoirs utiles et utilisables, Foucault révèle leur archaïsme en montrant qu'elles sont étroitement et historiquement liées à des rituels de manifestation de la vérité, c'est-à-dire, un rituel dans lequel il y a une manière spécifique de dire la vérité et par lequel le vrai se manifeste.

Cet archaïsme renvoie à la dimension agonistique de la vérité et à l'opposition entre vérité-rituel et vérité-démonstration qui, comme l'explique Foucault dans la leçon du 23 janvier 1974 du cours « *Le pouvoir psychiatrique* » (1973-1974), montre l'indissociabilité entre la délimitation épistémologique de la vérité-démonstration et la délimitation généalogique de la relation savoir-pouvoir de la vérité-rituel, de telle sorte que la vérité-démonstration elle-même, malgré sa prétention à la linéarité et à l'universalité, comporte également la vérité-rituel, c'est-à-dire, la vérité produite lors d'un rituel de manifestation de la vérité. Pour cette raison, la vérité alèthurgique, dans le contexte des années quatre-vingt, apparaît comme la manière dont Foucault se réfère à la vérité-rituel et les sujets, comme il l'argumente dans la leçon du 30 janvier 1980, sont des acteurs essentiels

dans les procédures de manifestation de la vérité, dans l'alèthurgie dont le pouvoir a tant besoin, résidant là l'élément dramatique du lien entre le gouvernement des hommes par la manifestation de la vérité dans la subjectivité.

Sur cette base, il est vrai que les arts de gouverner reposent sur un ensemble de connaissances objectives, telles que l'économie politique, les statistiques, la démographie, la biologie, la psychologie, etc., mais il existe d'autres formes de manifestation de la vérité qui sont constitutives de la raison gouvernementale et qui ne sont pas couvertes par le concept de savoir. Cet ensemble de procédures, verbales ou non verbales, par lesquelles ce qui est considéré comme vrai est révélé par opposition au faux, à l'imprévisible et à l'indicible, est compris par Foucault comme « *alèthurgie* ».

Par ailleurs, l'argument dans cette thèse selon lequel Foucault, même dans les années quatre-vingt, maintient une proximité avec la philosophie analytique s'explique par le fait que cette forme de problématisation généalogique à partir de laquelle il propose une histoire de la vérité semble dialoguer avec la critique du discours scientifique présente dans des textes des années soixante, comme *L'arrière-fable* (1966), précisément en ce qui concerne la distinction entre fable (en tant qu'ordre) et fiction (en tant que « comment », c'est-à-dire, le régime par lequel la succession d'événements fabuleux est narrée). Lorsqu'il fait la distinction entre fable et fiction, Foucault ne se réfère pas seulement aux genres littéraires, mais à l'opposition entre précisément ces deux manières de penser, devant lesquelles il se rapproche de la fiction et s'éloigne de la fable. Parallèlement à la fable et à la succession d'événements qu'elle ordonne, il y a une vérité-événement - et donc rituelle. Reconnaître cette « autre vérité » - vérité-événement/vérité-rituelle/vérité alèthurgique - c'est aussi identifier une limite à la totalisation soutenue par l'ordre continu du discours scientifique. C'est pourquoi, du point de vue de cette recherche, les notions mêmes de discours en tant qu'acte, de dramaturgie et d'alèthurgie semblent être directement liées, chez Foucault, à l'usage philosophique et politique du théâtre comme un outil de problématisation qui s'oppose à un système de pensée pour lequel la vérité est comprise en termes épistémologiques (SFORZINI, 2017), dans la mesure où elle est pensée dans sa dimension généalogique - comme une vérité-rituel, même lorsqu'elle est revêtue d'une vérité-démonstration.

À partir de ces lignes introductives, la question posée dans ce travail concerne les possibilités concrètes d'action du sujet telles que pensées par Foucault, notamment en ce qui concerne un type de discours vrai dans lequel, dans un jeu risqué et dangereux, le sujet cesse de répondre aux exigences dramatiques d'une certaine procédure alèthurgique pour se constituer comme celui qui dit la vérité et qui se reconnaît en celui et comme celui qui a dit la vérité. Cette forme dramatique de discours vrai, dont le sens trouve différents usages chez Foucault, correspond au concept de *parrhèsia*, lequel, dans ce travail, est pensé comme le lien éthique du sujet avec lui-même dans l'acte même de dire la vérité, précisément lorsqu'il se produit à l'intérieur d'une relation de pouvoir devant laquelle le sujet

énonciateur assume les risques résultant de la confrontation générée par l'acte d'énonciation, qu'il s'agisse de la mort, de l'exil, de la persécution ou de la condamnation.

Ainsi, en nous appuyant sur les réflexions de Foucault, nous allons ouvrir quelques pistes possibles pour réfléchir aux limites et aux implications de la parrhèsia en tant que possibilité concrète d'action du sujet. À partir de là, nous soutenons que la problématique du dire vrai au sein d'une relation de pouvoir, en raison des risques et des dangers qui lui sont inhérents, révèle un lien possible entre *alètheia*, *pathos* et *thanatos*, dont l'aspect dans lequel la notion de *pathos* est utilisée dans ce travail n'est pas comme un recours rhétorique et heuristique du discours, mais comme le sens tragique de la dramaturgie du discours vrai, constituant ainsi l'affrontement de tous les risques et dangers découlant du fait d'être qui l'on est, tels que la mort et la souffrance.

Nous diviserons notre propos en trois actes : *Le gouvernement de la vérité*, *La dramaturgie de la confession* et *La tragédie du dire-vrai*.

ACTE I. - Le gouvernement de la vérité

Sur le plafond de la salle de son palais, Septime Sévère fit peindre une représentation du ciel étoilé, le ciel de sa naissance, avec les étoiles de sa naissance, qui traçaient son destin. Il établissait ainsi une convergence entre ce qu'il disait et l'ordre de vérité manifesté dans la nuit de son ciel natal, révélant sa fortune, l'inévitabilité de son pouvoir face à la justification des astres qui devait être vue. Dans la salle de justice où il prononçait ses sentences, le ciel étoilé de Septime Sévère révèle l'ordre de vérité dont les éléments affirment une sorte d'appel ou de convocation à occuper une telle charge. Les sentences étaient fondées sur le droit, la nécessité et la vérité, étant elles-mêmes l'ordre de vérité des choses. Quant au ciel de sa mort, personne n'y avait accès.

En revanche, Foucault reprend l'exemple d'Œdipe, dont le destin n'est pas au-dessus de sa tête, mais attaché à ses pieds, prononçant lui-même la sentence fatale dont la vérité le condamne à l'exil et à l'obscurité. Ici, le discours des dieux n'a pas suffi au déroulement de la tragédie. Même lorsque Tirésias dit qu'Œdipe est le meurtrier, un processus d'interrogatoire s'instaure par lequel *l'alètheia* des hommes confirme ce que *l'alètheia* des dieux avait autrefois révélé, un aspect où le déroulement même du drame, de la tragédie et du théâtre confère une réalité, une efficacité et une opérationnalité à la prophétie des dieux.

De plus, en ce qui concerne le pouvoir tyrannique, Œdipe tente d'utiliser ce processus de vérité pour gouverner, pour conduire la cité vers la guérison. Et en fait, même face à l'utilisation tyrannique qu'Œdipe en fait pour contester la parole des dieux, le processus confirme, par le biais des témoins, ce que la prophétie avait déjà révélé. Se découvrir en tant qu'objet de sa propre recherche le pousse à se

crever les yeux, tant l'insupportabilité de la vérité de soi et de son destin est grande. Nous voyons donc deux rituels de manifestation de la vérité liés au pouvoir, mais se déroulant de manière différente : tandis que Septime Sévère cachait le ciel de sa mort, Œdipe constituait sa propre malédiction. Foucault montre ainsi que la manière dont les sujets sont dirigés et gouvernés ne dépend pas seulement de la constitution de connaissances techniques et utilisables, mais est également articulée à partir des rituels et des cérémonies de manifestation de la vérité, dans la mesure où la force du pouvoir est indissociable de la dimension où le vrai se manifeste, au niveau où il devient visible, ce qui remonte au développement des cercles humanistes jusqu'à la présence des personnages du sorcier, de l'astrologue et du devin dans les cours des seizième et dix-septième siècles.

Ainsi, lors du cours du 9 janvier 1980, Foucault présente les développements de sa recherche qui le conduisent du concept de savoir-pouvoir à l'idée de gouvernement par la vérité. La relation établie entre les rituels de manifestation de la vérité et le gouvernement précède le moment où l'État et la société ont émergé en tant qu'objets possibles, c'est pourquoi même les analyses modernes sur le gouvernement de (et par) la vérité tendent à réfléchir à partir d'un certain réel de ce que serait l'État ou la société. Cela tient au fait que la manière de diriger et de gouverner la vie des individus implique toujours des opérations sur le vrai, et la profondeur de ce lien réside dans le fait qu'il va au-delà de la finalité du gouvernement ou des moyens les plus efficaces pour y parvenir. Le mode de gouvernement ne requiert pas seulement des actes d'obéissance, mais aussi des actes de vérité, à partir desquels les individus doivent déclarer ce qu'ils sont, en disant la vérité sur leurs fautes et leurs désirs. Les sujets, comme le soutient Foucault dans son cours du 30 janvier 1980, sont des acteurs essentiels dans les procédures de manifestation de la vérité, dans l'alètheia dont le pouvoir a tant besoin. C'est ainsi que se noue le lien entre le gouvernement des hommes par la manifestation de la vérité dans la subjectivité.

ACTE II. - La dramaturgie de la confession

Une fois établi le lien entre gouvernement, vérité et subjectivité, il existe une pratique qui illustre historiquement cette manière de verbaliser la relation entre sujet et vérité, et qui privilégie le besoin pour les sujets de parler d'eux-mêmes, de leurs fautes, de leurs désirs. Il s'agit de la confession. En analysant les pratiques chrétiennes, Foucault examine comment se forme le lien entre la reconnaissance externe des fautes et la nécessité de verbaliser tous les mouvements de la pensée - *actus veritatis* (acte de vérité). Le sujet doit faire un tri pour identifier leur origine. Il doit découvrir s'il vient de Dieu, de lui-même ou du diable pour être sauvé.

La dramatique réside dans l'acte par lequel le pécheur se reconnaît lui-même face à son propre péché. Le moment où la vérité sur soi-même s'inscrit dans une procédure indispensable au salut, dans des techniques d'élaboration et de transformation du sujet par lui-même, et surtout lorsque l'obligation de dire la vérité est inscrite dans les institutions pastorales, c'est un moment crucial, selon Foucault, pour l'histoire occidentale de la relation entre subjectivité et vérité. Ainsi, la réalisation du rite de l'examen de conscience fonctionne à partir du mécanisme de la honte, des paroles prononcées et de la reconnaissance que la lumière qui révèle les fautes s'oppose au démon qui les cache. L'obéissance inconditionnelle et l'examen de conscience forment une articulation indispensable pour le gouvernement les uns des autres, dans le but d'établir une distance par rapport à soi et à la destruction de soi.

Dans l'alèthurgie de la pratique de la confession, le sujet joue trois rôles différents : il est l'acteur, le témoin de l'acte et l'objet de l'acte lui-même, cette articulation d'éléments étant essentielle pour établir un régime de vérité auquel les modes de subjectivité sont indexés, comme le soutient Foucault dans les cours des 30 janvier et 6 février du cours « *Du gouvernement des vivants* », c'est ce qui contraint les individus à l'acte de vérité et qui détermine les conditions et les règles selon lesquelles ces actes se déroulent, leur conférant certains effets spécifiques. Cela se fait grâce au soutien mutuel entre une doctrine et une institution dont les statuts de permanence garantissent une tradition, dans laquelle différentes formes d'obligation de vérité sont établies et, dans un régime politique, un devoir d'obéissance. En ce qui concerne les pratiques chrétiennes, l'acte de vérité est directement lié à l'acte de confession, c'est pourquoi il y a une référence religieuse présente dans les pratiques confessionnelles, même quand - et surtout quand - elles sont incorporées par les institutions judiciaires (la dramaturgie judiciaire).

Le pardon des péchés accordé à celui qui confesse révèle la notion d'un Dieu Juge ou même d'un Jugement dernier. Ainsi, la surveillance s'adresse non seulement à la conduite, mais aussi aux pensées et aux émotions des âmes gouvernées (FOUCAULT, 2012). Le dommage est moralisé, générant chez le sujet confessant un sentiment de culpabilité et de honte. Cela montre que la pratique de la confession n'est pas simplement un moyen d'exercer le pouvoir à travers la connaissance, mais aussi de conduire et de gouverner ceux à qui l'obligation de dire la vérité est imposée. C'est donc l'une des caractéristiques les plus marquantes de la dramaturgie de la confession : la référence religieuse.

Un autre aspect important est l'histoire des usages de la confession. Du Moyen Âge au XVIII^{e} siècle, la pratique confessionnelle était étroitement liée à la torture ainsi qu'au système légal de preuves. Cependant, à partir de la seconde moitié du XVIII^{e} et du début du XIX^{e}, la torture et le système légal de preuves ont disparu. Contrairement à ce que l'on pourrait conclure, le rôle de la confession est devenu encore plus important. Cela s'explique par trois raisons : le droit de punir en tant qu'expression de la volonté de tous, la production de la vérité et de la valeur

de la vérité par le juge et l'objectif de transformer les sujets, au-delà de les corriger ou de les punir. Indépendamment des deux premières raisons, étant donné que le sujet de cette recherche se limite à la question de la subjectivité, il importe de considérer la confession comme une technique de transformation du sujet. Et c'est là l'élément dramatique de l'alèthurgie judiciaire. L'individu participe aux effets correctifs découlant de la punition en reconnaissant sa culpabilité. L'obligation de dire la vérité le contraint : Pour être sauvé, pour être pardonné et pour réintégrer la communauté dont le pacte social a été violé par lui, il doit dire la vérité. Quelle vérité ? Pour répondre à cette question, nous utiliserons une scène de la dramaturgie de l'accusation représentée dans *L'Étranger* d'Albert Camus.

Meursault, qui a tué un Arabe à cause du soleil (un crime, donc, sans raison), doit avouer la vérité, mais pas n'importe quelle vérité. Cela est évident du fait que Meursault ne nie pas et ne cherche pas à se défendre, même au dernier moment où on lui donne la parole pendant son procès : « mélangeant un peu les mots et conscient de mon ridicule, qui avait été à cause du soleil » (CAMUS, 2012, p. 95). Tout le monde a ri. Oui, parce qu'ils le considéraient ridicule, infâme. Ils s'attendaient à ce qu'il dise le contraire, « oui, je suis un criminel insensible qui n'aime pas sa mère. Je suis l'Antéchrist » - comme le juge a commencé à l'appeler. L'extraction de la vérité par la confession, en particulier dans le cadre de la dramaturgie judiciaire, est située dans un champ institutionnel où il y a un regard observateur et jugé, duquel le coupable, s'il veut le pardon, ne peut pas s'éloigner. Tout ce qu'il dit est dangereux. Par l'acte de la confession, le sujet devient son propre dénonciateur. Cela révèle à quel point il y a, à l'intérieur de la dramaturgie judiciaire, un appétit de confession : l'appétit de véracité du magistrat qui s'adresse au coupable et dit : « Mais enfin, qui êtes-vous ? » (FOUCAULT, 2012). C'est le problème que Foucault, dans « *Malfaire, dire vrai* », appelle le « problème de celui qui se juge ». Il ne suffit pas de reconnaître le crime. Il faut se reconnaître soi-même comme criminel.

Et que se passe-t-il pour celui qui, ne se pliant pas aux exigences et aux assauts du rituel, ne confesse pas la vérité attendue de lui ?

ACTE III. - La tragédie du dire-vrai

> « Si près de la mort, maman devait s'y sentir libérée et prête à tout revivre. Personne, personne n'avait le droit de pleurer sur elle. Et moi aussi, je me suis senti prêt à tout revivre. Comme si cette grande colère m'avait purgé du mal, vidé d'espoir, devant cette nuit chargée de signes et d'étoiles, je m'ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du monde. De l'éprouver si pareil à moi, j'ai senti que j'avais été heureux, et que je l'étais encore. Pour que tout soit consommé, il me restait à souhaiter qu'il y ait beaucoup de spectateurs le jour de mon exécution et qu'ils m'accueillent avec des cris de haine. » (CAMUS, 2019, p. 232).

Loin de tenter de réduire la tragédie solaire de Camus à une interprétation unique et sans entrer dans toutes les implications philosophiques qu'elle suscite, les dernières paroles de Meursault suggèrent non pas une acceptation résignée du destin, mais expriment un soulagement face à la mort et un désir concret d'être détesté. C'est seulement à ce moment-là qu'il devient clair pourquoi il n'a pas pleuré lors des funérailles de sa mère. La mort de Meursault est une évasion, une manière de se libérer de toute la mise en scène de son jugement, qu'il ne voyait aucun sens. Confronté à l'incompréhension de l'autre, à l'indifférence et au sentiment de ne pas appartenir à ce monde, seul l'acte de mourir pouvait le faire vivre.

C'est pourquoi il n'attendait pas seulement, *il souhaitait être détesté*. Par qui ? Par tous ceux qui voulaient faire de lui un monstre, l'Antéchrist, le « matricide ». La haine de toutes ces personnes fonctionne comme une certification que Meursault n'était pas l'un d'entre eux, qu'il n'était pas comme eux. Comme le dit Camus dans Le Mythe de Sisyphe, il y a un prix que l'homme doit payer lorsqu'il reconnaît ses propres vérités : « l'homme est toujours la proie de ses vérités. Une fois reconnues, il ne saurait s'en détacher. Il faut bien payer un peu » (CAMUS, 1942a, p. 121). Alors, Meursault a payé le prix de ses vérités. L'acte courageux de dire la vérité sur soi, même si le prix à payer est sa propre vie, est l'un des objets d'intérêt du cours « *Le courage de la vérité* » (1983-1984). C'est à ce moment-là aussi que Foucault expérimente, du point de vue personnel, sa propre relation avec la maladie et la mort, ce qui nous semble donc possible de trouver dans ce cours des réflexions importantes pour penser la relation entre *alètheia*, *pathos* et *thánatos* comme éléments de la dramaturgie de la vérité. La première d'entre elles tourne autour du cycle de la mort de Socrate. Chez Socrate, la radicalisation du dire vrai, dans son sens éthique et esthétique, implique une attitude de critique permanente envers le monde, ce qui se traduit comme une « vraie vie », dont le coût implique de la voir fauchée. Cependant, il est important de faire quelques considérations sur les concepts de *parrhèsia* et de formes alèthurgiques, afin que le raisonnement construit ici soit plus clair.

Pour revenir brièvement à la leçon du 10 mars 1982 du cours L'Herméneutique du sujet (1981-1982), la *parrhèsia*, en se référant, d'une part, à un *éthos* et, d'autre part, à une technique, à la *tékhne*, correspond à une forme dramatique de discours vrai dans laquelle le sujet se constitue en tant que souverain de lui-même et « en tant que sujet de vérification de lui-même pour lui-même » (FOUCAULT, 2001, p. 334). Par conséquent, pour que le dire vrai se concrétise et se réalise, il y a aussi une procédure spécifique, mais pas sous forme d'énoncé performatif, parce qu'il n'y a pas d'engagement uniquement dans l'exécution d'une action indépendante de l'intention.

Ainsi, le premier adversaire de la *parrhèsia* est un adversaire moral, contre lequel il doit lutter : i) la flatterie, comprise comme un risque moral face à la

pratique de soi, car elle se présente comme un moyen d'obtenir des faveurs et des bienfaits de celui qui occupe une position supérieure. Le second, en revanche, est un adversaire technique, ii) la rhétorique, dont la relation de confrontation est encore plus complexe, parce que la notion de *parrhèsia* ne doit pas s'en débarrasser complètement, mais plutôt « s'en servir dans les limites très strictes et toujours tactiquement définies où elle est vraiment nécessaire » (FOUCAULT, 2001, p. 335).

Ainsi, alors qu'en ce qui concerne la flatterie, la *parrhèsia* s'oppose sous forme de lutte et de confrontation, par rapport à la rhétorique, elle se positionne dans le sens d'une liberté et d'une libération. En effet, la rhétorique arme le sujet d'énonciation de ressources techniques qui lui permettent de persuader l'interlocuteur, indépendamment de sa propre opinion sur ce qu'il dit, tandis que dans la *parrhèsia*, le parrèsiaste manifeste et se lie à ce qu'il énonce. Dans ce sens, l'énonciation parrhèsiastique diffère du performatif, c'est pourquoi Foucault opte pour la notion d'activité de parole, qui ne se confond pas avec l'acte de parole, en référence à Searle, ni avec le l'énonciation performatif, en référence à Austin.

Poursuivant cette ligne d'argumentation, mais avec une préoccupation éthico-philosophique, lors de la leçon du 1 février 1984 du cours « *Le courage de la vérité* », Foucault fait une distinction entre ce qu'il appelle les « structures épistémologiques » et les « formes alèthurgiques », ad mettant qu'au lieu de se pencher sur l'analyse des conditions formelles par lesquelles un discours peut être considéré comme vrai, il s'intéresse à la manière dont, dans l'acte d'énonciation de la vérité, l'individu se constitue lui-même et est reconnu par les autres comme celui qui dit la vérité. Dans ce sens, l'alèthurgie chez Foucault correspond à la « production de vérité, l'acte par lequel la vérité se manifeste » (FOUCAULT, 2009).

Dans cette leçon également, Foucault reprend l'opposition entre rhétorique et *parrhèsia* pour montrer que tandis que dans cette dernière il y a un lien constitutif entre celui qui parle et ce qu'il dit, dans une relation éthique d'obligation de vérité et de liberté de parole, dans la première se forme un lien de pouvoir entre ce qui est dit et à qui il s'adresse : L'énonciation rhétorique se présente comme une forme efficace de contrainte de l'autre, alors que dans l'énonciation parrhèsiastique, c'est le sujet qui, courageusement, dit une vérité qui implique un risque à la fois pour lui-même et pour sa relation à l'autre.

Ainsi, dans la leçon du 15 février 1984, Foucault reprend les dernières paroles de Socrate, lorsqu'il dit à Créon qu'il doit un coq à Asclépios, le dieu qui guérit les humains de temps en temps. Le sacrifice du coq apparaît donc comme un geste de gratitude envers Asclépios de l'avoir effectivement guéri. Et de quoi Socrate avait-il été guéri ? De la maladie qu'est la vie. Contrai rement à ce que Nietzsche interprète, Foucault, s'appuyant sur la lecture de Dumézil, montre qu'il ne s'agissait pas de n'importe quelle vie dont Socrate avait été guéri, comme s'il était un pessimiste. C'est de la maladie des prétendues vérités, d'une vie dans laquelle il était contraint d'oublier sa propre vérité. Comme dans le poème de

Baudelaire, Socrate est le mort joyeux : Vivre une réalité stérile où il devait se plier aux exigences de la dramaturgie institutionnelle, c'était la même chose que d'être mort, d'où la raison pour laquelle seulement en étant mort, il pouvait vivre, surtout par la diffusion de sa pensée.

Cette réflexion sur la relation entre la mort de Socrate et l'acte de dire la vérité remonte à un passage très bref où Foucault commente, dans le cours « *Le gouvernement de soi et des autres* », qu'une des grandes différences entre les tragédies Ion et Œdipe est la relation entre *alètheia* et *pathos*. Sous cet aspect, dire la vérité sur soi implique de s'engager dans un jeu risqué et dangereux, ce qui semble révéler, du point de vue de cette recherche, l'élément tragique propre à l'acte de dire la vérité, d'autant plus que, à partir de ce mouvement, les modes de transformation éthique du sujet s'opèrent et, par conséquent, il semble y avoir une potentialité créative et poétique qui dialogue directement avec le sens éthique et esthétique du dire vrai. Œdipe, de ses propres mains et de son pouvoir, recherche une vérité dont il est lui-même l'objet, tombant dans le piège du destin qui le révèle comme un sujet en morceaux, qui se crève les yeux devant l'insupportabilité de la vérité qu'il découvre. Dans *Ion*, la vérité naît d'une étincelle de passions. Ainsi, on peut voir un indice très provocateur concernant l'élément tragique du dire vrai, qui, poussé à ses dernières conséquences, peut attirer sur le sujet qui l'énonce sa propre mort.

*

BIBLIOGRAPHIE

CAMUS, Albert. *L'Etranger*. Paris : Gallimard,1942.

CAMUS, Albert. *Le mythe de sisyphe*. Paris : Gallimard,1942a.

BAUDELAIRE, Charles. *Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1975.

FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants* : cours au Collège de France: 1979-1980. Paris : Gallimard, 2012.

FOUCAULT, Michel. « La philosophie analytique de la politique ». *In:* FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits* : tome III. Paris : Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. L'arrière-fable, L'Arc, n° 29 : Jules Verne, mai 1966. *Dits et écrits* : tome I. Paris : Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai : fonction de l'aveu en justice*. Cours de Louvain, 1981. Louvain-Chicago : Presses universitaires de Louvain-University of Chicago Press, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres* : cours au Collège de France :1982-1983. Paris : Gallimard/Seuil, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Le pouvoir psychiatrique* : cours au Collège de France, 1973-1974. Paris : Gallimard/Seuil, 2003.

FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet* : cours au Collège de France, 1981-1982. Paris : Gallimard/Seuil, 2001.
FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité* : le gouvernement de soi et des autres II : cours au Collège de France, 1983-1984. Paris : Gallimard/Seuil, 2009.
LORENZINI, Daniele. *La force du vrai : de Foucault à Austin*. Lormont : Le bord de L'eau, 2017.
SFORZINI, Arianna. *Scènes de la vérité : Michel Foucault et le théâtre*. Dis. Paris Est, 2015.

De la philosophie foucaldienne aux performances queer. L'expérience comme projet politique

Antoine Alario (Université Paris 8-Université de Lille)

Introduction

Comme mon titre l'indique, cette intervention propose de penser ensemble la philosophie foucaldienne et les performances *queer*. Si j'ai été amené à opérer ce rapprochement étrange, entre une philosophie d'une part, et une forme d'art d'une autre, c'est du fait de mes recherches doctorales sur la théâtralité *queer*, sur la dimension théâtrale qui a toujours traversé le mouvement *queer*, depuis les performances drag de la ball culture jusqu'aux performances militantes d'Act Up. Or, pour penser la théâtralité *queer*, je suis amené à utiliser la pensée foucaldienne, par ailleurs connue pour avoir irrigué le champ des *queer studies*. Ainsi lorsque Halperin conceptualise le *queer* comme une position de résistance vis-à-vis des normes, c'est dans *Saint Foucault* en 1995[92], ouvrage fondateur de la théorie *queer*, qui commente la pensée du philosophe comme une politique et une éthique *queer*. Il convient dès à présent de clarifier ce sens de *queer* comme résistance aux normes : le *queer* n'est pas une identité mais une position à partir de laquelle il est possible de problématiser les normes qui pèsent sur les identités, les normes qui définissent ce que sont et doivent être nos identités. À partir de l'introduction à *Bodies that matter* de Butler, autre ouvrage emblématique de la théorie *queer*, on peut entendre par norme un principe régulateur déterminé par des pratiques et des discours, qui est reproduit par des actions quotidiennes et auquel on s'identifie[93]. Si ces pratiques et discours sont majoritaires, répandus et en position de domination, bénéficiant d'institutions de pouvoir qui les soutiennent, on parlera de normes hégémoniques. C'est à de telles normes hégémoniques qui définissent les identités, notamment de genre et sexuelles, que le *queer* cherche à résister, et ma thèse interroge les enjeux de la théâtralité comme mode de résistance *queer*.

Ainsi mes recherches doctorales sur la théâtralité *queer* m'ont conduit à repérer un concept crucial pour penser la théâtralité *queer*, et il se trouve que ce concept est également crucial pour penser le geste foucaldien : il s'agit du concept d'expérience. Ce concept, comme je le montrerai, sert à la fois à penser le geste

[92]David M. HALPERIN, *Saint Foucault: towards a gay hagiography*, Oxford Univ. Press., New York, Oxford Univ. Press, 1997, page 62.
[93]Judith BUTLER, *Bodies that matter. On the discursive limits of « sex »*, New York, Routledge, 1993, pages 1-23.

philosophique de Foucault, et le geste théâtral des *queer*. Tel est l'étrange constat qui m'a frappé au cours de mes recherches, et que j'ai choisi d'interroger devant vous lors de ce séjour doctoral. Le lien entre pensée foucaldienne et mouvements *queer* a toujours eu lieu dans une logique descendante au sein de la théorie *queer* : on utilise les concepts de la première pour chercher à penser les seconds. Or mon constat semble indiquer que les liens entre les deux sont plus intimes et resserrés qu'ils ne sont descendants et extérieurs : c'est la pensée foucaldienne dans sa forme même qui pourrait être rapprochée des pratiques théâtrales *queer*. Ainsi ma question est la suivante : dans quelle mesure le concept d'expérience est-il pertinent pour mettre en parallèle la philosophie foucaldienne et les performances *queer*, et qu'est-ce que cette mise en parallèle nous apprend ?

Il s'agira d'utiliser ce concept comme un outil comparatif pour penser les articulations possibles entre les deux champs hétérogènes de la philosophie et de l'art performatif. Il ne s'agit bien sûr pas, en suivant une telle méthode, de chercher à rabattre l'un sur l'autre, mais d'utiliser ce lien possible afin d'éclairer chacune de ces disciplines dans sa spécificité. En envisageant leur profonde proximité dans leur irréductible différence, il s'agit de mettre en lumière ce qui fait leurs forces singulières, leurs capacités d'action et de transformation.

Pour traiter cette question et ces enjeux, je commencerai par justifier de la pertinence du concept d'expérience pour décrire à la fois philosophie foucaldienne et performance *queer*, puis je tâcherai de comparer ces deux projets expérimentaux.

I. L'expérience pour penser la philosophie foucaldienne et les performances *queer*

Ma première partie vise à montrer ce que je me suis contenté d'affirmer en introduction : que l'expérience est un concept pertinent pour décrire philosophie foucaldienne et performance *queer*, qui justifie de les penser ensemble. Commençons par montrer que la pensée foucaldienne est conçue comme une expérience, avant de montrer que la performance *queer* l'est également.

La philosophie foucaldienne comme expérience

Une expérience, c'est ainsi que Foucault conçoit la pensée philosophique. Cela peut sembler évident à un public foucaldien. Si le terme d'expérience ne cesse d'apparaître dans son œuvre, c'est notamment dans un entretien du 3 janvier 1979 avec le *Nouvel Obs*, à l'époque où Foucault se passionne pour la Révolution iranienne qui renversera le régime du shah et instaurera une république islamique en février 1979, entretien publié pour la première fois par *L'Obs* le 2 février 2018, que le terme est exposé dans ce qu'il a de central pour Foucault. Son sens est proche alors de celui de spiritualité qu'il valorise dans le mouvement de révolte iranienne,

comme une force capable de soulever un peuple contre un pouvoir tyrannique, une « pratique par laquelle l'homme est déplacé, transformé, bouleversé, jusqu'au renoncement de sa propre individualité, sa propre position de sujet[94] ». Or pour expliquer ce qu'il valorise dans cette révolte spirituelle, il explique qu'il s'agit en fait d'un type d'expérience, au sens de Bataille et Blanchot qui lui a toujours été cher. Ainsi « ce qui est important pour la philosophie, pour la politique, finalement pour tout homme, c'est bien ce que Bataille appelait l'expérience, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas l'affirmation du sujet dans la continuité fondatrice de son projet. C'est plutôt dans cette rupture et ce risque par lequel le sujet accepte sa propre transmutation, transformation, abolition, dans son rapport aux choses, aux autres, au vrai, à la mort, etc. C'est cela l'expérience. C'est risquer de n'être plus soi-même. Moi je n'ai pas fait autre chose que de décrire cette expérience[95] ». En effet *L'Histoire de la folie* décrit l'expérience faite par l'Occident sur ses propres limites rationnelles, en se constituant comme sujet de raison opposé à la folie comme objet de connaissance. De même *Surveiller et punir* décrit l'expérience faite par le pouvoir punitif, ce risque pris par les dispositifs disciplinaires de se constituer contre les techniques de punition spectaculaires, afin d'instaurer un pouvoir régi par les normes, cherchant à contrôler les corps, à tout voir sans être vu.

Foucault ne se contente pas alors de définir l'expérience, mais il la place au centre de sa méthode philosophique. Pour diagnostiquer les discours, l'archéologue cherche à déterminer les points où les discours cessent d'être en continuité avec ce qui les précède, où ils risquent leur propre transformation. Le but de l'étude historique est de faire valoir la grande discontinuité des événements qui nous traversent, comme il le déclare dans l'article qui commente le sens historique chez Nietzsche[96]. La philosophie foucaldienne cherche à montrer les ruptures qui constituent nos expériences passées afin de rendre possibles des expériences présentes et futures, plus précisément afin de saisir notre maintenant comme rupture dont on peut se saisir pour le transformer.

Ainsi la critique philosophique, comme il l'expose magistralement dans son article de 1984, *Qu'est-ce que les Lumières?*[97], se situe à l'inverse de celle de Kant : dire les conditions de possibilité de l'expérience certes, mais non dans le but d'en établir les limites, sinon dans celui de rendre possible leur franchissement. L'attitude historico-critique que Foucault cherche à déterminer dans cet article, qui caractérise l'attitude philosophique, est nous dit-il une attitude expérimentale

---

[94]Eric AESCHIMANN, « Quand Foucault s'enthousiasmait pour la révolution iranienne », *L'Obs*, 2 août 2018, Les nouvelles haines antisémites, n° 2779, pp. 73-78, page 75.
[95]*Ibid.*, p. 77.
[96]Michel FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *in* Frédéric GROS (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607-608, 2015, pp. 1281-1304.
[97]Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *in* Frédéric GROS (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607-608, 2015, pp. 1380-1397.

au sens où elle se situe aux limites de nous-mêmes, à l'endroit des discours qui nous constituent, sur lesquels l'archéologue travaille pour voir où se cachent leurs transformations possibles[98]. Ainsi l'attitude expérimentale est bien au centre de la pensée foucaldienne, et pour bien comprendre ce qu'elle signifie on peut rappeler le sens de ce concept chez Bataille, dont il s'inspire, lui-même repris d'abord à Nietzsche. Ce dernier affirme notamment au paragraphe 319 du *Gai Savoir* que le philosophe doit être un expérimentateur au sens scientifique, il doit mener une expérience (*Experiment*) mais elle se distingue de l'expérience scientifique en ce qu'elle doit porter sur sa propre expérience vécue (*Erlebnis*), c'est-à-dire sur sa vie[99]. Plus d'extériorité entre le sujet expérimentant et l'objet expérimenté : l'expérience philosophique est une expérience menée sur soi-même. Bataille précisera dans la première partie de *L'expérience intérieure*, en reprenant ce sens, que l'expérience consiste à tester les limites de nos possibilités[100], et Foucault de déclarer que tester nos limites a pour but de les franchir c'est-à-dire de se modifier, de s'altérer. Le concept est posé : l'expérience désigne un test mené sur soi-même, sur les limites qui nous constituent dans nos manières subjectives de penser et d'agir. Expérimenter c'est déterminer ces limites pour envisager leur déplacement, leur transgression.

C'est ce qui apparaît clairement aux dernières pages de *La Volonté de savoir* : l'analyse généalogique du pouvoir qui pèse sur notre sexualité, qui la définit comme objet à connaître à travers le désir, permet de se défaire d'un tel pouvoir en faisant jouer d'autres discours que ceux du désir et de la vérité, des discours centrés sur le plaisir et l'invention de nouveaux modes de vie[101]. Foucault propose d'expérimenter les limites des discours sur la sexualité, qui nous constituent comme sujets de désir à connaître, et constituent la sexualité comme pouvoir de connaissance, afin de transformer nos rapports à cette sexualité. Le franchissement de ces limites, Foucault le cherche dans les discours et les modes de vie alternatifs, résistants, qui se développent notamment dans les milieux gay où l'on invente des plaisirs qui nous transforment[102], loin de la volonté de savoir qui fixe le sujet sur un désir stable[103].

---

[98] *Ibid.*, p. 1393.

[99] Friedrich Wilhelm NIETZSCHE, *Œuvres*, Paris, Flammarion, Mille & Une Pages, 2017, p. 234.

[100] Georges BATAILLE, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, Collection tel, n° 23, 2020, p. 19.

[101] Michel FOUCAULT, « *Histoire de la sexualité 1, La Volonté de savoir* », *in Œuvres*, Gallimard., Paris, Pléiade, 2015, pp. 617-736, p. 734.

[102] Daniel DEFERT et François EWALD (dir.), Michel FOUCAULT, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », *in Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Quarto Gallimard., Paris, *Dits et écrits. 1954 -1988*, 2005, pp. 1554-1565.

[103] Je me permets sur ce point de renvoyer à un article universitaire que j'ai écrit, en anglais, sur la politique des plaisirs promue par Foucault pour résister au dispositif de la sexualité : Antoine ALARIO, « Desire and pleasure in Foucault. *The Will to knowledge*'s conclusion : towards a *queer* policy of pleasures. », *Filosofisk Supplement*, 2017, Relativisme, n° 4/2017, pp.

Ajoutons que cette expérience est d'autant plus au centre des préoccupations foucaldiennes que la pensée a toujours eu pour fonction selon lui de nous altérer, de produire un changement en nous ; ainsi l'exercice philosophique doit nous conduire à penser autrement, à penser contre soi-même, à devenir autre à travers l'exercice de notre pensée. De là vient que l'écriture, comme mode d'expression de la pensée, est un moyen de se transformer soi-même pour penser autrement.

Notons toutefois que la grande différence entre le philosophe-expérimentateur selon Nietzsche, et l'ontologie historique de Foucault, c'est que pour ce dernier l'expérience ne peut se limiter à une expérience menée par le sujet sur lui-même, tout simplement car les limites de constitution subjective ne sont jamais individuelles mais collectives et historiques. Ainsi Foucault applique le concept nietzschéen-bataillen d'expérience avec cette nouvelle considération d'ordre structuraliste : il faut tester les limites qui nous constituent certes, mais collectivement, culturellement, historiquement.

Tâchons à présent de voir comment l'on peut, à la faveur de ce concept d'expérience, caractériser les performances *queer*. J'ai suggéré de concevoir les performances *queer* comme des expériences : quelle pertinence y a-t-il à réemployer ce concept dans un contexte si différent ?

Les performances queer comme expérience

Le parallèle à faire entre performance *queer* et expérience au sens bataillien, peut apparaître par la seule observation empirique des spectacles *queer* : qu'est-ce qu'un drag show quelconque, l'acte de se métamorphoser en un être dont l'identité de genre est autre, sinon un ensemble d'actions par lesquelles je me transforme, je m'altère à travers le dispositif théâtral, je deviens autre en testant les limites normatives du genre qui me et nous constitue ? Toute drag queen utilise la performance pour présenter un être qui défie les limites des catégories binaires du genre, une femme spectaculaire qui se trouve être un homme par exemple, qui trouble les limites de la performativité du genre dirait Butler[104]. Ne prenons qu'un autre exemple drag : l'artiste non-binaire Millepertuis, qui performe notamment à Paris et à Lyon, utilise la scène pour donner corps à sa non-binarité, pour faire exister un être qui défie les limites du genre en se présentant comme non-binaire et en exposant la violence de la binarité de genre comme système normatif.

Il en va de même si l'on pense aux performances *queer* extrêmes. Dans sa performance de 1998 *Solar Anus*, inspirée de l'essai surréaliste de Bataille, *L'Anus solaire*, l'artiste californien Ron Athey s'auto-pénètre avec un gode attaché à un talon aiguille. Il cherche, à travers une esthétique qui repousse les limites de ce que l'on peut montrer et faire sur scène, à transformer son corps sous l'effet d'un instrument sexuel, et à travers cela à déplacer les normes qui pèsent sur la

10-19.

[104]Judith BUTLER, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge, Routledge classics, 2006, p. 189.

sexualité. Ces normes, notamment définies par l'hétérosexualité hégémonique, déterminent l'acte sexuel comme pénétration d'un organe génital masculin dans un organe féminin. Évidemment dans la performance d'Athey l'acte sexuel ne suit aucune norme hétérosexuelle : son pénis est inutilisé et inutilisable (il lui a injecté un produit qui lui donne la forme d'une vulve), et c'est son anus qui est pénétré, pas même par un organe mais par un gode attaché à une chaussure du genre opposé.

Il s'agit de deux exemples très différents de performances *queer*, qui sont chacune des expérimentations de normes différentes : les normes de genre concernant le drag, les normes sexuelles concernant la performance de Ron Athey. Peut-on en déduire que les performances *queer* proposent des expériences, ce qui ferait de l'expérience un instrument politique au service d'un projet *queer* de déplacement des normes qui définissent les identités ?

C'est précisément une idée que l'on peut trouver dans l'ouvrage récent de Renate Lorenz, *Art queer*[105], qui analyse plusieurs performances *queer* et finit par concevoir l'art drag comme un art de l'expérimentation. Cette thèse repose sur une pensée du drag comme ensemble des pratiques artistiques *queer* qui « permettent de rompre ou de déplacer » les limites qui constituent les sujets[106].

Lorenz analyse ce qu'elle nomme le « drag radical », qu'elle illustre par une performance célèbre de l'acteur états-unien Ron Vawter, de 1993, intitulée *Roy Cohn/Jack Smith*. Celle-ci met en confrontation la vie de deux hommes gay états-uniens ayant vécu à la même époque : le conservateur homophobe Roy Cohn et l'illustre performeur *queer* Jack Smith, les deux étant morts du SIDA à la fin des années 1980. Ron Vawter, lui-même gay et atteint du SIDA, se travestit, joue à la fois ces deux autres rôles et le sien. L'ambiguïté d'un autoportrait qui passe par le portrait des autres, et de deux figures radicalement opposées, rend la performance drag chargée d'interrogations concernant la vie gay, ou plutôt les vies gay possibles, celles vécues par Cohn et Smith, et celles à vivre. Vawter ne cherche pas vraiment à incarner ces deux figures, ni à s'en dissocier, mais il réinterprète sur scène sa rencontre avec elles. Ainsi le spectacle présente ses souvenirs, son rapport affectif à eux, et cette mise en scène de sa propre subjectivité d'homme gay séropositif, en miroir de deux hommes opposés partageant pourtant cette condition, permet d'interroger l'identité gay à la racine. La performance produit un individu ambigu qui incarne aussi bien le discours homophobe de Cohn qu'il porte les tenues flamboyantes de Smith. À travers un travail archivistique poussé sur les vies de ces deux hommes gay, mettant en scène des détails de leur existence, l'artiste projette et commente tantôt des photos de Smith, l'enregistrement d'une de ses performances, et tantôt le discours homophobe de Cohn à la Société

[105]Renate LORENZ, *Art queer : une théorie freak*, Marie-Mathilde BORTOLOTTI (trad.), Paris, B42, Culture, n° 01, 2018.
[106]*Ibid.*, p. 35.

américaine pour la protection de la famille[107].

On peut ainsi dire, avec Renate Lorenz, que la performance de Vawter vise à problématiser les limites des normes de l'identité gay américaine, de même que la performance de Athey testait les limites des normes sexuelles, de même que les performances drag testent les limites des normes de genre. Ce que cherche à faire toute performance *queer* artistique, c'est de tester les limites des normes identitaires auxquelles l'artiste est lui-même intimement soumis. Ce qu'il y a de commun aux différentes formes de performance *queer*, qu'elles reposent sur des techniques drag de transformation, sur des performances solo extrêmes ou sur des récits, c'est un même projet d'altération de soi, de transformation des limites normatives qui nous constituent, qui constituent nos identités. Tel est l'art *queer* que l'on peut définir comme expérimentation des normes identitaires.

Précisons que l'expérimentation performative passe par une esthétique que l'on pourrait dire cruelle en suivant Artaud[108] : une esthétique où les actions des corps sont poussées à bout, jusqu'à leur limite, afin de tester justement les limites constitutives de ces corps. Jusqu'où puis-je transformer mon corps en-dehors des normes de genre ? demande une performance drag. Jusqu'où puis-je pénétrer mon corps en-dehors des normes sexuelles ? demande la performance d'Athey. Jusqu'où puis-je modifier mon identité en-dehors des normes identitaires ? demande celle de Vawter.

Ainsi cette première partie a montré que le concept d'expérience rend compte du projet philosophique de Foucault autant que du projet performatif des *queer* : il s'agit dans chaque cas de tester les limites des systèmes discursifs et normatifs qui nous constituent, dans l'optique de déplacer ces limites pour nous transformer. Nous voyons qu'à partir de ce constat il devient possible d'opérer une comparaison critique entre ces deux projets : tâchons d'évaluer ce que l'expérience permet de saisir de différences et de ressemblances entre eux.

II. Comparer l'expérience philosophique de Foucault et l'expérience performative des *queer*

Afin de comparer ces deux projets expérimentaux, je vais commencer par interroger les différences irréductibles entre ceux-ci, avant d'envisager leurs points de rencontres.

Leurs différences irréductibles : réalités discursives et corporelles

Le concept d'expérience, s'il permet bien de placer philosophie foucaldienne et performance *queer* sur un même plan, ne doit néanmoins pas masquer ce qu'il y

[107] *Ibid.*, pp. 69-84.
[108] Antonin ARTAUD, *Le Théâtre et son double*, Paris, Gallimard, folio/essais, n° 14, 1998, p. 132.

a d'irréductiblement différent, propre à chacune de ces pratiques. Si la première passe exclusivement par le discours philosophique, par des écrits, des livres, des conférences, la deuxième passe exclusivement par la pratique théâtrale, par des scènes, des lieux de spectacles, des captations vidéos. On voit donc bien que l'on a affaire à des modes d'expression bien différents dont il faut rendre compte. Ainsi quelle est l'irréductible spécificité expérimentale de chacun de ces projets politiques ?

Ce que la pensée foucaldienne cherche à expérimenter, ce dont elle cherche à tester les limites, c'est la pensée humaine articulée et archivée sous forme de discours. Tel est son objet d'expérimentation : les « discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons » afin d'en dégager « la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons[109] ». Pour s'altérer, pour penser autrement, pour expérimenter, il faut agir au niveau des discours qui nous constituent, qui constituent non seulement nos modes de pensée mais aussi nos modes de vie, nos actions mêmes. Agir au niveau des discours signifie, suivant la méthode archéologico-généalogique, en faire l'analyse minutieuse, patiente, historique dans l'optique de produire des discours nouveaux, inattendus, altérés sur notre présent, qui montrent notre présent dans son altérité radicale. Ainsi l'objet (de toute philosophie, y compris de celle de Foucault, si expérimentale soit-elle) est toujours de nature discursive ; le philosophe-expérimentateur travaille sur de la matière discursive. Expérimenter la sexualité, tenter de produire un nouveau rapport, altéré, à notre sexualité, c'est altérer les discours sur la sexualité, c'est montrer l'altérité discursive, dans sa discontinuité, qui nous constitue en tant qu'êtres sexuels, afin de susciter une transformation au niveau de nos modes de pensée et de vie produits par ce rapport discursif à la sexualité. La philosophie est une expérimentation discursive.

Il doit apparaître flagrant que la performance *queer* fait l'inverse : son terrain d'expérimentation n'est pas les discours mais les corps mêmes, dans leur matérialité physiologique que la scène peut modifier, altérer en direct par des actions poussées à bout. Ainsi le spectacle d'Athey agit sur le corps sexuel du performeur modifié, transfiguré devant le public (son anus mais aussi son pénis), de même qu'un drag show transforme le corps genré, présente un corps autre vis-à-vis des normes de genre, comme Vawter transforme son corps en le montrant matériellement, affectivement modifié par les vies de Smith et Cohn. L'objet du performeur n'est pas son discours mais son corps[110], une performance peut se faire sans parole, et la parole si elle intervient n'est pas l'objet premier sur lequel a lieu

[109]Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *op. cit.*, p. 1393.

[110]On lit ainsi dans la troisième édition de l'ouvrage *Performance studies : An introduction* par Schechner une définition de la performance comme art dans lequel le corps même de l'artiste devient l'œuvre. C'est Rebecca Schneider, citée par Schechner, qui nous explique que « The Solo Artist *making* art became, then, the auratic object himself » (« L'Artiste Solo *créant* l'art devint alors lui-même l'objet de l'aura artistique »), à la p. 159 de l'ouvrage.

l'expérimentation (les paroles de Smith et Cohn, leurs discours sont là d'abord pour altérer matériellement le corps du performeur, pour lui donner une forme identitaire autre). Pour s'altérer, pour expérimenter, il faut agir au niveau des corps que nous sommes, de cette matérialité corporelle toute traversée et constituée par des normes. Et agir signifie transformer la matière corporelle par des actions poussées à bout, extrêmes, en testant ses limites de manière à la modifier concrètement : l'action de se travestir, de s'auto-pénétrer, d'incarner un autre.

Ainsi pour un même projet politique d'altération de soi, pour un même horizon d'expérimentation, philosophie et performance agissent en miroir le long d'un même plan : la philosophie agit au niveau des discours, cherche à les transformer, à produire des discours autres afin de susciter, mais de manière seconde, des modes de vie autres, des corps autres ; la performance elle agit au niveau des corps, cherche à les transformer, à produire des corps autres afin d'engendrer, mais de manière seconde, des discours autres, des manières de pensée autres. La philosophie altère les discours pour modifier les corps et les vies ; la performance altère les corps pour modifier les discours et les pensées. En résumé philosophie et performance se distinguent à deux endroits :

- en termes d'objet expérimenté d'une part : la philosophie expérimente les discours, la matière discursive qui nous constitue alors que la performance expérimente les corps, la matière corporelle qui nous constitue
- et en termes de mode ou de méthode d'expérimentation d'autre part : la philosophie passe par un diagnostic historique pour faire apparaître les ruptures et produire des discours autres sur le maintenant, alors que la performance passe par une mise en scène cruelle, extrême, pour pousser les corps à leur limite et produire des corps présentement autres au moment de la performance

Les points de rencontre : un projet politique en commun

Une fois ces distinctions marquées, tâchons de voir ce qui lie profondément ces deux domaines.

Il apparaît clairement que, dans ces différences irréductibles, le projet politique est le même. Plus profondément encore : si le projet politique est le même, c'est que la philosophie foucaldienne et la performance *queer* ont en partage une même conception de leurs objets. Discours et corps, pour être objets d'expérimentation, sont ramenés par l'acte même d'expérimentation à des objets profondément contingents, qui ne sont rien d'autre que des productions humaines, des fictions que l'on peut, en conséquence, s'amuser (car il y a de la joie dans l'archéologie foucaldienne autant que dans la performance scénique) à décortiquer, à dénoncer dans leur caractère fictionnel, à déconstruire avec minutie. Ce projet politique est commun dans la mesure où il repose sur une même ontologie critique : le mode d'être du corps et le mode d'être du discours sont réduits à la contingence

commune des fictions humaines, au sens de produits humains qui peuvent, une fois déterminés tels quels, induire des effets de vérité[111], produire d'autres fictions discursives et corporelles.

Plus encore, ce qu'il y a de particulièrement solidaire dans ces deux approches expérimentales, c'est que ce sur quoi il s'agit d'expérimenter est de l'ordre du rapport du sujet à lui-même. C'est mon discours, ma parole, ma pensée, que je vois historicisés et transformés par l'archiviste philosophe, de même que c'est mon corps, mes désirs, mon identité, que je vois présentés et altérés par le performeur *queer*. C'est bien le principe de l'expérience définie par Nietzsche, qui irrigue les pensées de Bataille et Foucault : pas d'extériorité entre la personne qui expérimente et l'objet expérimenté. Il est dès lors plus adéquat de parler de sujet-objet expérimenté, plutôt que d'objet.

C'est par souci de clarification que j'ai distingué l'objet expérimenté et le mode d'expérimentation, qui sont confondus dans la pratique : c'est en utilisant mon discours comme instrument que j'expérimente tous les discours qui agissent sur mon discours et le conditionnent, c'est en utilisant mon corps comme instrument que j'expérimente tous les corps qui agissent et conditionnent mon corps. Il s'agit d'utiliser ce qui est à ma portée, ce qui me constitue dans mon rapport à moi-même, à savoir ma pensée et mon corps, afin de travailler les limites discursives et matérielles qui les conditionnent. La philosophie comme la performance *queer* opèrent la réflexivité des discours et des corps sur leurs propres conditions discursives et corporelles de possibilité, mon discours et mon corps sont utilisés pour retourner sur leurs propres limites constitutives, les mettre à jour pour les franchir (suivant leurs modes d'expérimentation respectifs). Ainsi dans l'expérience philosophique mon discours sert à désigner tous les discours qui l'ont précédé et le conditionnent dans sa contingence présente, que je peux montrer dans son maintenant : mon discours autre sur le plaisir sert à altérer les discours sur la vérité du désir qui le conditionnent. Et dans l'expérience *queer* mon corps sert à présenter tous les corps qui l'ont précédé et le conditionnent dans sa contingence présente : le corps de l'artiste drag sert à altérer le corps genré qu'il a métamorphosé et qui le conditionne en même temps qu'il l'altère. C'est toute l'ambiguïté de l'expérience comme projet de mettre en lumière les limites incommensurables qui me conditionnent, afin de mieux m'y mesurer et les franchir. Mon discours et mon corps sont limités, il y a des limites (historiques et structurelles) à ce que je peux penser et faire, et l'expérience tâche de les repousser par cette réflexivité critique du discours et du corps sur eux-mêmes.

J'ajoute un ultime point de rencontre entre ces deux projets politiques : celui d'avoir pour but de produire, dès maintenant, par la seule force de l'expérience menée, qu'elle soit discursive ou corporelle, un autre maintenant. Un ouvrage de

[111]Daniel DEFERT et François EWALD (dir.), Michel FOUCAULT, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », *in Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Quarto Gallimard., Paris, *Dits et écrits. 1954 -1988*, 2005, p. 236.

Foucault n'est pas d'abord un appel à produire des discours autres dans le futur : il est un discours radicalement autre, de même qu'une performance *queer* n'est pas d'abord un appel à produire des corps autres, elle présente un corps autre. L'expérience en elle-même suffit à produire un effet d'altération de soi, l'expérience philosophique en elle-même donne vie à un discours autre comme la performance en elle-même donne vie à un corps autre. Même si l'expérience peut s'enrichir d'autres expériences, peut susciter des discours autres et des corps autres après elle, et c'est souvent le cas, néanmoins elle est à elle-même sa propre fin, elle produit son effet par et dans l'expérience qui montre le maintenant discursif et corporel autrement. L'effet d'altération est intérieur et non extérieur à l'expérimentation.

En résumé philosophie foucaldienne et performance *queer* se rencontrent en trois grands critères caractéristiques de leurs sujets-objets. Premièrement la fictionnalité : elles ramènent leurs sujets-objets (les discours et les corps) à des fictions contingentes, constituées par des limites historiques et structurelles. Deuxièmement la réflexivité critique : elles montrent ces limites par une réflexivité critique des sujets-objets sur eux-mêmes. Troisièmement l'intériorité des effets : elles produisent à l'intérieur de l'expérience, par et à travers son mouvement seul, des sujets-objets autres, un discours et un corps autres.

Conclusion

Cette étude a permis d'établir le concept d'expérience comme précieux pour penser le projet politique qui lie philosophie foucaldienne et performance *queer* : un projet d'altération des limites qui nous constituent dans nos subjectivités, altération qui se joue au niveau de deux dimensions différentes de la subjectivité – la dimension discursive, mes discours et ma pensée, et la dimension corporelle, mon corps et mes désirs. À chacune son domaine de subjectivité, pour poursuivre un projet commun de déplacement des limites qui définissent et restreignent aussi bien mes discours et ma pensée que mon corps et mes désirs. Distinguer ces deux dimensions ne revient pas, j'espère l'avoir montré, à en faire deux substances séparées, mais deux points de saisie possible pour un même projet de transformation de soi, point de saisie déterminé par les outils à la disposition de l'expérimentateur (les discours sont les outils du philosophe, les corps sous les outils du performeur).

Ma réflexion vise à apporter un nouveau regard sur la philosophie, qu'elle ne soit plus pensée exclusivement en termes de discours, comparable exclusivement à d'autres discours. Je pense évidemment à la dernière publication foucaldienne, où le philosophe compare la philosophie comme discours à la science, à la littérature et au quotidien comme autant de formes possibles de discours[112].

[112]Michel FOUCAULT, *Le discours philosophique*, Paris, EHESS : Seuil : Gallimard, Hautes

Or la philosophie, comme le dit ailleurs Foucault, est aussi pensable en termes d'expérimentation, ce qui la rend comparable à au moins un domaine non-discursif, comme je l'ai montré. Cette articulation permet ainsi de désenclaver la philosophie d'une part, de la faire sortir du seul domaine de la discursivité, quand bien même le discursif est son instrument d'expérimentation, et l'art performatif d'autre part, de le faire sortir du seul domaine du génie artistique qui ne s'occuperait que de corps modifiés le temps d'une performance. La comparaison permet de mettre en relief les fonctions fondamentales de ces deux domaines dans leur capacité à agir sur les limites qui pèsent sur les sujets, qui ne saurait se limiter ni à un pur jeu de langage sans lien avec le réel (reproche adressé à la philosophie), ni à un pur jeu de corps sans lien avec les manières profondes de penser (reproche adressé à la performance). Penser ensemble philosophie foucaldienne et performance *queer* permet par jeu d'écho de faire valoir la force politique de ces domaines, loin d'être aussi éloignés qu'on le pense, et de répondre à une critique qui leur est souvent adressée communément : cette performance est bien belle, cette analyse est bien belle, mais qu'est-ce que tout ça change réellement ? Autrement dit, le rapprochement fait apparaître que l'expérimentation philosophique n'est jamais sans lien avec la réalité matérielle de nos corps et nos modes de vie, comme l'expérimentation performative n'est jamais sans lien avec la réalité discursive de nos manières de penser. L'expérience comme projet politique de transformation subjective implique et montre que réalité discursive et réalité corporelle sont indissociables, le corps n'étant pas concevable sans les limites discursives qui le conditionnent, ni le discours sans les pratiques concrètes, les corps individuels et les institutions, qui l'articulent, l'archivent et le soutiennent. De là vient que l'expérience a le pouvoir de transformer par sa seule action les discours et les corps qui en sont les sujets-objets.

Je souhaiterais afin de conclure l'exposé prendre un exemple d'œuvre philo-performative qui illustre une articulation possible et fructueuse entre ces deux domaines : celle de Paul B. Preciado. Les expérimentations menées par Preciado ont toujours été transversales, refusant de se limiter à travailler les discours exclusivement, ou les corps exclusivement. Dès l'ouvrage qui le rend célèbre sur la scène *queer* en 2000, *Manifiesto contrasexual*, Preciado propose un travail proprement philosophique, consistant à repenser par le discours ce qu'est la sexualité et comment y résister. Or ce travail est notamment nourri des performances *queer :* la fameuse performance de l'anus solaire par Ron Athey est analysée par Preciado comme un exercice contrasexuel *Do It Yourself*, le lecteur est invité à faire comme le public de la performance, à essayer à la maison de s'auto-pénétrer avec un gode attaché à un talon aiguille, il suffit d'avoir un anus, et cela permet de transformer, de manière intime, le rapport politique à la

études, 2023, chapitres 3 à 5.

sexualité[113]. La philosophie se trouve ainsi nourrie, redynamisée dans sa capacité à produire des discours autres, grâce aux performances : la performance d'Athey inspirera le discours de Preciado au point de lui faire dire, en parodiant Lacan, que le gode précède le pénis. Le gode devient l'objet privilégié d'une société contrasexuelle, une société qui résiste au dispositif occidental de la sexualité hégémonique, hétérosexuelle en produisant un nouveau régime sexuel de savoir-pouvoir, non plus fondé sur le pénis comme objet de désir et de vérité, mais sur le gode comme instrument de plaisir qui ouvre à de nouvelles pratiques sexuelles (dont Athey est un expérimentateur), et introduit de nouvelles dynamiques de pouvoir (on ne peut pas chercher ma vérité dans mon gode)[114].

Or, de manière encore plus originale, Preciado a poursuivi son travail en se présentant non plus d'abord comme un philosophe mais comme un performeur : en 2008 avec son nouveau livre *Testo Junkie*, il documente sa prise de testostérone et les effets altérants de la drogue sur son corps : à la première page, Preciado présente l'ouvrage comme "un protocole d'intoxication volontaire à base de testostérone synthétique [...] un essai corporel"[115]. D'expérimentateur des discours il devient expérimentateur des corps, il produit une performance qui, à travers la modification de son corps met en crise tout le système patriarcal, hétérosexuel, et capitaliste. Preciado décortique la société qu'il nomme pharmacopornographique, troisième forme de capitalisme après l'esclavage et l'industrie, qui repose sur la puissance sexuelle des individus, leurs affects, leur vie (Preciado se revendique dans le sillage des analyses foucaldiennes sur le biopouvoir)[116]. Il s'agit d'une nouvelle ère capitaliste où le capital se cumule à partir des drogues synthétiques (l'industrie pharmaceutique) et de la sexualité comme marché rentable (l'industrie pornographique), deux industries solidaires visant à produire et reproduire les subjectivités sexuelles. Preciado d'observer, grâce à son expérience, que la masculinité aujourd'hui est transformée en testostérone, en ensemble de substances synthétiques. Un homme, dans le régime de pouvoir pharmacopornographique qu'est le nôtre, ce n'est rien d'autre que des produits synthétiques (la testo pour faire pousser les poils, les protéines synthétiques pour faire gonfler les muscles) et des images porno (ces corps beaux et sexuellement puissants comme norme hégémonique)[117].

Mais ces analyses de philosophie politique ne sont rendues possibles que par la performance conduite par l'auteur, une expérience performative sous l'effet du testogel qui altère la forme de son corps, ses hormones, grâce à des molécules

[113]Paul B PRECIADO, *Manifiesto contrasexual*, Anagrama., Barcelona, 2020, pp. 78-82.
[114]*Ibid.*, pp. 93-110.
[115]Paul B PRECIADO, *Testo junkie : sexe, drogue et biopolitique*, Grasset & Fasquel, 2008, p. 11.
[116]*Ibid.*, p. 25.
[117]*Ibid.*, pp. 47-50.

chimiques[118]. Citant Hervé Guibert qui reprend le sens de l'expérience nietzschéenne-bataillenne, en déclarant « Je suis comme toujours dans l'écriture à la fois le savant et le rat qu'il éventre pour l'étude »[119], Preciado éventre son corps, observe les effets pharmaceutiques sur son corps et, à partir de cette performance, interroge le système politique qui modifie et régule les corps à travers le pouvoir pharmacopornographique. *Testo Junkie* est une performance philosophique : en expérimentant les limites structurelles de son corps sous l'effet d'une drogue hormonale, le philosophe ressaisit ces limites dans le discours philosophique, dans l'analyse de la singularité de notre maintenant. L'expérience performative sert de support à l'expérience philosophique.

Tout au long de son oeuvre, Preciado s'amuse ainsi à circuler entre les deux pôles de l'expérimentation que nous avons définis : le pôle discursif, celui traditionnellement occupé par la philosophie qui travaille les discours, produit des discours autres (tel est le *Manifiesto*, ouvrage d'abord philosophique sur la sexualité), et le pôle corporel, celui des arts performatifs qui travaillent les corps, produisent des corps autres (tel est *Testo Junkie*, ouvrage d'abord performatif sur la construction corporelle du genre). Preciado est en ce sens le paradigme de l'expérimentateur total, qui a saisi combien le philosophe a à gagner à faire de son propre corps, et plus seulement de ses discours, un objet d'expérimentation.

Je termine en revenant en un mot à Foucault. Il ne faudrait pas oublier que Foucault lui-même a témoigné de son affection pour des formes philosophiques passant par la théâtralité pour s'expérimenter elles-mêmes, à au moins deux moments, dans deux contextes très différents. D'abord en 1970 en commentant la pensée deleuzienne dans l'article « Theatrum philosophicum », qui la définit comme philosophie devenue théâtre, philosophie faisant jouer les masques et les simulacres pour tester les limites de toute la philosophie occidentale[120]. Deleuze utilise alors des instruments théâtraux, selon Foucault, pour mener une expérience sur la philosophie par elle-même. Puis en 1984, dans son dernier cours au collège de France, lorsqu'il caractérise la théâtralité cynique comme vie philosophique, consistant à utiliser les discours philosophiques afin d'expérimenter sa propre matérialité corporelle, d'altérer son mode de vie. La parrêsia cynique utilise la théâtralisation, la transformation des discours en corps et en mode de vie autre, pour mener une expérience sur la philosophie même, pour en tester les limites[121]. La question demeure ainsi ouverte : jusqu'où l'art performatif peut-il permettre à la philosophie qui l'intègre dans sa forme discursive

---

[118]*Ibid.*, pp. 51-60.
[119]*Ibid.*, p. 51.
[120]Daniel DEFERT et François EWALD (dir.), Michel FOUCAULT, « Theatrum philosophicum », *in Dits et écrits I. 1954-1975*, Quarto Gallimard., Paris, *Dits et écrits. 1954 -1988*, 1, 2001, pp. 943-967.
[121]Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France (1983-1984)*, EHESS : Seuil : Gallimard., Paris, Hautes études, 2008, pp. 200-264.

de mener une expérience sur elle-même ?

*

BIBLIOGRAPHIE

AESCHIMANN Eric, « Quand Foucault s'enthousiasmait pour la révolution iranienne », *L'Obs*, 2 août 2018, Les nouvelles haines antisémites, n° 2779, pp. 73-78.

ARTAUD Antonin, *Le Théâtre et son double*, Paris, Gallimard, folio essais, n° 14, 1998.

BATAILLE Georges, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, Collection tel, n° 23, 2020.

BUTLER Judith, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge, Routledge classics, 2006.

———, *Bodies that matter. On the discursive limits of « sex »*, New York, Routledge, 1993.

DEFERT Daniel et EWALD François (dir.), FOUCAULT Michel, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », *in Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954 -1988, 2005, vol. 2/2, pp. 1554-1565.

———, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », *in Dits et écrits II. 1976 - 1988*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954 -1988, 2005, vol. 2/2, pp. 228-236.

———, « Theatrum philosophicum », *in Dits et écrits I. 1954-1975*, Quarto Gallimard., Paris, Dits et écrits. 1954 -1988, n° Michel Foucault. Ed. établie sous la dir. de Daniel Defert ...; 1, 2001, vol. 2/1, pp. 943-967.

FOUCAULT Michel, *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France (1983-1984)*, EHESS : Seuil : Gallimard., Paris, Hautes études, 2008.

———, *Le discours philosophique*, Paris, EHESS : Seuil : Gallimard, Hautes études, 2023.

———, « *Histoire de la sexualité 1, La Volonté de savoir* », *in Œuvres*, Gallimard., Paris, Pléiade, 2015, vol. 2/2, pp. 617-736.

———, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *in* Frédéric GROS (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607-608, 2015, vol. 2/2, pp. 1281-1304.

———, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *in* Frédéric GROS (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607-608, 2015, vol. 2/2, pp. 1380-1397.

HALPERIN David M., *Saint Foucault: towards a gay hagiography*, Oxford Univ. Press., New York, Oxford Univ. Press, 1997.

LORENZ Renate, *Art queer : une théorie freak*, Marie-Mathilde BORTOLOTTI (trad.), Paris, B42, Culture, n° 01, 2018.
NIETZSCHE Friedrich Wilhelm, *Œuvres*, Paris, Flammarion, Mille & Une Pages, 2017.
PRECIADO Paul B, *Manifiesto contrasexual*, Anagrama., Barcelona, 2020.
———, *Testo junkie : sexe, drogue et biopolitique*, Grasset & Fasquel, 2008.
SCHECHNER Richard, *Performance studies : an introduction*, London, Routledge, 3. ed., 2013.

L'immanence désir-pouvoir, à partir de Michel Foucault

Pierre Niedergang (Université Paris-Nanterre)

Le titre de cette présentation, « L'immanence désir-pouvoir : *à partir de Michel Foucault* » est trompeur, puisque je ne vais pas du tout partir de Michel Foucault, mais plutôt de certains problèmes qui nous sont contemporains et qui justifient, je crois, qu'on aille chercher dans une lecture de Foucault un début de solution.

Les problèmes contemporains en question, ceux que j'ai essayé d'adresser dans mon travail de thèse qui vient de s'achever[122], concernent les théories queer. Ces théories, qui sont nées à la fin des années 1980 aux États-Unis, à partir de la conjonction entre militantisme anti-sida, théorie féministe et *French Theory* (pour le dire vite) ; ces théories qui mettent en question les catégories de genre, leur naturalité, comment la binarité même en est questionnable, elles ont évolué en 30 ans et rencontrent aujourd'hui des problématiques qui n'étaient pas tellement présentes au moment de leur naissance, ou qui n'étaient alors qu'en germe.

J'ai sélectionné trois axes problématiques qui me semblent particulièrement pertinents et particulièrement vifs dans le contexte français aujourd'hui :

(1) Premier problème, qui a fait l'objet d'un livre paru cette année[123], c'est le problème que j'appellerai celui de la « normativité queer ». Longtemps, on a considéré que les théories queer adoptaient une position purement négative à l'égard des normes de la sexualité, qu'elles s'attelaient seulement à opérer la généalogie et la critique des normes. Seulement, cette interprétation, elle ne tient pas. Et ça se révèle si on prend le cas des violences sexuelles et de la dénonciation de celles-ci : la position des théories queer consiste-t-elle seulement, comme le fait par exemple avec brio Elsa Dorlin dans *Se défendre*, à faire la généalogie du concept de violence[124] ? À montrer que cette valeur axiologique a été construite historiquement et politiquement, à la relativiser ? Ou bien, les théories queer peuvent-elles et doivent-elles prendre une position normative plus affirmée ? Une position qui consisterait non plus seulement à critiquer les normes existantes de la sexualité, mais à proposer des normes plus

[122] Pierre Niedergang, *Le désir sexuel et le pouvoir. Entre psychanalyse, théories queer et philosophie française contemporaine*, thèse de doctorat en philosophie soutenue le 29 novembre 2023 à l'Université Paris-Nanterre.
[123] Pierre Niedergang, *Vers la normativité queer*, Toulouse, Éditions Blast, 2023.
[124] Elsa Dorlin, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris, Éditions La Découverte, 2017.

adaptées ? Et comment, du coup, penser cette normativité queer sans en faire une nouvelle morale, transcendante, de la sexualité ?
Cette question de la normativité, dont on va voir comment elle résonne chez Foucault et les critiques qui ont été émises vis-à-vis de la conception foucaldienne du pouvoir sont cruciales politiquement pour l'articulation possible entre les théories féministes (qui supposent en général un engagement normatif actif à l'égard des violences sexuelles) et les théories queer.

(2) Second problème contemporain : la question de l'articulation entre théorie queer et théorie matérialiste, et notamment les critiques émises de la part du féminisme matérialiste à l'encontre des théories queer. C'est une tension qui est présente depuis un moment, il faut par exemple aller voir du côté de Christine Delphy et du second tome de *L'ennemi principal* avec l'article sur le *French Feminism*[125]. Mais elle persiste aujourd'hui et prend l'aspect d'une opposition, à mon avis fallacieuse et particulièrement dangereuse politiquement, entre les théories transmatérialistes et les théories queer. Par leur focalisation sur le genre comme identité individuelle, sur la performance comme événement, et sur l'analyse des productions culturelles, les théories queer perdraient, selon certaines théoriciennes matérialistes, de vue la matérialité des rapports de pouvoir, entendus comme rapports de domination : la matérialité du corps, la matérialité du contexte et des parcours sociaux et institutionnels. Le texte le plus contemporain à ce sujet est le recueil *Matérialismes trans* édité par Pauline Clochec et Noémie Grunenwald[126].
Là, et vous voyez à nouveau pointer Foucault, ce qui est en question c'est la conception du pouvoir que se donnent les théories queer : est-ce qu'une conception en termes de micro-pouvoir et subjectivation est incompatible avec une approche en termes de domination et d'exploitation ?
L'enjeu, pour moi, d'évoquer cette question, et d'aller voir au niveau de l'héritage foucaldien ce qui se passe, c'est vraiment la possibilité de désactiver des oppositions intra-communautaires qui ne me semblent pas très fertiles, et notamment cette opposition entre théories trans et queer. Si on veut que la reconnaissance des différences ne conduise pas à l'éclatement, il faut y travailler.

(3) Troisième problème au sein des théories queer, me semble-t-il, c'est la place à accorder à la théorie psychanalytique. D'un côté, vous avez celleux qui considèrent qu'étant donnée l'histoire de normalisation de la sexualité

[125] Christine Delphy, *L'ennemi principal 2. Penser le genre*, Paris, Éditions Syllepse, 2013.
[126] Pauline Clochec et Noémie Grunenwald (ed.), *Matérialismes trans*, Hystériques et associéEs, 2021.

et du genre à laquelle a participé la psychanalyse, il convient d'éliminer toute référence théorique à la psychanalyse dans nos travaux : c'est la position de Sam Bourcier ou Didier Eribon par exemple[127]. De l'autre, vous avez des gens comme Fabrice Bourlez qui vont aller jusqu'à défendre l'idée d'une *queer psychanalyse*[128].

Là, à mon avis, ce qui est en jeu c'est la question du désir, et de la conception psychanalytique du désir : est-ce qu'elle a un intérêt ? Est-ce qu'évacuer la psychanalyse, ce n'est pas se priver d'une approche intéressante de la manière dont s'articulent désir et pouvoir ?

Car, voilà où je voulais en venir : qu'il s'agisse de la question de la normativité eu égard à la sexualité, de la question de l'approche queer de la domination, ou bien de la place à accorder à la psychanalyse, ce qui me semble absolument central, c'est l'articulation désir-pouvoir : comment penser le rapport désir-pouvoir ? Et quels concepts de désir et quelles approches du pouvoir ça suppose ?

Dans ma thèse, je fais un peu ce travail historique, qui est de remonter au moins jusqu'à Freud, pour voir comment ça s'articule tout au long du XXe siècle : en passant par les théories de la répression chez les freudo-marxistes et l'articulation entre le désir et la loi chez Bataille et Lacan. Mais aujourd'hui, je me contenterai d'énoncer ce que permet l'approche foucaldienne : c'est de penser le rapport désir-pouvoir comme « immanence désir-pouvoir ».

Et, je fais l'hypothèse qu'en repensant les rapports désir-pouvoir à partir de la notion d'immanence, on trouve quelques clés qui permettent d'éclairer, entre autres, les trois problèmes :

1. L'immanence désir-pouvoir suppose de prendre en compte l'ambivalence des normes, et de voir dans la possibilité de produire de nouvelles normes de la sexualité, une chance politique plutôt qu'un tabou. L'idée d'une libération vis-à-vis des normes de la sexualité doit être abandonnée au profit de l'idée d'un travail avec les normes, un travail de transformation. Ce travail est bi-face : il est critique des normes existantes (par exemple l'hétérosexualité obligatoire) mais cette critique ne peut avoir de sens qu'à s'appuyer sur une proposition normative alternative : par exemple, un ensemble de normes liées à « l'autonomie sexuelle ».
2. Deuxièmement, l'immanence désir-pouvoir permet de revoir la question des rapports entre matérialisme et « analyse culturelle » pour analyser le continuum entre rapport de domination et subjectivation de ces rapports,

[127] Sam Bourcier, *Queer zones 2. Sexpolitiques,* Paris, La Fabrique, 2005. Didier Eribon, *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, Fayard, 2019.
[128] Fabrice Bourlez, *Queer psychanalyse. Clinique mineure et déconstruction du genre*, Paris, Éditions Hermann, 2018.

via le désir : voir, par exemple, comment la subjectivation des rapports de domination, leur effectuation « micro », en passe par la représentation désirable des rapports de domination. L'immanence désir-pouvoir implique une approche multi-scalaire du pouvoir.

3. Elle permet, troisièmement, de défendre l'idée de maintenir le désir au centre de nos analyses, d'utiliser pour cela la psychanalyse. Mais, en même temps, cet usage de la psychanalyse ne peut être utile que si celle-ci est amendée pour devenir une psychanalyse, comme dirait la psychanalyste Laurie Laufer, « foucaldienne »[129].

Cette idée d'une immanence désir-pouvoir, je l'ai construite à partir de la lecture de Foucault par Pierre Macherey dans son maintenant classique *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*. À partir de la page 86, Macherey développe ce qu'il appelle « immanence de la norme » et qu'il décrit de la manière suivante :

> « Ce rapport [d'immanence] n'est pas un rapport de succession, liant des termes séparés, partes extra partes, selon le modèle d'un déterminisme mécaniste ; mais il suppose la simultanéité, la coïncidence, la présence réciproque les uns aux autres de tous les éléments qu'il réunit. De ce point de vue, il n'est plus possible de penser la norme elle-même avant les conséquences de son action, et en quelque sorte en arrière d'elles et indépendamment d'elles ; mais il faut penser la norme telle qu'elle agit précisément dans ses effets, et non à proprement parler sur eux, de manière, non à en limiter la réalité par un simple conditionnement, mais à leur conférer le maximum de réalité dont ils sont capables »[130].

Appliqué à l'idée d'immanence désir-pouvoir, ça veut dire : penser les différentes modalités du pouvoir à partir de leurs effets en termes de désir, et, réciproquement, ne penser le désir que toujours produit positivement (et non seulement par contrainte négative) par des formes de pouvoir. Les formes de pouvoir ne se reproduisent qu'à se rendre *désirables*, ça c'était quelque chose qui est un vrai moteur pour Deleuze et Guattari par exemple, et j'irai plus loin, désirables *sexuellement*, sources de fantasmes et d'excitations ; de l'autre côté, le désir n'existe et ne prend forme qu'à partir des formes de pouvoir au creuset desquelles il est produit.

---

[129] Laurie Laufer, « Une psychanalyse foucaldienne est-elle possible ? », *Nouvelle revue de psychosociologie*, Paris, Erès, 2015.

[130] Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, Paris, La Fabrique Éditions, 2009, p. 86.

On pourrait dire : Macherey parle de sexualité et non de désir, et de normes et non de pouvoir. Il y a donc là un double glissement. C'est vrai.

Il me semble justement que ce décalage qui consiste à parler d'immanence désir-pouvoir « à partir de Foucault », et non plus, comme Macherey, d'immanence sexualité-norme, nous oblige à nous confronter, dans le corpus foucaldien à deux problèmes : à la question de l'ambivalence de la notion de « désir », ambivalence qui lui a valu, à l'écouter lui-même, de revoir totalement son projet pour l'*Histoire de la sexualité* ; elle nous oblige aussi à travailler la question de la relation entre normes et rapports sociaux de domination, et plus généralement, peut-être, à travailler autour du type de constructivisme qui est en jeu chez Foucault.

Premier problème : la critique foucaldienne du désir

Premier problème, donc, ce qui peut apparaître comme un abandon de la notion de désir, en tout cas pour ce qui est de la riposte au dispositif normalisant de la sexualité.

Là, deux textes sont importants.

Bien sûr, *La volonté de savoir*, où Foucault s'oppose aux approches freudo-marxistes qui entendent libérer les forces érotiques du désir sexuel, en montrant que cette idée d'une libération ne prend pas en compte certaines formes de pouvoir (normalisant, normant) pourtant au cœur du dispositif de la sexualité ; deuxièmement, le désir lui-même, l'idée de désir sexuel, d'un désir sexuel à connaître, à explorer, est l'un des rouages des processus normalisant du dispositif de la sexualité. Page 208, il annonce : « Contre le dispositif de la sexualité, le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs. »[131]

Cette mise en garde devant la notion de désir, elle est encore plus nette dans une interview accordée à Jean Le Bitoux pour *Gai Pied* en 1978 (donc, deux ans après la publication de *La volonté de savoir)* et qui s'appelle « Le Gay Savoir ». Bien sûr, il faut prendre garde aux interviews, leur tranchant est le résultat d'un « vite dit » qui doit obliger à prendre ce qui est dit avec des pincettes. Mais, je crois qu'en l'occurrence, ce caractère vite-dit, un peu brouillon, nous est utile pour nous orienter chez un auteur aussi capable de petits gestes d'évitement que Foucault.

> « Je crois que le problème plaisir-désir est actuellement un problème important. Je dirais même que c'est le problème dont on a à débattre dans cette réévaluation, dans ce renouvellement en tout cas des instruments, des objectifs, des axes de lutte. […] Je dirais schématiquement que la médecine

[131] Michel Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*, Paris, Gallimard, 1976, p. 208.

> et la psychanalyse se sont beaucoup servies de cette notion de désir comme précisément une espèce d'instrument pour la mise en intelligibilité, pour l'étalonnage par conséquent en termes de normalité d'un plaisir sexuel […] Il est certain que l'usage qu'en font Deleuze et Guattari est tout à fait différent. Mais mon problème, c'est de savoir si à travers ce mot, malgré la différence de sens, on ne risque pas de laisser se réintroduire […] quelque chose comme ces prises médico-psychologiques que le désir, au sens traditionnel, avait portées avec lui. Alors qu'il me semble qu'en utilisant le mot de plaisir, qui à la limite ne veut rien dire, qui est encore semble-t-il assez vide de contenu et vierge d'utilisation possible […] est-ce qu'on n'a pas là […] un moyen d'éviter toute l'armature psychologique et médicale que la notion traditionnelle de désir portait en elle ? »[132]

Ce passage est vraiment central dans mon approche de ce problème du désir :

- Premièrement, parce que s'y réaffirme que le rejet du désir est une question de stratégie de résistance : il est un élément dans une tentative de réponse à la question « étant donnée cette notion de "dispositif de la sexualité", que faire ? »
- Deuxièmement, parce que Foucault marque une reconnaissance du travail de Deleuze et Guattari dans *l'Anti-Œdipe*. Mais bien sûr, Deleuze et Guattari restent dans une conception « répressive » du pouvoir, c'est en tout cas le cas jusqu'à *Mille Plateaux* qui me semble bien plus foucaldien.
- Et, enfin, parce qu'on retrouve dans cet extrait l'idée d'une tension entre désir et plaisir, avec cette fois cet argument qui me parait tout à fait étrange et qui est de dire : puisque le désir a une charge historique de normalisation, prenons plutôt un concept vide qui est celui de plaisir.

C'est un geste très frappant. Premièrement, parce que le concept de plaisir, c'est un concept absolument central dans la psychanalyse ; pensons au *Lustprinzip*, le principe de plaisir. Et cette notion de plaisir, elle est tout à fait bien définie chez Freud, elle a tout une histoire dans sa pensée, comme abaissement ou régulation des excitations.

Deuxièmement, qu'une chose soit prise, captée par le fonctionnement du pouvoir, est-ce que, si on se fait plus foucaldien que Foucault, ça ne veut justement pas dire qu'on peut en faire un usage utile ? C'est précisément parce que quelque chose est pris dans les rouages du fonctionnement du pouvoir qu'il est intéressant de bricoler politiquement dessus. Les processus de résistance qui intéressent Foucault, je pense par exemple à l'évocation de l'hystérie dans *Le pouvoir psychiatrique*, ce sont des processus de résistances qui doivent faire avec le régime

[132] Michel Foucault, « Le gay savoir », in : Jean Le Bitoux, *Entretiens sur la question gay*, Paris, H&O, 2005.

de pouvoir auquel les corps sont soumis ; des processus qui partent du cœur même du fonctionnement du pouvoir.

En nous invitant à choisir le plaisir contre le désir, on a l'impression là, qu'il tombe lui-même dans le piège d'essayer de sortir du pouvoir, de sortir du dispositif de la sexualité, en prenant appui sur quelque chose qui y serait extérieur, transcendant, à savoir le plaisir. Là, je peux vous renvoyer au travail de Stéphane Haber qui traite précisément de cette question dans son *Critique de l'antinaturalisme*, et qui parle à cette occasion d'un certain « vitalisme contrarié » chez Foucault[133].

Or, précisément, je crois, il va y avoir entre 1976 ou disons 1978 et 1984, un changement de statut du désir, qui est aussi éventuellement une nouvelle stratégie : la contre-attaque était censée être le plaisir, mais finalement, la tâche à laquelle s'attèle Foucault dans les trois tomes suivants, c'est une généalogie de « l'homme de désir » ; c'est une généalogie du sujet désirant, en en tirant le fil jusque dans l'antiquité grecque ! La stratégie, c'est une historicisation du désir renouvelée qui implique d'approfondir, d'étendre, les recherches sur cette notion de désir, plutôt que de l'exclure des outils légitimes.

Ce retournement s'explique assez bien si on suit les cours au Collège de France : l'exploration de la bio-politique menant à la Raison d'État, puis à la question du gouvernement, et de là, au gouvernement de soi, lequel implique, si on se rappelle de sa *République*, la question de l'*epithumia*, des désirs ou de la convoitise.

Pour moi, ce retournement signifie aussi que le désir peut rester un élément théorique stratégique important, dès lors qu'on le prend, non plus comme l'expression d'instincts ou de pulsions naturelles que viendrait rétamer le pouvoir (ce que venait critiquer *La volonté de savoir*), mais plutôt comme une production du pouvoir, de part en part et dans sa nature même informée par les différentes modalités du pouvoir : exploitation, domination, normalisation, etc ; c'est-à-dire, dès lors qu'on le comprend sous l'hypothèse de l'immanence désir-pouvoir.

Il me semble que la leçon de Foucault, mais on pourra en discuter comme j'ai la chance d'être là avec des spécialistes de Foucault, ce que je n'ai aucune prétention à être, la leçon de Foucault et qui est en tout cas celle qu'ont retenue les théories queer : ce n'est pas l'élimination du désir, mais son historicisation radicale.

Si le désir, c'est du pouvoir, et si on ne se débarrasse pas du pouvoir sur la sexualité, sauf de manière illusoire et partielle, alors on ne se débarrasse pas du désir, et il faut le prendre en compte pour penser nos stratégies politiques.

---

[133] Stéphane Haber, *Critique de l'antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas,* Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

Deuxième problème : la notion de pouvoir

Reste le deuxième problème, qui est celui de l'approche foucaldienne du pouvoir. À quel niveau analyser cette immanence désir-pouvoir ?
À partir de la lecture de Foucault, notamment de *Surveiller et punir* et de *La volonté de savoir*, il y a deux tensions qui apparaissent et qui sont liées l'une à l'autre :

- Une tension entre une micro-physique du pouvoir et les pensées de la domination : on le sait, Foucault critique les approches « macro » du pouvoir au profit d'une attention aux processus locaux de pouvoir. C'est ce que montre, par exemple, son attention minutieuse au fonctionnements disciplinaires dans *Surveiller et punir*. C'est également ce qu'on retrouve dans *La volonté de savoir.* Or, du coup, il a pu lui être reproché, notamment de la part des féministes et des théories anti-racistes, d'ignorer ou d'euphémiser le rôle des rapports de domination en termes de genre et de race, notamment dans son analyse de la naissance et du développement du dispositif de la sexualité[134].
- Deuxième tension qui tient à la méthode foucaldienne : une tension entre une analyse des discours et une analyse matérielle. Les analyses de Foucault sont explicitement focalisées sur une analyse de l'archive, des discours. *L'Archéologie du savoir* est très claire à ce propos : l'analytique foucaldienne ne se situe pas au niveau des choses que visent le discours, ou bien au niveau du rapport entre le discours et l'objet visé, elle se situe au niveau du discours même et de la manière dont il crée ses objets, en tant qu'objet *de discours*. C'est un constructivisme historique *discursif*. Or, lorsque nous parlons de l'immanence désir-pouvoir, est-ce simplement pour parler du désir en tant qu'objet du discours ?

Autour de ces deux tensions, les théories queer ont également eu à se situer : La réponse à la première tension s'est faite, si on peut dire, d'elle-même par l'articulation que proposent les théories queer entre les pensées de la domination féministe, anti-raciste, avec la pensée foucaldienne du pouvoir. Les théories queer, dès le début, se sont appuyées sur l'idée que les processus de production normalisée du désir, et les processus disciplinaires servent des rapports de domination ; mais de l'autre côté, elles prennent soin de ne pas simplifier ces rapports de domination, de ne pas en faire un instrument d'analyse univoque. Au contraire, elles ont travaillé à la subversion de cet outil d'analyse : en montrant comment, par exemple et a priori paradoxalement, il y a une priorité logique des processus de production

[134] Voir, entre autres, Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham & London, Duke Univerity Press, 1995.

normalisée (hétérosexualisation) du désir sur l'existence des genres (on trouve ça dans *Trouble dans le genre* de Judith Butler[135]), ou bien en montrant que la lutte contre la réification, contre la chosification, suppose du point de vue queer un usage subversif de la réification elle-même (vous trouverez ça chez Kevin Floyd, dans *La réification du désir*[136]).

Ce mixte a donné cet ensemble si singulier de pratiques et de théories qui s'appuient sur la répétition de la norme pour la dénaturaliser plutôt que sur l'idée de s'arracher à elle ; des pratiques qui sont très conscientes du fait que nous sommes tissé·es par des relations de pouvoir : que le plus intime et le plus microscopique est en même temps le plus public, le plus partagé.

La question du constructivisme queer, à savoir est-ce qu'il s'agit d'un constructivisme discursif qui fait du corps et de la sexualité le résultat des discours (comme ça semble être le cas chez Butler, dans *Trouble dans le genre* et *Ces corps qui comptent*), ou bien d'un constructivisme matérialiste qui prend en compte un peu plus que ça dans la construction des corps et des sexualités, ça c'est une question très complexe. Elle fait l'objet d'une thèse absolument passionnante qui est celle de Sophie Noyé soutenue en 2016 et intitulée « Féminisme matérialiste et queer : politique(s) d'un constructivisme radical ».

Quant à moi, je crois que si on prend en compte les *queer studies* en général et l'immanence désir-pouvoir, la géographie queer par exemple qui étudie les rapports entre désir et espace, ou bien la manière dont les institutions et leur organisation (la famille au premier chef) produisent les désirs de manière normalisée, si on prend en compte la sociologie queer et son attention à l'enquête sociale, la phénoménologie queer et son attention aux expériences vécues de domination liée à la sexualité, je crois qu'on peut dire que les théories queer sont en ce sens matérialistes. Le désir, en tant que réalité incarnée, n'est pas le seul résultat des discours, mais du réel social : les processus de production du désir se situent à même l'organisation de l'espace, l'organisation du travail et de sa hiérarchie, les réglages de la temporalité, etc. On peut bien appréhender les transformations dans cette production sociale du désir à travers les discours, les représentations, les déplacements discursifs, ce que font souvent les théories queer qu'on a pu, pour cela, dénoncer comme « culturalistes », mais on ne peut pas se contenter de situer le rapport désir-pouvoir, le rapport d'immanence entre les deux, au niveau du discours. Si, au cœur des théories queer se trouvent, plus ou moins explicitement l'hypothèse de l'immanence désir-pouvoir, il me semble difficile de réduire la richesse impliquée par cette hypothèse à une conception en termes de discours ou de représentations culturelles. La force du queer est précisément de pouvoir explorer la pluralité des modes d'accrochages désir-pouvoir. Je crois qu'on

---

[135] Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité,* Paris, La Découverte, 2005.

[136] Kevin Floyd, *La réification du désir. Vers un marxisme queer*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013.

peut dire, comme Elsa Dorlin en interview avec Gabriel Girard, que « une partie de la théorie queer est vraiment un matérialisme renouvelé, actualisé, qui s'intéresse à la façon dont ces corps sont produits par la domination »[137].

Voilà, j'espère avoir clarifié un peu cette idée d'une immanence désir-pouvoir, laquelle est bien quelque chose qui, il me semble, peut être considéré comme l'extension et la radicalisation de l'immanence norme-sexualité telle qu'elle s'exprime, pour Macherey, chez Foucault.

[137] Gabriel Girard et Elsa Dorlin, « Le queer est un matérialisme », in : *Femmes, genre, féminisme,* Syllepse, 2007.

L'inquiétante sexualité des plantes
Sur l'archéologie foucaldienne des savoirs de végétalité

Judith Bastié (Université Paris-Cité)

> « Le savoir n'est pas là pour consoler : il déçoit, il inquiète, il incise, il blesse. »[138]

L'objet de ma communication est le sexe, chez les plantes. Et quoi que les mécanismes de la génération sexuée dans le règne végétal soient proprement fascinants, il ne s'agira pas pour autant ici de considérations strictement botaniques. La sexualité des plantes soulève actuellement dans les humanités un vif intérêt ; et les plantes sont notamment investies d'une certaine *queerness*, en ce sens qu'elles offrent un modèle de sexualité fluide, toujours sujette à redéfinition, et à l'antipode des catégories anthropologiques qui disent la sexualité, et par là la limite, l'encadre, la normalise. [Voir *infra*, Diapo 1]

La différenciation des organes sexuels masculins et féminins, ou leur localisation sur des individus distincts, est à titre d'exemple, une exception dans le monde végétal.

Il y aurait sur ce point – c'est à dire en quoi la botanique, ou l'observation des phénomènes relatifs à la génération chez les plantes, peut nous fournir des pistes de réflexions philosophiques pour la redéfinition des concepts liés à la sexualité – il y aurait bien des choses à dire, mais ce ne sera pas à proprement parler le cœur de mon propos. Sur ce point, je vous renvoie à un ouvrage paru l'année dernière et intitulé *Vegetal Sex : Philosophy of plants*, de Stella Sandford – qui s'avère être également la personne avec laquelle je travaille en ce moment à la Kingston University of London. [Voir *infra*, Diapo 2]

Sans m'engager dans la pratique d'une philosophie des plantes, ou l'exploration exhaustive du thème de la sexualité végétale et ses devenirs conceptuels en philosophie, j'aurais quand même ici bien toujours pour horizon conceptuel la critique d'une approche humaniste ou réactionnaire du thème de la sexualité, et l'ambition de cerner, à travers l'étude des plantes, les contours de la pensée anthropologique.

J'aimerais donc pour ma part aborder ce thème de la sexualité végétale à travers les travaux de Michel Foucault, et notamment ce que j'ai appelé son *archéologie des savoirs de végétalité*. L'idée, est de se déplacer simultanément sur deux axes, et que l'un vienne renseigner l'autre : c'est donc d'une part, la mise en

---

[138] Michel Foucault, recension de *La logique du vivant* de François Jacob, parue dans *Le Monde*, en novembre 1970.

question du concept de sexe-végétal, à travers une histoire des savoirs botaniques modernes ; et d'autre part, la mise au point d'un programme de recherche archéologique à la fin des années 1960 par Michel Foucault, à travers une histoire des savoirs botaniques modernes.

Ce que je voudrais avancer, c'est que l'étude des plantes a davantage qu'une valeur d'exemple dans cette épistémologie des sciences de la vie, mais que c'est bien *au dedans* d'une histoire des savoirs de végétalité que se déploie l'archéologie foucaldienne, une certaine histoire des sciences, comme critique du sujet de la connaissance.

On pourrait formuler la problématique que j'entends traiter comme suit : Comment une épistémologie des sciences botaniques, ressaisies au moment où la sexualité y fait irruption, permet au programme foucaldien d'une archéologie critique de la pensée anthropologique de se déployer ?

Les travaux de Michel Foucault auxquels je ferai référence ici sont exposés dans ses cours de l'année 1964 à Clermont-Ferrand, et de l'année 1969 à Vincennes, publiés sous le titre « Le discours de la sexualité » aux Éditions EHESS/Seuil/Gallimard (éd. C.-O. Doron, 2018). Je ferai référence en particulier à la leçon n°6 du cours de 69 intitulée « La biologie de la sexualité » qui traite en fait spécifiquement de la sexualité chez les plantes. La lecture de cette leçon doit être complétée par deux textes publiés dans les *Dits et Écrits* que sont : Sa *Réponse au Cercle d'épistémologie*, et son intervention aux *Journées Cuvier de l'Institut des sciences*. Par ailleurs, ces recherches sur l'archéologie de la botanique chez Foucault ont été complétées par un travail d'Archives au Fonds Foucault de la BNF, et notamment par une exploration des boîtes 39 et 45 qui contiennent ses notes de lecture des naturalistes, qui sont des documents de travail pour ses cours de 64 et 69 sur la sexualité.

Je vous invite à regarder l'inventaire des feuillets de la boîte 45, intitulée « Histoire de la Sexualité », et constater l'omniprésence des botanistes dans ces documents de travail de Foucault [Voir *infra*, Diapo 3]. Il me faut souligner que je n'aurais probablement pas pu envisager ce travail d'archives sans le précieux travail réalisé par Claude-Olivier Doron pour l'édition critique des cours de 64 et 69.

Quelle que soit votre connaissance de Foucault, je doute que vous ayez jamais pensé à lui comme un penseur du végétal. Le thème de la sexualité constitue en revanche un point central de son œuvre ; son *Histoire de la sexualité* est publiée en 4 tomes, dont un est paru à titre posthume. Pourtant, à chaque fois qu'il s'agit de traiter de la connaissance scientifique de la sexualité, dans son cours de 64 comme dans celui de 69, il opère un passage-obligé par la botanique. C'est toujours en premier lieu à partir des plantes que la connaissance scientifique de la sexualité est explorée.

La question qui se pose alors, c'est : quelle est la fonction du végétal dans l'épistémologisation de la sexualité ? Ou, plus prosaïquement : pourquoi en passer par les plantes pour dire le sexe, scientifiquement, pour faire de la sexualité un objet scientifique ?

Il ne s'agit pas ici de montrer que les sciences de la sexualité ont pu progresser grâce aux expériences menées sur les plantes, ou que les botanistes ont été des moteurs de la scientifisation de la sexualité, parce qu'ils auraient réussi à rationnaliser un ensemble de savoirs ou de pratiques liées à la reproduction des plantes, ou qu'ils auraient fait passer à un degré de formalisation supérieur des savoirs préexistants sur la sexualité des plantes.

On pourrait bien sûr multiplier les exemples d'expériences botaniques décisives pour l'histoire de la connaissance de la sexualité ou de l'hérédité. On attribue par exemple à Camerarius, un botaniste allemand du XVIIème siècle, la découverte des organes reproducteurs chez les plantes, et par là les premières intuitions sur le principe de fécondation : c'est à dire sur la possibilité d'une sexualité végétale. [Voir *infra*, Diapos 4 et 5]

Camerarius remarque que les muriers dont les fleurs sont dotées de pistils, c'est à dire les plants femelles, s'ils produisent systématiquement des fruits, ne produisent en revanche des fruits complets, c'est à dire dotés de graines, seulement lorsqu'ils poussent à proximité de plants dont les fleurs sont dotées d'étamines, c'est à dire des plants mâles. Il découvre ainsi les plantes dioïques, dont le sexe féminin ou masculin existe sur des individus distincts. En prolongeant ses expériences, il découvre les plantes monoïques – les organes reproducteurs mâles et femelles sont présents sur un même individu ; et les plantes hermaphrodites – qui ont des organes reproducteurs mâles et femelles sur une même fleur. Il estime qu'il s'agit là de la norme dans le monde végétal. Or, les théories que développe Camerarius à l'issue de ces expériences, et qui paraissent en 1694 dans un ouvrage intitulé *De sexu plantarum*, ont une influence considérable sur la connaissance de la sexualité en général. D'une part, la notion d'organe sexuel devient opérante pour qualifier le phénomène de la génération à travers les règnes vivants : généralisation de la sexualité. Elle permet d'expliquer la reproduction du vivant chez les animaux comme chez les plantes. D'autre part, les termes « mâle » et « femelle » ne permettent plus de caractériser un individu : l'échelle individuelle n'est pas une échelle pertinente pour comprendre la sexualité, puisqu'on peut trouver deux sexes différents sur un même individu. Enfin, la polarité des deux sexes ne relève plus de l'évidence, et l'hermaphrodisme entre dans le domaine du normal. On reviendra plus en profondeur sur les conséquences épistémologiques de la découverte de la sexualité des plantes, à laquelle Camerarius a apporté dès la fin du XVII^{e} siècle une grande contribution.

S'il s'agissait toujours de démontrer que l'objet végétal a eu un rôle prépondérant dans l'avènement des sciences modernes de la sexualité, et du vivant

en général, on pourrait évoquer encore les expériences des années 1760 de Kölreuter sur les fleurs de concombre visitées par les insectes, qui reprises par le botaniste Sprengel, donnent jour à la théorie de la pollinisation ; et permettent cette fois ci de considérer le rôle du milieu environnant dans la reproduction sexuelle. [Voir *infra*, Diapos 6 et 7]

Enfin, pour aller plus loin encore, par-delà la sexualité :on pourrait dire que l'hérédité fut découverte par Mendel à travers ses expériences sur différentes génération de petits pois, ou que la théorie cellulaire vit le jour grâce aux études sur la phytogenèse de Schleiden [Voir *infra* Diapo 7]. Autant d'auteurs étudiés par Michel Foucault à la toute fin des années 1960, et qui seront au cœur de son programme de recherche présenté au moment de son élection au Collège de France en 1970 : faire l'histoire du savoir de l'hérédité. Ces réflexions sur l'épistémologie des sciences de la vie peuvent être retrouvées notamment dans le Cahier n°8 conservé au Fond Foucault, boîte 91. Ce qui s'y dessine c'est une critique radicale de la souveraineté du sujet anthropologique à travers l'étude des savoirs de la sexualité ; il s'agit de destituer l'individu, de n'en faire plus qu'une étape à l'intérieur du processus bien plus vaste de la reproduction. [Voir *infra*, Diapo 8]

J'en reviens à mon propos : si toutes les expériences de botanistes évoquées ci-dessus ont eu une influence certaine sur le développement d'une science moderne de la sexualité, et sur la biologie en général, et s'il faut bien considérer la pertinence de l'objet végétal, parfois négligé dans l'histoire des sciences ; le seul focus sur *l'expérience*, ou sur *la découverte* ne permet pas d'expliquer d'une part : pourquoi, à un certain moment, de telles découvertes ont-elles été possibles ? Et d'autre part, c'est une autre façon de poser la même question : Comment se fait-il, qu'auparavant, une sexualité des plantes n'ait pas été envisageable ? Pourquoi les plantes n'avaient-elles pas de sexe ou de fonction sexuelle avant, au bas mot, la fin du XVII^{e} siècle ?

Poser la question comme cela me semble plus pertinent, parce que ça ouvre la perspective d'une épistémologie, non pas de la connaissance (comme on la pratique communément), mais : d'une épistémologie de la méconnaissance, ou à plus forte raison, une archéologie des savoirs. Cela suppose d'accorder une attention nouvelle au rôle épistémologique du non-dit, et de reconsidérer par conséquent le rapport entre erreur et vérité. Cette approche est d'autant plus valide lorsqu'il s'agit d'interroger le genre dans l'histoire des sciences, dans la mesure où celui-ci a longtemps constitué un point aveugle de celle-ci, et que ce qui n'était ni-vu ni-dit avait pourtant des effets réels sur le contenu de cette science, et continue de déterminer la façon dont la science fait histoire.

Je vous renvoie à la célèbre formule foucaldienne, qui consiste à dire qu'on peut être « dans le vrai », sans pour autant « dire la vérité » :

> « Mendel disait vrai, mais il n'était pas « dans le vrai » du discours biologique de son époque : ce n'était point selon de pareilles règles qu'on formait des objets et des concepts biologiques ; il a fallu tout un changement d'échelle, le déploiement de tout un nouveau plan d'objets dans la biologie pour que Mendel entre dans le vrai et que ses propositions alors apparaissent (pour une bonne part) exactes. Mendel était un monstre vrai, ce qui faisait que la science ne pouvait pas en parler ; cependant que Schleiden, par exemple, une trentaine d'années auparavant, niant en plein XIXe siècle la sexualité végétale, mais selon les règles du discours biologique, ne formulait qu'une erreur disciplinée. Il se peut toujours qu'on dise le vrai dans l'espace d'une extériorité sauvage ; mais on n'est dans le vrai qu'en obéissant aux règles d'une « police » discursive qu'on doit réactiver en chacun de ses discours. »[139]

Cette idée selon laquelle une proposition fausse peut entretenir un rapport étroit avec le vrai, ou peut être à un moment donné davantage dans le vrai encore qu'une proposition véridique, c'est une idée qu'il formule à partir de ses lectures des botanistes. De très nombreuses fiches de lectures de la boîte 39 sont consacrées à Schleiden, un botaniste allemand du XIXe siècle ; et c'est à partir sa lecture de Schleiden qu'il formulera le concept « d'erreur disciplinée ». [Voir *infra*, Diapo 9]

Schleiden est connu pour avoir mis au point avec le zoologue Schawnn la théorie cellulaire, c'est à dire, la théorie selon laquelle la cellule est l'unité biologique fondamentale et commune à tous les vivants, animaux ou végétaux. Mais, avant la théorie cellulaire, Schleiden est très discuté par ses contemporains pour son essai sur la phytogenèse. Il est l'un des premiers botanistes à utiliser systématiquement le microscope de Weiss, et il affirme avoir observé la formation de l'embryon dans la plante : il dit avoir vu la toute première étape dans la genèse du végétal. Cette découverte est très commentée, parce qu'au XIXe, le problème de la génération chez les plantes suscite de nombreux et vifs débats parmi la communauté scientifique : s'opposent notamment ceux qui admettent chez les plantes une sexualité, c'est à dire pour faire simple, la nécessaire rencontre entre deux organes sexuels distincts dans le processus de reproduction ; et donc ceux qui refusent de parler pour le règne végétal de sexualité, et il y a là tout un tas de nuances, mais disons que pour eux la sexualité relève d'un type de génération spécifique propre à l'animalité. [Voir *infra*, Diapos 10 et 11]

Ce que dit Schleiden, c'est que l'embryon se forme dans la plante à l'extrémité du tube pollinique, et qu'il consiste en un développement de l'ovule, qui ici, et ça complique un peu la chose, est en fait l'organe mâle. Je me permets un petit aparté : de façon générale, l'histoire naturelle, ou les hommes qui l'écrivirent, furent très enclins à attribuer le principe le plus actif aux organes mâles. Donc, Schleiden peut somme-toute être qualifié d'animalculiste ; c'est à dire qu'il

[139] Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1970, p. 16.

appartient au camp de ceux qui nient la sexualité chez les végétaux. Si l'embryon est un développement de l'ovule à l'extrémité du tube pollinique, alors il n'est qu'une fonction de croissance de l'organe mâle, et il n'y a de fait pas de génération sexuée, c'est à dire, pas de rencontre indispensable et nécessaire entre deux cellules.

Et donc Schleiden, au beau milieu du XIX^{e} siècle, en pleine modernité biologique, maintient que la genèse de la plante consiste en la croissance d'un organe qu'elle contient toujours déjà. Erreur donc. On sait bien qu'il y a fécondation chez la plante, par pollinisation notamment ; on sait que différents organes sexuels entrent en jeu. Mais *erreur disciplinée* dans la mesure ou le discours naturaliste au sein duquel Schleiden venait déposer sa contribution, ce discours, ou ce qui dominait dans ce discours, admettait pour vrai ou vraisemblable une continuité entre croissance et reproduction. On insistera là-dessus par la suite. Schleiden obéissait, mieux que Mendel « monstre vrai », aux règles de la police discursive des sciences biologiques modernes.

Par conséquent, ce qui intéresse Foucault, ce n'est pas de savoir ce qui manqua à Schleiden pour voir juste dans sa théorie de la phytogenèse, comme il allait voir juste avec sa théorie cellulaire ; ce n'est pas non plus de chercher les contradictions possibles dans cette théorie; ou d'analyser ce qui à l'intérieur de son raisonnement, faisait défaut. Ce qui intéresse Foucault, c'est de comprendre comment cette proposition s'insère dans un système (le système du discours naturaliste, mais aussi ses points de connexions avec d'autres discours). Ce qui l'intéresse, c'est comment sont formés les objets, types d'énonciation, concepts etc. à l'intérieur de ce système. C'est à dire qu'il s'agit d'interroger une formation discursive, plutôt que de statuer de la véracité ou la fausseté d'une proposition, et ses effets historiques ; et ce, quelle que soit l'importance accordée à cette erreur ou cette vérité dans l'histoire des sciences, pour la postérité.

Cette contre-épistémologie se décline en plusieurs propositions :

1/ La science ce n'est pas un simple processus de formalisation des savoirs. La connaissance ne se soustrait pas à l'élément plus vaste du savoir.

2/ La science n'est pas étrangère à l'idéologie, il peut y avoir caractère scientifique et idéologique au même endroit. De même, ce n'est pas parce qu'une chose est vraie, ou qu'une erreur a été rectifiée, que tout rapport à l'idéologie est évacué.

3/ Ce qui n'est pas dit, non-dit, ou ce qui est dit et s'avère être faux, est tout aussi intéressant, si ce n'est plus, pour l'analyse d'un discours scientifique, qu'une découverte dont l'implacable vérité devait faire date. Une erreur ne peut être définie seulement par la négative, comme absence de vérité ; elle ne soustrait pas quelque chose au discours scientifique qui la formule : elle a une fonction positive, elle est pratiquée, et fournit une indication quant aux règles de la pratique discursive dans laquelle elle s'inscrit.

Claude-Olivier Doron, dans la « Situation » des *Cours sur la sexualité*, mentionne bien de fait que les développements théoriques de Foucault pendant ces années-là – c'est à dire à la toute fin des années 60 ; entre Tunis et Vincennes, jusqu'à son élection au Collège de France ; c'est-à-dire le Foucault d'après *Les Mots et les choses*, mais d'avant le Collège de France – bon donc ces développements théoriques s'inscrivent dans un contexte intellectuel marqué par les débats sur la question théorie *vs* pratique, et la question de l'idéologie, telle que discutée par Althusser[140]. Foucault en formulant son projet archéologique (*L'Archéologie du savoir* paraît en 69, mais c'est tout ce qui se joue déjà dans ces cours-ci, et puis notamment dans sa réponse au Cercle d'épistémologie de l'été 67) Foucault donc, par le soin qu'il met à ne pas recourir aux concepts de « proposition idéologique », d' « obstacle épistémologique », ou encore d' « erreur scientifique », dans toutes ces leçons sur l'épistémologisation de la sexualité, ou la biologie de la sexualité, se distingue de façon manifeste d'Althusser ou de ses élèves, et puis des tenants d'une épistémologie bachelardo-canguilhemienne.

Et je trouve cela intéressant parce que archéologie/généalogie, c'est une des bases de l'enseignement de Foucault, même si on peut en être critique. Et bien sûr en tant que lecteurices de Foucault, on perçoit bien son geste philosophique ou historique, et on cerne (sur des thèmes comme la sexualité, la clinique, la prison), la singularité de cette approche, et avant toute chose, son rapport privilégié à l'archive. Mais je trouve que de comprendre vraiment le cœur du projet archéologique, ce n'est pas si facile. Quand on a dit qu'un discours c'est aussi une pratique, bon, on comprend bien les implications théoriques d'une telle proposition, on sait ce contre quoi elle s'affirme, mais éventuellement, comprendre ce que ça *veut dire* de prendre les discours pour des pratiques, *ce qu'on en fait*, c'est plus compliqué.

Réinsérer le discours que tient Foucault sur l'archéologie dans son système (c'est à dire, ses lectures si nombreuses des naturalistes, et puis Althusser, Bachelard/Canguilhem, la question de la sexualité dans les années post 68, son programme de recherche sur l'hérédité pour son élection au Collège de France, etc.), c'est une façon de clarifier les intentions de ce projet archéologique. Mais pour vraiment comprendre ce que ça change, d'être un archéologue plutôt qu'un épistémologue *stricto sensu*, ou bien, ce que ça fait, de prendre les discours pour des pratiques, il me semble que ce peut être intéressant que faire ce travail qui consiste à remonter le fil du travail de Foucault lui-même, en revenir à ses fiches de lectures ou ses cahiers, et aux textes-mêmes qui furent les supports de ces lectures et commentaires.

C'est ce qu'on va continuer de faire avec cette histoire de sexualité des plantes.

---

[140] Sur le rapport entre science et idéologie, voir Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 240-243.

On va en revenir à cette question – pourquoi très longtemps, il y eût absence de sexualité chez les plantes – et on reprendra la thèse de Michel Foucault dans la leçon n°6 précédemment évoquée : « C'est la disposition même du discours naturaliste qui constitue l'obstacle » (p. 166).

Conformément à ce qu'on l'on vient de développer, ce qu'il s'agira de caractériser alors, ce ne sera pas les représentations, les imaginaires, les idées tenaces qui hantent ce discours de savoir. Ce ne sera pas cet ensemble de causes soit extérieures soit antérieures, qui précèdent ce discours ou l'empêchent d'être infléchit. Ce qu'il s'agira de caractériser c'est le discours naturaliste lui-même, sa disposition propre, c'est à dire le mode selon lequel il forme ses objets, ses concepts, la façon dont il les énonce.

« Le non-dit d'un discours scientifique, ce n'est pas soit l'effet d'un masquage imaginaire, soit d'un défaut concept ; c'est l'effet des règles propres à une pratique discursive et mis en jeu dans cette pratique » (*Cours sur la sexualité*, éd. cit., p. 167). On va se demander donc : quel type de discours les naturalistes pratiquent-ils? Et quelle est la disposition spécifique de ce discours qui fait obstacle à la conception, chez les plantes, d'une sexualité ?

Je me propose à chaque fois de prendre des exemples dans l'histoire de l'Histoire Naturelle – quand je parle de discours naturaliste, c'est bien à l'Histoire Naturelle que je fais référence. Prendre des exemples dans cette histoire donc, c'est-à-dire des objets, des concepts qui ont été travaillés par les naturalistes, pour comprendre la disposition spécifique de leur discours, et proposer *in fine* une épistémologie de leur méconnaissance de la sexualité végétale.

Le premier élément qui semble caractériser de façon assez exhaustive l'ensemble des travaux naturalistes, c'est le fait d'entretenir une confusion entre les phénomènes relatifs à la croissance, et ceux relatifs à la reproduction ; ou plus encore, c'est d'établir une continuité entre croissance et reproduction.

Par exemple, dire que la démultiplication d'une plante, par bouture, par surgeon ou par graine, c'est la même chose. Tout cela relève de son développement naturel : la reproduction est une conséquence logique et nécessaire de la croissance de la plante. Ainsi, de nombreux naturalistes (Aristote puis Césalpin ou encore Gletdisch) pensent que la graine est issue de la moelle de la plante, c'est à dire que c'est le principe nutritif le plus riche de la plante qui permet le développement de la graine. Autrement dit, la graine est associée au phénomène de nutrition qui lui-même engage le phénomène de croissance, qui est concomitant au phénomène de reproduction. Continuité entre croissance et reproduction, pas de spécificité de la fonction reproductrice.

Le second élément, c'est que l'individu est traité, par l'Histoire naturelle, comme un tout homogène et autonome. L'individu – ça peut-être un arbre, une fourmi, un veau, un homme – est totalement cohérent, en continuité avec lui-même. Et par conséquent, les limites qui le définissent, et le séparent du monde, sont infranchissables. Or, si un individu est toujours déjà entier, et qu'il s'accomplit lui-même, sa sexualité ne peut être comprise que comme un stade de son développement propre. La sexualité ou la capacité à se reproduire d'un individu est précontenue en lui. Il n'a pas besoin d'un autre pour se multiplier, ou bien si l'autre rentre en jeu dans le processus de reproduction, ce n'est qu'une complication d'une parthénogenèse essentielle, une exception à la norme parthénogénétique. Je cite : « La conjonction mâle femelle n'est qu'une figure supplémentaire qui se superpose à la virginité intangible de la Nature ». (p.169)

Par exemple, l'un des débats les plus importants chez les naturalistes qui s'intéressèrent à la génération, c'est celui qui opposa les spermatistes aux ovistes. Les premiers supposent que le principe actif de la reproduction est contenu dans le sperme, et que l'œuf ou l'ovule n'est rien de plus qu'un hôte passif, un habitacle. Les seconds eux considèrent que le sperme ne donne rien de plus qu'une impulsion, il enclenche mécaniquement le déploiement de l'élément reproducteur déjà contenu dans l'œuf. Dans un cas comme dans l'autre, il n'y a qu'un seul individu qui puisse être actif. L'autre est tout au plus un adjuvant, qui œuvre au développement d'un individu qui fonctionne comme un tout, et qui n'admet pas d'influence extérieure ou d'altération de ses limites propres.

L'existence d'organes sexuels, la production d'œufs ou l'émission de sperme, est de fait admise par l'Histoire naturelle. La fécondation est un phénomène documenté par les naturalistes, qui toutefois est toujours compris comme stimulation. Un stimuli vient activer une sexualité préexistante chez l'individu ; il y a une dimension mécanique à la sexualité par fécondation, il faut que l'organe mâle vienne toucher l'organe femelle ou réciproquement. De fait, la présence de ces organes sexuels, ou la possibilité de la fécondation, d'une conjonction du sexe male avec le sexe femelle, ne peut être admise que chez des vivants dotés de locomotion, d'une capacité à se mouvoir. Chez les autres vivants, la sexualité n'est pas possible et n'est pas nécessaire. Pour qu'il y ait sexualité, selon les naturalistes, il faut qu'il y ait un organe sexuel mâle, et un organe sexuel femelle bien défini sur des individus distincts ; impliquant que l'essence individuelle se résume à l'un ou l'autre caractère (mâle ou femelle), et que l'individu soit en mesure de se mouvoir pour aller chercher chez l'autre sexe ce qui lui permettra de d'accomplir sa sexualité propre.

A partir de cette disposition du discours naturaliste, peuvent se développer les thèmes de l'animalité pécheresse, et de la végétalité pure ; de la violence animale et de l'innocence végétale.

Le troisième et dernier élément, qui découle du second qui lui-même n'était pas sans lien avec le premier, c'est que l'individu n'a pas de relations fonctionnelles avec son milieu. L'individu existe comme un tout vivant et relativement autonome. Il est cohérent avec lui-même, il est en phase avec son essence, qu'il délivre sans médiation aucune au monde. Une telle est femelle, un tel est mâle, c'est manifeste. Il n'y a d'ailleurs pas de relation privilégiée entre le sexe d'un individu et sa sexualité. On peut être mâle ou être femelle sans avoir de sexualité. Le sexe n'est pas une fonction, c'est un caractère. Dès lors dire d'une plante qu'elle est mâle ou femelle correspond à un usage métaphorique, et désigne un caractère : plante mâle = plante forte, par exemple. Ajoutons que si le sexe se rapporte à l'essence d'un individu, il est impossible pour un individu d'être des deux sexes. Il n'y a pas de porosité dans l'individu : il est imperméable à d'autres caractères sexuels, ou à son milieu.

Dès lors, en ce qui concerne les plantes, si l'on venait à constater qu'un plant femelle portait des fruits féconds lorsqu'il se situait à proximité d'un plant mâle, on en déduisait qu'ils étaient unis par des « affinités mystérieuses », qu'ils avaient l'un pour l'autre quelques sympathies. En aucun cas le plant mâle n'avait pour *fonction* de féconder le plant femelle. Et le milieu ne pouvait servir de support à la reproduction. Donc, le plant femelle est fécond parce qu'il se trouve fortuitement à côté du plant male, mais le plant mâle n'est pas là *précisément pour* féconder le plant femelle ; et encore, c'est impossible dans la mesure où ni l'un ni l'autre ne sait se mouvoir, autrement dit les organes sexuels n'existe pas comme ils ne peuvent se rencontrer. C'est l'idée que développe le botaniste De l'Écluse au sujet des papayers, en latin *carica papaya*. Les arbres femelles produisent des fruits, les papayes, parce qu'ils ont des « affinités mystérieuses », je cite de L'Écluse, avec les arbres mâles à proximité.

Voilà quelques caractères, disons les trois principaux, qui permettent de décrire la disposition interne du discours naturaliste. On comprend dès lors pourquoi les historiens de la nature ne pouvaient concevoir une sexualité chez les plantes : ils relevaient d'un discours qui, de par sa disposition spécifique, ne permettait pas :

1/ De concevoir un phénomène de reproduction qui soit davantage qu'une extension du phénomène de croissance, c'est à dire, de penser une fonction sexuelle spécifique.

2/ De concevoir une sexualité qui ne repose pas exclusivement sur une instance individuelle, un sexe qui soit autre chose qu'un caractère permettant d'énoncer l'essence d'un individu, autrement dit, de penser la fonctionnalité des organes sexuels.

3/ De concevoir le rôle déterminant du milieu pour un vivant, et de comprendre les phénomènes liés à la reproduction d'un individu à la lumière

de ses conditions environnantes. Par conséquent, d'appréhender la fécondation comme autre chose qu'une stimulation directe.

Des transformations s'opèrent dans le discours naturaliste, au moment où l'Histoire Naturelle commence à se constituer en biologie – et appréhender des vivants en leur milieu, des organismes avec des organes qui répondent à des fonctions, des individus qui ne sont qu'étape dans l'évolution de l'espèce. Ces transformations donc, ou la distorsion de la disposition du discours naturaliste – la façon dont il se rapporte à ses objets, ses concepts, et leur énonciation – commencent à s'opérer à la toute fin du XVII^e^ siècle, mais ne sont véritablement consommées qu'au XIX^e^. Ces transformations on les a déjà qualifiées par la négative en s'intéressant à la méconnaissance de la sexualité végétale, et avant ça même, lorsque nous évoquions différentes expériences qui ont valeur d'exemple dans l'épistémologisation de la sexualité par le végétal : expériences de Camerarius sur les mûriers, de Kölreuter sur les fleurs de concombre, ou encore de Mendel sur les petits pois.

Ces transformations consistent donc à reconsidérer la place de l'individu dans la sexualité. D'une part, le sexe n'est pas un caractère qui permet d'énoncer une essence individuelle, mais le sexe est un organe associé à une fonction, et l'échelle individuelle n'est pas pertinente pour comprendre l'organisation sexuelle : une seule plante peut détenir sur certaines fleurs des organes sexuels mâles et sur d'autres des organes sexuels femelle, une seule plante peut être hermaphrodite, c'est à dire avoir des organes sexuels mâles et femelle sur une même fleur. D'autre part, la sexualité est une fonction de reproduction de l'espèce dont l'individu n'est qu'une étape. Ce n'est pas l'individu qui s'accomplit par la sexualité, c'est la sexualité qui s'accomplit par l'individu. Elle précède l'individu. Ensuite, ces transformations consistent à reconsidérer les rapports entre le vivant et son milieu, et le rôle du milieu dans le déploiement de la sexualité. La fécondation n'est plus comprise comme stimulation mais comme transport d'éléments. La sexualité est généralisée, et la possibilité d'analogies fonctionnelles entre animaux et végétaux se développe.

Pour comprendre pourquoi de telles transformations ont pu avoir lieu à un moment donné, sans céder à l'illusion formalisatrice[141], qui décrit un processus de

[141] « Mais il faut se garder de ce qu'on pourrait appeler *l'illusion formalisatrice*: c'est-à-dire s'imaginer que ces lois de construction sont en même temps et de plein droit des conditions d'existence; que les concepts et les propositions valables ne sont rien de plus que la mise en forme d'une expérience sauvage, ou le résultat d'un travail sur des propositions et des concepts déjà instaurés: que la science se met à exister à partir d'un certain degré de conceptualisation, et d'une certaine forme dans la construction et l'enchaînement des propositions; qu'il suffit, pour décrire son émergence dans le champ des discours, de repérer le niveau linguistique qui la caractérise. L'illusion formalisatrice élide le savoir (le réseau théorique et la répartition énonciative) comme lieu et loi de formation des concepts et des propositions. » (M. Foucault,

rationalisation d'éléments déjà présents à un degré moindre de formalisation, ou à l'illusion de l'expérience[142], qui présuppose qu'une chose peut s'offrir spontanément à une activité d'idéalisation ; il faudrait en réalité s'extraire du domaine spécifique de la botanique, dépasser l'objet sexualité, et interroger une épistémè. C'est-à-dire, connecter des savoirs régionaux, pour comprendre la multitude des évènements qui sensiblement altèrent un discours de savoir plus ou moins directement. Il faudrait aussi rendre compte de ce discours comme d'un espace pratiqué, et le rapporter à ses institutions, à ses codes, à ses normes et à une histoire sociale.

On dépasse ici le cadre de mon intervention, et je ne m'aventurerai pas plus loin sur ce terrain. Il faut dire simplement que si Foucault s'intéresse aux plantes pour parler de sexe, c'est parce que l'objet végétal donne accès à une subjectivité naturaliste, et permet d'envisager un vouloir-savoir propre à l'Histoire naturelle. Il faut dire que si les plantes ont une place dans son *Histoire de la sexualité*, c'est parce qu'elles permettent de souligner les défauts conceptuels d'une épistémologie de la connaissance de la vie (telle que l'ont pratiquée Bachelard ou Canguilhem), et de dégager les axes du programme archéologique proprement foucaldien. Ce qu'on pourrait aussi ajouter, c'est que si on entend proposer une archéologie du végétal, des savoirs de végétalité ; alors ce n'est pas seulement la lecture des textes botaniques qui doit être privilégiée, car ils ne peuvent permettre à eux seuls de caractériser un discours-végétal. La botanique, fût-elle cette discipline centrale depuis laquelle se disperse une connaissance des plantes, n'est fonctionnelle qu'en ce sens qu'elle appartient à un système discursif et s'insère dans un ensemble de pratiques discursives. Pour proposer une *archéologie du végétal*, le discours qui doit être traité c'est aussi bien celui qui émane de la botanique ou la biologie que de l'agronomie, la sylviculture, l'économie politique, l'écologie, et tous ces savoirs appliqués. Car les savoirs de la végétalité ne sont pas, depuis l'époque moderne *a minima*, dissociables d'une *bio*, ou *phyto*politique. Cette dispersion des discours sur les plantes apparaît peut-être encore plus évidente aujourd'hui, alors que le thème de la végétalité est réinvestit par une multitude d'acteurs préoccupés par la

---

« Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », 1968 ; repris in *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. 1, n°59, p. 728).

142 « Mais on aurait tort de croire (par une *illusion de l'expérience*) qu'il y a des régions ou des domaines de choses qui s'offrent spontanément à une activité d'idéalisation et au travail du langage scientifique; qu'elles se déploient par elles-mêmes, dans l'ordre où l'histoire, la technique, les découvertes, les institutions, les instruments humains ont pu les avoir constitués ou mis en lumière; que toute l'élaboration scientifique n'est qu'une certaine manière de lire, de déchiffrer, d'abstraire, de décomposer et de recomposer ce qui est donné soit dans une expérience naturelle (et par conséquent à valeur générale) soit dans une expérience culturelle (et par conséquent relative et historique). Il y a une illusion qui consiste à supposer que la science s'enracine dans la plénitude d'une expérience concrète et vécue: que la géométrie élabore un espace perçu, que la biologie donne forme à l'intime expérience de la vie, ou que l'économie politique traduit au niveau du discours théorique les processus de l'industrialisation; donc que le référent détient en lui-même la loi de l'objet scientifique. » (M. Foucault, *Ibid.*, p. 729).

question écologique, et que, au niveau des sciences humaines, se développe un champ-végétal à part entière.

Je voudrais enfin, insister sur l'actualité ou la pertinence de ces questions relatives à la sexualité des plantes au niveau de notre pratique philosophique :

D'abord, concernant l'intérêt épistémologique de la question du sexe des plantes : l'objet végétal permet de saisir les transformations épistémologiques qui affectent les savoirs de la sexualité, et la biologie en général ; en outre, cet objet-végétal a été central du développement d'une science de la sexualité, et si Foucault interroge toujours la biologie de la sexualité à partir des plantes, c'est bien qu'elles étaient incontournables à l'intérieur de ce discours moderne de la sexualité.

La leçon n°6 du « Cours sur la sexualité » de Foucault permet en outre de forger, à partir d'une réflexion sur la sexualité végétale, des outils théoriques voire philosophiques qui sont aujourd'hui précieux pour une histoire des sciences qui s'intéresse à la question du sexe ou du genre : reconsidération du rapport vérité/erreur, redéfinition de l'obstacle épistémologique, rôle du non-dit, épistémologie de la méconnaissance.

Ensuite, ce thème recoupe une actualité scientifique dans la mesure où la sexualité végétale, et le végétal en général, fait l'objet d'un intérêt renouvelé pour les sciences biologiques, et que l'appréhension de la complexité du sexe végétal, sans céder à l'anthropomorphisme ou au phytomorphisme, permet néanmoins de redessiner les contours de le pensée anthropologique de la sexualité. Par exemple : saper le postulat selon lequel l'organe sexuel délivre l'essence, ou disons, l'identité de celui ou celle qui le porte ; interroger la norme dioïque, en rendant visible la grande majorité d'individus hermaphrodites dans le monde végétal ; déranger les idées relatives à la complémentarité des individus de sexes opposés ; inquiéter l'inéluctabilité de l'assignation sexuelle ou l'invariabilité du sexe chez un même individu ; enfin de voir dans la sexualité autre chose que l'amour ou la reproduction.

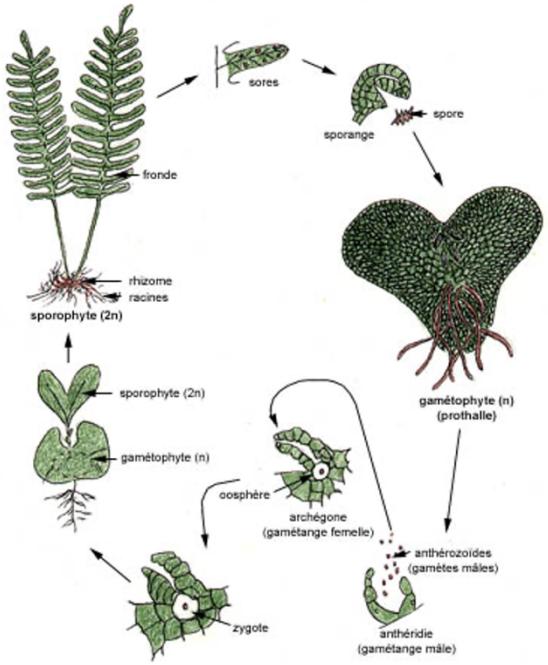
Enfin, j'aimerais conclure en évoquant un passage du Carnet n°8 de Foucault, conservé à la BNF, et qui contient ses réflexions sur la manière dont la biologie de la sexualité reconfigure les rapports entre reproduction, sexualité et individualité.

On a longtemps pensé – peut-être sommes-nous d'ailleurs encore agis par ce discours – que la sexualité humaine était infiniment plus perfectionnée que la sexualité d'autres vivants, plus intense, plus accomplie, plus dévorante. Alors que, ramenée à sa réalité biologique, c'est à dire à ce que chez l'animal le passage par méiose du stade sporophytique au stade gamétophytique n'est qu'occasionnel, ramenée à cela, cette sexualité animale apparaît en réalité très involuée par rapport à des vivants qui sont « tout entiers voués à la production de cellules gamétophytes ».

Foucault écrit : « Il est caractéristique que l'homme revendique pour son espèce l'épanouissement final d'une sexualité qui, avant lui, aurait été ébauchée et partielle alors qu'en fait il ne porte qu'une sexualité rabougrie ; ou plutôt qu'il est le résultat d'un processus de reproduction dans lequel la phase gamétophytique est absolument réduit. »

Je n'irai pas plus loin dans ces développements, qui s'éloignent ensuite du côté de Freud, avec la psyché humaine comme élément de récompensassions d'une sexualité biologique rétrécie. Retenons seulement ce geste, qui consistait pour Foucault, mais nous pourrions tout aussi bien nous en inspirer, à déconsidérer la dimension individuelle, raccrochée au sujet anthropologique, de la sexualité ; pour la réinsérer dans l'élément plus vaste de son sens biologique, celui qui consiste à introduire des variations dans l'espèce, à différencier des individus, et à investir la discontinuité radicale de l'histoire de la vie. Un geste qui s'accroche singulièrement à l'objet végétal, à la biologie des plantes.

J'emprunte encore les mots de Foucault pour conclure : « Nous sommes bien dérisoires, et à vrai dire, inexistants en face du bonheur sexuel d'un prothallium de fougère. » (Fonds Foucault, BnF, Cahier 8, 1968)



*

Philosophy of plants & Sex and Gender Studies

When the **plant** kingdom became **queer**: on hermaphrodites and the linnaean language of nonnormative sex [PDF] ethernet.edu.et

M Bondestam - Illdisciplined gender: engaging questions of nature …, 2016 - Springer

… Schiebinger interprets Linnaeus' interest in the reproductive organs of **plants** not as an expression of his deep roots in Platonic **philosophy** but as something new. She describes how …

☆ Enregistrer 99 Citer Cité 4 fois Autres articles Les 5 versions

Becoming-**Plant**: Cultivating an Understanding of **Queer** Ecological Dramaturgy Through Estado Vegetal (2017) [PDF] uu.nl

J Akkerman - 2021 - studenttheses.uu.nl

… ecology is **queer** theory and **queer** theory is ecology: **queer** ecology,"32 which I consider to … turns towards **plant philosophy** from which she created Estado Vegetal. Even more so, she …

Fear of a **queer plant**? [PDF] academia.edu

C Sandilands - GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies, 2017 - muse.jhu.edu

… Paying close attention to the physical properties and **philosophical** possibilities of **plants** decidedly **queers** metaphysical, sexual, and interspecies landscapes all at once by …

☆ Enregistrer 99 Citer Cité 19 fois Autres articles Les 3 versions

Becoming Entangled: **Queer** Attachments with Hemiparasites [PDF] performancephilosophy.org

L Instone, R D'Costa - Performance **Philosophy**, 2021 - performancephilosophy.org

… What is that **queer plant** that drapes itself chaotically over the top of trees and bushes? You … Haraway's notion of **queer** worlding interrogates the way we think of species as discrete …

☆ Enregistrer 99 Citer Autres articles Les 7 versions »

Diapo 1

Stella Sandford, *Vegetal Sex*, Bloomsbury, 2022

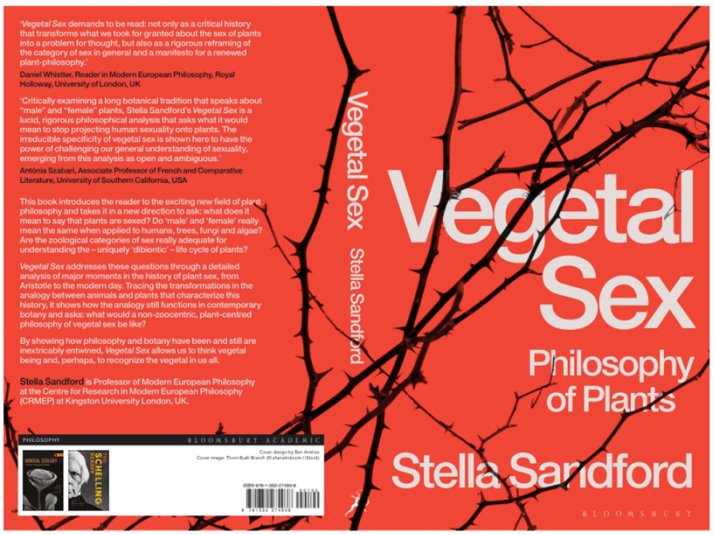


Table of Contents

Introduction

1. What is Plant Philosophy?

2. Plant Philosophy and Plant Sex: Aristotle to Albertus

3. The Joint Venture: Philosophy and Botany

4. From Analogy to Identity: The Carnival of Plant Sex

5. What are 'Male' and 'Female' in Plants?

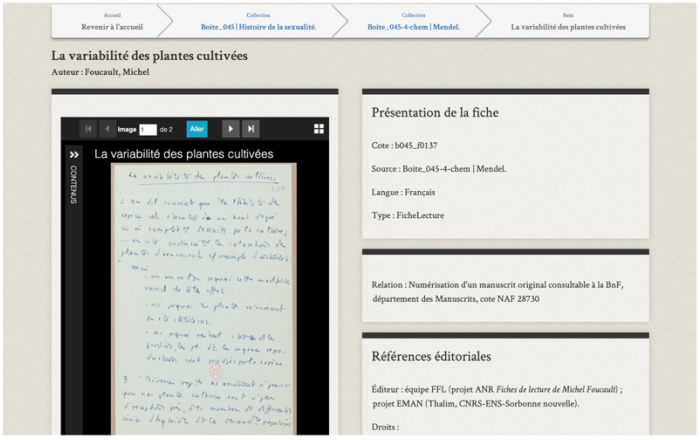
6. Are We Family? The Mother Tree and other humans

Epilogue Vegetal sexuality and us

Notes
Bibliography

Diapo 2

Boîte 45, Histoire de la sexualité



23 sous-collections :

- Boite_045-1-chem | Sexualité [?] des végétaux. XIXe siècle.
- Boite_045-13-chem | La métamorphose.
- Boite_045-22-chem | Geofffroy Saint-Hilaire. Philosophie et problèmes de méthode.
- Boite_045-21-chem | Philosophie de la Nature. Geoffroy Saint-Hilaire.
- Boite_045-20-chem | Cuvier. Unité de composition.
- Boite_045-19-chem | Symétrie.
- Boite_045-18-chem | Héritage, succession.
- Boite_045-17-chem | Les cryptogames. XVIIe - XVIIIe siècles, et historique général.
- Boite_045-16-chem | Cryptogames. XIXe siècle →Hofmeister.
- Boite_045-15-chem | La symétrie.
- Boite_045-14-chem | Sciences [?] de la sexualité → XVIIIe siècle.
- Boite_045-12-chem | E. G. S. H [Geoffroy Saint-Hilaire]. L'unité de composition.
- Boite_045-2-chem | Avant 1680.
- Boite_045-11-chem | Hofmeister.
- Boite_045-10-chem | Strasburger. Quignard. Flemming.
- Boite_045-9-chem | L'hérédité.
- Boite_045-8-chem | Philosophie de la nature. Sexualité.
- Boite_045-7-chem | État actuel.
- Boite_045-6-chem | Grew. Ray. Vaillant. Malpighi. Geoffroy.
- Boite_045-5-chem | Sciences [?] de la sexualité. XIXe siècle.
- Boite_045-4-chem | Mendel.
- Boite_045-3-chem | XVIIIe siècle.
- Boite_045-23-chem | La discussion de 1830.

Diapo 3

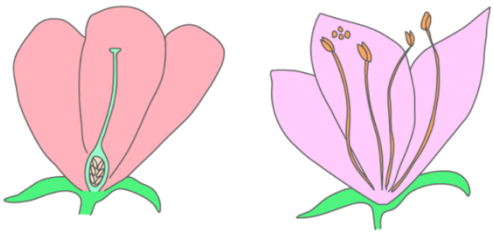
Camerarius, *De sexu plantarum*, 1694

Diapo 4

Le mûrier

Plante dioïque

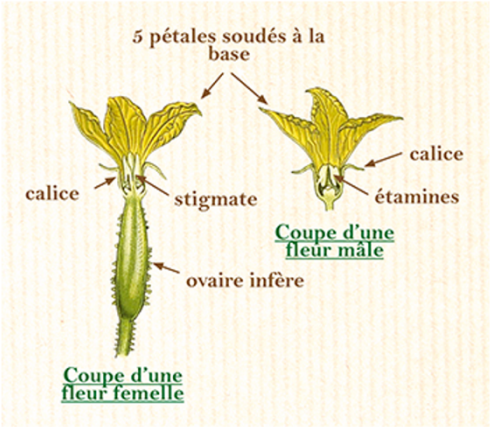
Les fleurs mâles et femelles sont portées par des individus différents.



Pistil Etamines

Diapo 5

Joseph Gottlieb Kölreuter, *Vorläufige Nachricht von einigen, das Geschlecht der Pflanzen betreffenden Versuchen und Beobachtungen*, 1761



Observation des fleurs de concombre visitées par les insectes

Diapo 6

Sprengel, *Das endeckte Geheimnis im Bau und in der Befruchtung der Blumen*, 1793

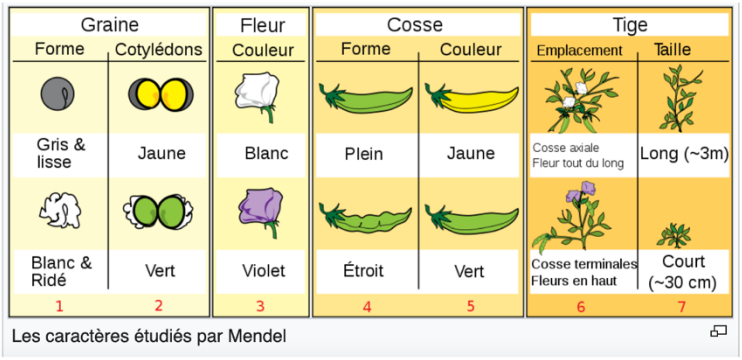
Epilobium angustifolium
Epilobe en épi

Découverte de l'entomogamie,
la théorie de la pollinisation par les insectes

Plante mellifère : qui attire beaucoup d'insectes

Diapo 7

Gregor Mendel, *Versuche über Pflanzenhybriden*, 1866



Les caractères étudiés par Mendel

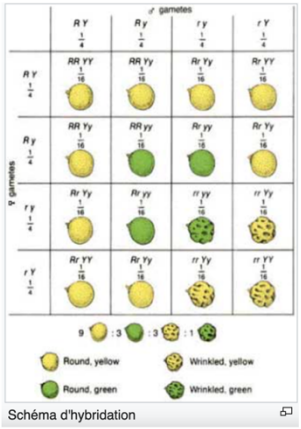


Schéma d'hybridation

Les lois de Mendel : Au nombre de trois, établissent les principes de l'hérédité sur la base d'expériences d'hybridation entre différentes plans de petit-pois.

Diapo 8

Fonds Foucault, Cahier n°8, (Boîte 91), 1969

- Des lectures qui ont vocation à documenter :

1/ Les enjeux épistémologiques soulevés par les transformations en cours dans les sciences modernes de la vie.

2/ L'émergence d'un savoir de l'hérédité.

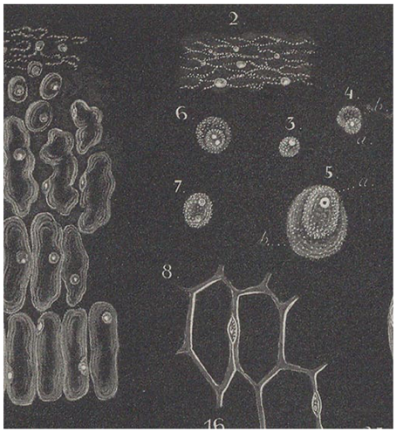
3/ Les reconfigurations du discours naturaliste (fin XVIIIème).

- Comment la biologie de la sexualité reconfigure t-elle les rapports entre individualité, reproduction et sexualité?

→Vers une critique radicale du sujet anthropologique à travers l'étude des savoirs de la sexualité.

- Voir reproduction des 8 premiers feuillets datés du 21 septembre 1969, à la fin de l'édition EHESS, Gallimard, Seuil, des cours de 1964 et 1969.

Diapo 9



Plants cells with nuclei, detail of an engraving accompanying Matthias Schleiden, "Beiträge zur Phytogenesis", *Müller's Archiv*, vol. 5, 1838 (Linda Hall Library)

Matthias Jacob Schleiden, *Beiträge zur Phytogenesis*, 1838

- Avec Schawnn, formule la **théorie cellulaire**:
« la cellule est l'unité structurale et fonctionnelle des plantes et des animaux »

Diapo 10

Matthias Jacob Schleiden, *Beiträge zur Phytogenesis*, 1838

Formation de l'embryon à l'extrémité du tube pollinique; Illustration accompagnant *l'Essai sur la phytogénèse* de Schleiden.

- Observation de la genèse de l'embryon chez les végétaux, à l'aide du microscope: les premières cellules de l'embryon se forment à l'extrémité du tube pollinique, par la croissance de l'ovule, qui est l'organe mâle de la plante.

- Animalculiste : L'embryon est un développement de l'organe mâle.

Il n'y a pas conséquent par de sexualité, la génération est un phénomène de croissance.

Diapo 11

La querelle de l'idéologie
Foucault et la critique de la superstructure

Théo Favre-Rochex (Université Paris I Panthéon-Sorbonne)

Introduction

> « Je me suis toujours senti mal à l'aise devant cette notion d'idéologie qui a été si utilisée ces dernières années. On s'en est servi pour expliquer les erreurs, les illusions, les représentations-écrans, bref, tout ce qui empêche de former des discours vrais. On s'en est servi aussi pour montre le rapport entre ce qui se passe dans la tête des gens et leur place dans les rapports de production. En gros, l'économie du non-vrai. Mon problème, c'est la politique du vrai[143] ».

Dans cet entretien intitulé « Non au sexe roi » qui date de 1977, Foucault avance deux critiques, indissociables, du concept d'idéologie : la réduction de l'idéologie à un ensemble d'illusions et la thèse selon laquelle les représentations des individus, ce que Marx appelle la « superstructure » seraient conditionnées par la structure économique des sociétés.

Ma présentation porte sur les critiques formulées par Foucault à l'égard du concept de superstructure. Ces objections, pour être bien comprises, doivent être replacées au sein d'une querelle qui porte sur le concept d'idéologie[144].

Si le concept d'idéologie a été initialement forgé par Destutt de Tracy en 1796, c'est à partir de Marx qu'il fait l'objet d'une réelle attention. Dans *L'idéologie allemande,* Marx et Engels emploient le terme dans sa signification péjorative. Au sens strict, il renvoie à une perspective idéaliste sur le monde qui consiste dans la croyance en l'autonomie et l'indépendance des idées. On attribue habituellement à l'idéologie chez Marx et Engels, une deuxième acception qui renvoie à un ensemble

---

143 Michel Foucault, « Non au sexe roi (1977) », in *Dits et écrits, II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2017.

144 Sur les critiques du concept d'idéologie chez Foucault, voir Orazio Irrera, « Foucault and the Refusal of Ideology », *in* Laura Cremonesi, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini et Martina Tazzioli (dir.), *Foucault and the making of subjects*, Rowman&Littlefield., London, 2016, Orazio Irrera, « La technologie politique du corps et l'effet idéologique », *in* Isabelle Fouchard et Daniele Lorenzini (dir.), *Sociétés carcérales: relecture(s) de « Surveiller et punir »*, Paris, Mare & Martin, 2017 ou encore Pierre Macherey, *Le sujet des normes*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014.

d'idées, socialement dominantes, qui ont pour effet de légitimer une domination de classe en produisant des illusions[145].

Alors que l'idéologie constitue un concept central dans la réflexion politique et philosophique française après 1945, il est l'objet d'intenses discussions à partir des années 1960, au sein desquelles Foucault a tenu un rôle majeur. On peut parler d'une véritable « querelle », au sens d'une controverse où les thèses s'opposent vivement. Le concept concentre alors les critiques, qu'elles viennent de Foucault, Deleuze ou Bourdieu, parfois même de marxistes comme Labica ou Lucien Sève.

Parmi les objections, nombreuses, qui sont faites au concept, l'une retiendra particulièrement notre attention : c'est le rejet de la distinction marxienne entre la base et la superstructure, distinction qu'Althusser a désigné par le terme de « topique[146] ». Cette critique, persistante dans l'œuvre de Foucault, est centrale pour comprendre la manière dont il se détache d'une analyse en terme d'idéologie et renouvelle l'approche matérialiste. La topique marxienne apparaît dans l'« Avant-propos » de la *Contribution à une critique de l'économie politique* où Marx conçoit les sociétés comme étant formées d'une part, d'une base économique ; sur laquelle s'élève d'autre part un édifice, une superstructure « juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociales déterminées[147] ». La superstructure comprend donc le domaine juridique et politique mais aussi les idéologies, la religion, la philosophie voire la pensée en général. Certaines interprétations conduisent à assimiler la superstructure et l'idéologie, Marx utilisant parfois l'expression de « superstructure idéologique ».

Cette distinction constitue un élément essentiel de la méthode matérialiste marxienne. Il s'agit en effet de montrer que la superstructure est conditionnée, au moins en partie, par la structure économique, même si elle dispose d'une autonomie relative et qu'on peut penser une action en retour sur la base.
Cette métaphore a eu une place déterminante dans l'histoire du marxisme. Elle a donné lieu à des prolongements importants : d'une part à un réductionnisme économiste chez Plekhanov ou Boukharine, réduisant la superstructure à n'être qu'une simple transposition mécanique de l'économie. D'autre part, un prolongement chez Engels puis Lénine à travers ce qu'on a appelé rétrospectivement la « théorie du reflet », ces derniers essayant d'élaborer une théorie marxiste de la connaissance pour penser la manière dont les processus réels se reproduisent dans la pensée.

---

145 Sur les deux sens de l'idéologie chez Marx, voir notamment Laurent Gayot, « L'idéologie chez Marx : concept politique ou notion polémique ? », *Actuel Marx en ligne*, 15 octobre 2007, nº 22.

146 Voir notamment Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État *(Notes pour une recherche)* », *in Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 75.

147 Karl Marx, « Avant-propos », in Contribution à la critique de l'économie politique, Guillaume Fondu et Jean Quétier (trad.), Paris, Éditions sociales, 2014 [1859].

Dans quelle mesure la critique de la superstructure est-elle décisive pour Foucault dans la mise à distance du concept d'idéologie ?

Dans un premier temps, j'essaierai de retracer les contours de cette querelle et de préciser la place spécifique de Foucault dans ce dispositif critique, afin de saisir sa singularité (I). Ensuite, j'étudierai la remise en cause, par Foucault, de la distinction marxiste entre structure et superstructure, qui me semble décisive pour comprendre la mise à distance du concept d'idéologie (II). Enfin, je tenterai d'esquisser les limites de la critique foucaldienne et de proposer quelques pistes de rapprochement avec Althusser (III).

I. La singularité de la critique foucaldienne dans la querelle de l'idéologie

Pour comprendre les objections formulées à l'égard du concept de superstructure, il convient d'abord de les replacer dans le contexte de cette querelle.

A) Du sens dogmatique de l'idéologie à sa reformulation chez Althusser

Le concept d'idéologie tient un rôle central dans les débats philosophiques et politiques des années 1950, en particulier en France, à une époque où l'influence du parti communiste et du marxisme est cruciale. Son usage est répandu chez les philosophes du parti communiste comme Garaudy ou Kanapa, mais aussi chez les para-marxistes de « Socialisme ou Barbarie », du côté de l'analyse littéraire de Goldmann ou Barthes.

On peut distinguer deux usages dominants du concept à cette époque :

- un usage polémique qui relève de la conjoncture politique et philosophique, et qui se manifeste notamment contre l'existentialisme sartrien, cible des marxistes du parti communiste.
- mais l'idéologie a également un sens plus philosophique et critique. Elle a alors le sens marxiste classique, péjoratif. Mais elle se double d'une opposition dogmatique entre science et idéologie, parfois sous la forme de la dichotomie entre science bourgeoise et prolétarienne, le matérialisme historique devant libérer les masses des illusions idéologiques.

Même si certaines critiques se sont élevées contre cette dérive du concept dès les années 1950, on considère généralement que c'est Althusser qui a renouvelé l'interprétation du concept. Cette redéfinition se fait en deux étapes. D'abord, dans *Pour Marx*[148], en 1965, Althusser reconstruit l'opposition entre la science et l'idéologie en rompant avec les thèses humanistes. Mais c'est surtout dans son article de 1970 « Idéologie et appareils idéologiques d'État (*Notes pour une*

[148] Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005.

recherche)[149] » qu'Althusser pense l'idéologie comme un assujettissement matériel qui passe par un phénomène d'interpellation. L'idéologie n'est donc plus seulement un ensemble d'idées illusoires mais elle s'enracine dans des pratiques matérielles, soutenues par un ensemble d'appareils idéologiques d'État.

B) Le rejet du concept à partir des années 1960

A partir des années 1960, le concept d'idéologie en lui-même fait l'objet de critiques virulentes, qui s'intensifient durant les années 1970. Concept « exécrable » qui « cache les vrais problèmes[150] » pour Deleuze et Guattari, concept « suspect », « malade » et « condamné » pour Labica[151]. Deux événements au moins peuvent expliquer la concentration des critiques à cette période. D'une part, suite à la mort de Staline, le XXe Congrès du Parti communiste de l'Union soviétique de 1956 a statué sur la condamnation de Staline et de son culte de la personnalité. L'appareil conceptuel issu du marxisme est progressivement devenu suspect voire jugé obsolète, et devant dès lors être révisé[152]. Deuxièmement, la révolte de mai 68 a en partie révélé une forme d'inadéquation des théories marxistes et althussériennes, incapables de penser pleinement la révolte étudiante en cours.
Il y a donc des enjeux stratégiques évidents dans la critique du concept, qu'on peut déceler chez Foucault : d'une part, se démarquer du marxisme et de sa déviation stalinienne, tout en situant sa pensée résolument « à gauche » ; d'autre part, s'opposer au marxisme althussérien où l'« idéologie » joue un rôle central.

En réinscrivant Foucault dans le dispositif de cette querelle, on peut saisir l'originalité de son positionnement.

D'une part, ses critiques sont récurrentes et traversent toute son œuvre, signe d'une difficulté théorique qui perdure. Les premières critiques explicites du concept apparaissent en 1969, dans son cours donné à l'Université de Vincennes intitulé *Le discours de la sexualité*[153] puis dans son ouvrage *L'Archéologie du savoir*[154]*,* même si on verra que cette prise de distance est déjà présente en amont. Il s'agit avant tout de prendre position contre le concept d'idéologie althussérien. Toutefois, le concept n'est pas encore abandonné, Foucault redéfinissant la place de l'idéologie au sein de son dispositif théorique. Jusqu'à ses derniers livres,

---

[149] Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État *(Notes pour une recherche) », op. cit.*
[150] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 1. L'anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 344.
[151] Georges Labica, « Pour une approche critique du concept d'idéologie », *Tiers-Monde*, 1974, tome 15, no 57, p. 32.
[152] Audrey Benoit, *Trouble dans la matière : pour une épistémologie matérialiste du sexe*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019, p. 68-69.
[153] Michel Foucault, *Le discours de la sexualité : cours donné à l'université de Vincennes (1969)*, Paris, EHESS : Gallimard : Seuil, 2018.
[154] Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

Foucault se confronte au concept : dans *Le souci de soi*[155] en 1984, il éprouve encore la nécessité de se démarquer de l'idéologie. Entre ces deux dates, les années 1970 marquent un moment de cristallisation de la querelle, les critiques s'intensifiant et se multipliant. Au contraire, chez J. Rancière et Deleuze par exemple, les objections sont précisément délimitées dans le temps comme si, une fois soldés leurs comptes avec le concept, ils pouvaient dorénavant travailler dans d'autres directions. J. Rancière rejette ainsi le concept althussérien en 1969 lui aussi, dans un article intitulé « Sur la théorie de l'idéologie : politique d'Althusser[156] » écrit dans le prolongement d'un cours à l'Université de Vincennes. Si la polémique se poursuit avec *La leçon d'Althusser* en 1974, après cette date, le concept n'est plus mobilisé.

Deuxièmement, mis à part quelques tentatives en 1969, Foucault n'a jamais fait un usage systématique du concept là où sa présence est importante chez Bourdieu par exemple, dans les années 1970.

Enfin, si Foucault critique méthodiquement le concept, il ne nie pas sa réalité mais déplace ses analyses, tout en reconnaissant parfois une certaine pertinence à celles fondées sur l'idéologie. À l'inverse, Deleuze et Guattari ont toujours dénié au concept toute efficacité théorique. Dans *L'Anti-Oedipe,* ils affirment qu'il est nécessaire de se débarrasser définitivement de la notion, qui nous mène dans une impasse théorique[157]. Dans *Rhizome*, ils vont plus loin en affirmant qu'« il n'y a pas et [qu'] il n'y a jamais eu d'idéologie[158] ». L'idéologie n'aurait alors d'existence que dans les discours qui parlent d'elle ; elle ne serait qu'une invention d'intellectuels marxistes.

C) Quelles critiques du concept ?

Pour comprendre l'originalité des critiques foucaldiennes et la place de la superstructure dans celles-ci, je voudrais finalement proposer une typologie des objections qui émergent de cette querelle. Malgré la profusion des critiques, on peut déterminer trois grandes catégories :

1) Une critique épistémologique : elle vise notamment l'opposition voire la coupure entre la science et l'idéologie, distinction mise en valeur par Althusser[159]. Elle est l'objet d'une attention particulière chez Foucault. Il refuse ainsi de penser l'idéologie comme représentation et son assimilation à l'erreur ou l'illusion. De

[155] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
[156] Jacques Rancière, « Sur la théorie de l'idéologie : politique d'Althusser », *in La leçon d'Althusser*, Paris, La Fabrique éditions, 2012.
[157] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 1. L'anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 344.
[158] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Rhizome*, Paris, Éditions de Minuit, 1976, p. 12.
[159] Louis Althusser, *Pour Marx*, *op. cit.*

plus, le sujet de la connaissance ne peut pas être pensé comme une surface neutre sur laquelle viendrait s'inscrire la vérité. On retrouve des critiques similaires mais moins systématiques chez Bourdieu et J. Rancière. Pour ce dernier, l'idéologie ne peut être pensée comme « l'Autre » de la science, comme un tissu d'illusion qui ferait face à une science se caractérisant par une « pureté mythique[160] ». Il faut plutôt penser l'articulation de la science et de l'idéologie, d'une manière parfois similaire à Foucault dans l'*Archéologie du savoir.*

2) Une critique socio-politique ensuite. Il est intéressant de constater que celle-ci est moins présente chez Foucault, en tout cas pas de manière explicite. On la retrouve plutôt chez Bourdieu et J. Rancière. Selon cette objection, l'idéologie conduirait à penser les hommes, les femmes comme nécessairement soumis à l'illusion, ne pouvant s'en extraire que grâce à l'impulsion d'intellectuels critiques ou de la doctrine marxiste. La libération ne pourrait être pensée que de l'extérieur, depuis une position dépourvue d'idéologie, a-idéologique. Le concept nous mènerait donc à un point de vue paternaliste voire aristocratique[161].

3) enfin, une critique qui porte sur le mode d'existence des formations sociales et la manière de les analyser. On retrouve ici le schéma marxien qui distingue la base et la superstructure. L'objection est centrale chez Foucault, et fréquente chez les protagonistes de la querelle. On la retrouve chez Bourdieu et Lyotard par exemple. La remise en cause de l'analyse marxiste peut porter sur la topique elle-même ; elle peut aussi viser plus précisément le type de conditionnement entre les deux instances. Elle a généralement pour objectif de penser un matérialisme non marxien.

C'est donc cette critique, capitale chez Foucault, que je voudrais étudier dans un deuxième temps.

II. La critique foucaldienne de la « topique » structure / superstructure

Dans un deuxième temps, je voudrais donc revenir, parmi les critiques foucaldiennes du concept, sur celles qui visent la notion de superstructure. La récurrence de la critique de la topique marxienne mérite qu'on s'y intéresse plus précisément. Cette critique se fait en trois étapes.

A) Il faut tout d'abord noter que, dans ses premières œuvres, Foucault semble reprendre à son compte des éléments caractéristiques de la théorie du reflet. Pierre

[160] Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, Paris, La Fabrique éditions, 2012 [1974], p. 234.
[161] Olivier Voirol, « Idéologie : concept culturaliste et concept critique », *Actuel Marx*, août 2008, vol. 43, no 1.

Macherey a ainsi mis en évidence que, dans son premier ouvrage, *Maladie mentale et personnalité*[162] qui date de 1954, Foucault adopte la « perspective matérialiste d'une explication de la superstructure par l'infrastructure[163] » proche de Marx. Foucault s'inscrit dans le présupposé d'une « épistémologie réaliste », expliquant un fait pathologique comme l'aliénation à partir des conditions réelles de la société aliénée[164]. De même, Foucault admet rétrospectivement, en 1971, une certaine influence de la méthode matérialiste dans l'*Histoire de la folie*[165]. Il se serait laissé séduire, dit-il, par l'idée que « la manière de concevoir la folie exprimait un peu une espèce de répulsion sociale immédiate à l'égard de la folie[166] », établissant ainsi une continuité entre la pratique réelle, celle de la réaction sociale et la manière dont a été élaborée la théorie médicale et scientifique – considérée donc ici comme un élément de la superstructure.

C'est à partir de 1962-1963 que Foucault se démarque, du point de vue de sa méthode, d'une analyse en termes de superstructure. Plus précisément, sa critique vise une certaine vulgate marxiste, largement diffusée chez les marxistes français, qui fait de l'analyse de la superstructure une clef de la compréhension des sociétés et qui s'appuie sur la théorie du reflet élaborée par Engels puis Lénine. Par exemple, Roger Garaudy, philosophe officiel du parti communiste montre dans *Le communisme et la morale*[167] comment chaque type de rapports sociaux (esclavage, servage, salariat) a fait naître dans l'histoire une conception morale correspondante. La morale constitue selon lui la transposition idéologique d'un point de vue de classe. On est bien là dans un usage dogmatique du concept de superstructure.

Première étape dans cette mise à distance : la réécriture de *Maladie mentale et personnalité* et sa réédition sous le titre *Maladie mentale et psychologie*[168], en 1962, Foucault expurgeant son texte de toutes ses connotations marxistes. Ensuite, dans *Naissance de la clinique*[169], il repousse deux hypothèses pour penser la formation du discours clinique à la fin du XVIIIe siècle : d'une part, il ne s'agit pas de considérer que la conscience des hommes aurait été modifiée suite à des changements économiques, sociaux ou politiques, ce qui aurait donné naissance à « une nouvelle conception du monde » et de là à un « nouveau discours clinique ».

---

[162] Michel Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, Paris, Presses universitaires de France, 1954.
[163] Pierre Macherey, « Aux sources de « L'histoire de la folie » : une rectification et ses limites », *Critique*, août-septembre 1986, n°471-472.
[164] *Ibid.*
[165] Michel Foucault, *Folie et déraison : histoire de la folie à l'âge classique*, Plon., Paris, 1961.
[166] Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault (1971) », *in Dits et écrits, I 1954-1976,* Paris, Gallimard, 2001, p. 1031.
[167] Roger Garaudy, *Le communisme et la morale*, Paris, Éditions sociales, 1945.
[168] Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1962.
[169] Michel Foucault, *Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.

Mais il ne s'agit pas non plus, d'autre part, de penser les concepts de la médecine clinique comme étant un simple reflet de « pratiques politiques » ou de « formes théoriques[170] ». Selon Foucault, la pratique est bien déterminante, mais elle ne transforme pas les concepts en eux-mêmes. Elle modifie plutôt les règles de formation des discours, ses « conditions d'émergence, d'insertion et de fonctionnement[171] ».

Foucault cible donc la réduction unilatérale de la superstructure à l'économie et l'idée d'une correspondance ou d'une transposition directe de l'une vers l'autre. Toutefois, pour Foucault, il ne s'agit pas de tomber dans une forme d'idéalisme, qui écarterait tout conditionnement par la base matérielle. Sa méfiance pour l'analyse matérialiste marxiste ne va pas jusqu'à nier l'existence d'un certain conditionnement entre les réalités économiques et les productions spirituelles. Ainsi, il reconnaît au marxisme, en 1971, le mérite d'avoir établi l'importance incontestable des relations entre formations discursives et formations économiques et sociales, qui auraient été laissées de côté dans l'*Archéologie du savoir* selon lui[172].

Dans ce premier moment, Foucault tente donc plutôt de corriger ce modèle univoque en complexifiant le schéma marxiste classique pour penser, depuis une méthode archéologique, les formations discursives. Il s'agit de mettre au jour un jeu de déterminations multiples, où l'économie tient un rôle tout autant que les institutions politiques ou les pratiques discursives elles-mêmes qui peuvent modifier d'autres pratiques discursives. Et ces éléments ne doivent pas être pensés en termes de correspondance mais comme conditions de possibilité de l'émergence des discours[173].

B) A partir de 1972 et le cours *Théories et institutions pénales*[174], il ne s'agit plus de corriger un modèle qui posséderait une certaine validité, mais de rejeter explicitement le schéma marxiste. C'est l'émergence de la problématique du pouvoir qui relance sa réflexion. Ici la confrontation se déplace : Foucault s'attaque moins au marxisme orthodoxe qu'à Althusser et à la redéfinition de la topique marxiste qu'il élabore à partir de 1970. L'entreprise de Foucault consiste à vider progressivement la « superstructure » de ses éléments traditionnels, en les déplaçant vers d'autres localités. Cela lui permet de remodeler profondément la manière de concevoir la totalité sociale. On peut souligner trois déplacements principaux.

---

[170] Michel Foucault, « Réponse à une question (1968) », *in Dits et écrits, I 1954-1976, op. cit.,* p. 717.
[171] *Ibid.*, p. 718.
[172] Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault (1971) », *op. cit.*, p. 1025.
[173] Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971) suivi de Le savoir d'Œdipe*, Paris, Gallimard/Seuil, 2021, p. 188.
[174] Michel Foucault, *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972)*, Paris, Gallimard/Seuil, 2021.

Premier déplacement : la pratique pénale ne fait pas partie, ou en tout cas pas seulement, de la superstructure[175]. Les pratiques pénales doivent être considérées comme des rapports de pouvoir. Or, comme il le montre dans *La vérité et les formes juridiques*, les rapports de pouvoir n'ont pas de fonction idéologique, ils ne flottent pas au-dessus des rapports économiques mais se trouvent profondément « enracinés » en eux[176]. Foucault reprend ici le vocabulaire de Marx dans l'« Avant-propos » de la *Contribution à une critique de l'économie politique*[177]. Mais alors que Marx affirme que les rapports juridico-politiques prennent leurs racines dans les conditions matérielles des hommes, Foucault montre au contraire que les rapports de pouvoir assurent une fonction déterminante dans la formation des « relations de production[178] », en produisant notamment une force de travail disciplinée. C'est ici l'ensemble de la superstructure juridico-politique qui trouve son point d'appui relocalisé, même si la métaphore de l'enracinement maintient l'idée d'une certaine verticalité. Pour Foucault, c'est donc seulement en évacuant cette construction pyramidale, et en évacuant la problématique de l'État, que le pouvoir peut être saisi dans sa dimension productive. Ce premier déplacement est aussi une manière de prendre ses distances avec le concept d'appareil chez Althusser.

Deuxième déplacement : c'est corrélativement le savoir qui se trouve expulsé d'une supposée superstructure. Le savoir, produit par le pouvoir, se trouve du même coup enraciné au niveau de la structure économique. Il n'est donc pas l'expression du pouvoir ni sa forme idéologique. Ainsi, Foucault affirme que les formes de savoir-pouvoir comme l'examen fonctionnent au niveau de la « production et de la constitution du sur-produit capitaliste[179] ».

Enfin, troisième déplacement : le sujet et les formes de la conscience sociale, faisant traditionnellement partie de la superstructure, se trouvent écartés. Le sujet n'est jamais donné d'emblée et la conscience des hommes n'est ni obscurcie par l'idéologie ni une simple transposition des conditions économiques[180]. On retrouve ici la critique des théories représentationnelles. Il faut plutôt saisir les rapports de pouvoir-savoir donnant lieu à un certain rapport de connaissance, historiquement singulier, et à une certaine technologie politique du corps. A partir de 1974, le concept de dispositif permet de penser ces rapports de pouvoir-savoir en dehors de la métaphore architecturale[181].

---

[175] *Ibid.*, p. 133.
[176] Michel Foucault, « La vérité et les formes juridiques (1973) », *in Dits et écrits, I 1954-1976, op. cit.,* p. 1491.
[177] Karl Marx, « Avant-propos », in *Contribution à la critique de l'économie politique, op. cit.*, p. 62.
[178] Michel Foucault, « La vérité et les formes juridiques (1973) », *op. cit.*, p. 1491.
[179] *Ibid.*
[180] *Ibid.*, p. 1420.
[181] Voir à ce propos Orazio Irrera, « L'idéologie et la préhistoire du dispositif », *in* Orazio Irrera et Salvo Vaccaro (dir.), *La pensée politique de Foucault*, Paris, Editions Kimé, 2017.

Si la superstructure se trouve vidée de sa substance, la structure économique est également profondément remaniée. Rapports économiques, rapports de pouvoir-savoir et formes de connaissance doivent être pensés sur un même plan, de manière immanente. La perspective de Foucault reste au fond matérialiste. Mais elle repose sur une intrication des rapports de pouvoir et des rapports économiques. D'une part l'économie est toujours en partie déterminante. Ainsi, les impératifs de l'économie capitaliste ont produit certaines configurations de pouvoir, mises en œuvre ensuite à travers des régimes politiques, appareils ou institutions[182]. La société disciplinaire s'inscrit dans « une nouvelle distribution spatiale et sociale de la richesse industrielle et agricole qui a rendu nécessaire de nouveaux contrôles sociaux à la fin du XVIII[e][183]. D'autre part, ces facteurs économiques sont doublés d'une attention au corps et à la manière dont les rapports de pouvoir investissent les corps[184]. Ainsi l'économique se trouve toujours informé par ces rapports de pouvoir. Le pouvoir apparaît même, parfois, comme un principe d'explication à part entière. Dans *La Société punitive,* par exemple, Foucault affirme que l'émergence de la prison ne peut se comprendre ni du point de vue de l'économie, ni du point de vue de l'idéologie, mais seulement du point de vue du pouvoir[185]. Il n'y a donc pas de subordination entre économie et pouvoir mais ils constituent un ordre à part entière[186] qu'il convient d'analyser et leurs rapports se trouvent alors complexifiés, voire brouillés.

C) Finalement, à partir des années 1980 et de la réorientation des recherches de Foucault vers les rapports entre subjectivité et vérité, et l'analyse des problématisations, la critique de la topique est beaucoup moins présente. Elle se déporte vers une réflexion méthodologique sur l'historiographie. Si ces questionnements sont présents dès les années 1960, Foucault tente de définir plus précisément les modalités de son « histoire de la pensée[187] ». Ainsi dans *Subjectivité et vérité* (1981) il rejette un type d'explication des discours qu'il appelle « redoublement représentatif[188] » et qui considère les discours comme le reflet des mœurs en vigueur. Contre cette méthode, Foucault met en avant l'analyse des régimes de véridiction et de jeu du vrai et du faux[189]. Dans *Le*

---

[182] Michel Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 258.
[183] Michel Foucault, « La vérité et les formes juridiques (1973) », *op. cit.*, p. 1473.
[184] Michel Foucault, « Pouvoir et corps (1975) », *in Dits et écrits, I 1954-1976, op. cit.*
[185] Michel Foucault, *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*, Paris, EHESS : Gallimard : Seuil, 2013, p. 240.
[186] Michel Foucault, *« Il faut défendre la société ». Cours au collège de France (1975-1976)*, Paris, Gallimard : Seuil, 1997.
[187] Michel Foucault, « Polémique, politique et problématisations (1984) », *in Dits et écrits, II 1976-1988*, *op. cit.*, p. 390.
[188] *Michel Foucault, Subjectivité et vérité, op. cit.*, leçon du 18 mars 1981.
[189] Voir à ce propos Orazio Irrera, « Michel Foucault et les critiques de l'idéologie. Dialogue avec Pierre Macherey », *Méthodos [En ligne]*, 2016, n° 16.

gouvernement de soi et des autres[190], il présente les choses différemment et se démarque d'une part d'une histoire des mentalités qui analyse les comportements effectifs en termes d'expression ; d'autre part, d'une histoire des représentations ou des systèmes représentatifs. À l'arrière-plan de ces objections, on retrouve bien là encore la topique marxiste. Il s'agit dans tous ces cas de rejeter l'instance de la représentation pour penser les discours en redéfinissant la pensée. Celle-ci ne doit pas être comprise comme un ensemble de représentations mais s'analyser en termes de foyers d'expérience.

Les critiques foucaldiennes nous montrent donc d'une part que la mise à distance de l'appareil théorique marxiste et du concept d'idéologie apparaît dès ses premières œuvres, en 1962-1963. Même si le concept n'est pas explicitement nommé, Foucault se démarque d'emblée d'une analyse en termes de superstructures idéologiques. D'autre part, si la confrontation avec Althusser est déterminante, ces déplacements ne peuvent se réduire à une simple polémique contre lui, Foucault s'attaquant également à un certain marxisme dogmatique français voire à une tradition marxiste plus générale qui passe par Lénine et Gramsci.

III. Je voudrais finalement esquisser les limites de ces objections et proposer quelques pistes de rapprochement entre Foucault et Althusser[191].

En effet, si les critiques de Foucault visent particulièrement le marxisme élaboré par Althusser, on peut noter des similarités dans leur approche de la topique marxienne.

Concernant les limites, elles ont été mises en évidence par Pierre Macherey dans *Le sujet des normes*[192]. Il montre en effet que Foucault, tout en rejetant l'appareil théorique marxiste, n'a pas résolu définitivement le problème de l'idéologie, ni celui de la topique marxiste.

D'une part, Foucault réintroduit d'une certaine manière la topique marxiste en distinguant ce qui se passe en bas, en profondeur (ainsi le pouvoir « vient d'en bas ») et ce qui se passe en haut. Cette dualité spatiale se double d'une attention aux « attitudes représentationnelles[193] », appartenant traditionnellement à la superstructure. Pierre Macherey s'appuie sur deux éléments issus de *Sécurité,*

---

[190] Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2008.

[191] Pour un rapprochement entre Foucault et Althusser, voir aussi Orazio Irrera, « La bête d'aveu et l'animal idéologique. La question de la méconnaissance chez Foucault et Althusser », *in* Alain Brossat et Daniele Lorenzini (dir.), *Foucault et... les liaisons dangereuses de Michel Foucault*, Paris, Vrin, 2021.

[192] Pierre Macherey, *Le sujet des normes*, *op. cit.* Voir notamment le chapitre 4 « Homo ideologicus ».

[193] *Ibid.*, p. 222.

territoire, population[194]. D'abord, l'importance prise par le régime politique de la représentation et par l'opinion publique au moment où se mettait en place la société de normalisation. D'autre part, le discours autour du « libéralisme », production discursive qui va accompagner cette société « économique » et naturaliser ses pratiques[195]. Si les formes de conscience représentationnelles ne sont pas décisives pour Foucault, elles jouent tout de même un rôle qu'il convient d'analyser.

D'autre part, toute référence à la méconnaissance et à la dissimulation n'est pas éliminée chez Foucault. S'il rejette l'idée que la superstructure constituerait un voile à déchirer pour saisir la réalité dans sa vérité, le pouvoir apparaît aussi comme « ce qui se cache le mieux[196] » et ce masque est la condition pour rendre tolérable le pouvoir. Dans *La Volonté de savoir*, Foucault affirme ainsi que la réussite du pouvoir « est en proportion de ce qu'il parvient à cacher de ses mécanismes[197] ». L'action du pouvoir doit donc être « souterraine » et s'appuyer sur des « leurres[198] ». En particulier, le discours propre à la société bourgeoise qui rabat le pouvoir sur une définition seulement juridique a pour effet de masquer les mécanismes réels du pouvoir. On retrouve là aussi, selon Pierre Macherey, la dualité spatiale entre des disciplines formant la base et un ensemble de discours en partie illusoires, venant recouvrir ce dispositif.

Ensuite, je voudrais attirer l'attention sur un rapprochement possible entre Foucault et Althusser qui n'a pas été mis en lumière par P. Macherey. On peut penser que la manière dont Althusser réinterprète le problème de la superstructure rejoint en partie les thèses de Foucault.

Sans identifier leur réflexion, on peut d'abord noter une proximité dans leur démarche. Ils partagent une même ambition : celle de penser un matérialisme qui échapperait au double écueil de la réduction économiste et de l'idéalisme. Chez Althusser comme chez Foucault, cela passe donc en partie par le rejet de la catégorie de reflet. Dans un texte intitulé « Sur Feuerbach » qui date de 1967, Althusser montre que la valeur théorique de cette théorie est faible, voire nulle car elle reste engluée dans l'empirisme[199].

De plus, Althusser a bien conscience des limites de la topique infrastructure / superstructure. Dans l'article « Idéologie et appareils idéologiques d'État *(Notes pour une recherche)* » (1970), il affirme que la topique est seulement descriptive chez Marx. Pour l'élaborer théoriquement, il faut s'élever au point de vue de la

---

194 Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard : EHESS : Seuil, 2004.

195 Pierre Macherey, *Le sujet des normes*, *op. cit.*, p. 223.

196 Michel Foucault, « Non au sexe roi (1977) », *op. cit.*, p. 263.

197 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 113.

198 Pierre Macherey, *Le sujet des normes*, *op. cit.*, p. 209.

199 Louis Althusser, « Sur Feuerbach (1967) », in *Écrits philosophiques et politiques. Tome 2*, Paris, France, Stock/IMEC, 1995, p. 217-218.

reproduction des rapports sociaux[200]. À première vue, Althusser s'inscrit dans une certaine tradition marxiste qui insiste sur la nécessité de reconstituer en permanence les rapports de productions. Mais il renouvelle en partie cette approche en insistant d'une part sur l'autonomie relative de la superstructure - elle n'est pas un reflet passif – d'autre part sur le rôle de l'idéologie dans la reproduction – notamment par l'intermédiaire des appareils idéologiques d'État. Les différences entre les deux auteurs sont toutefois nombreuses. D'une part, l'horizon d'Althusser demeure au fond la question de la reproduction, même s'il ne s'y réduit pas, alors que cet horizon est rejeté par Foucault. D'autre part, Foucault détourne sa recherche de la question de l'État et de l'idéologie, alors qu'elle est centrale chez Althusser.

Mais on peut aller plus loin en s'appuyant sur un ensemble de textes d'Althusser portant sur l'idéologie, jusqu'alors inédits et récemment publiés sous le titre de *Socialisme idéologique et socialisme scientifique, et autres écrits*[201]. Je m'appuierai en particulier sur deux textes écrits autour des années 1965-1967, intitulés « L'idéologie » et « Sur la Révolution culturelle ». Dans ces textes, Althusser précise la fonction de la superstructure dans la reproduction en mobilisant l'image de l'idéologie comme ciment[202] – image héritée en partie de Gramsci et peut-être de Michel Pêcheux. La métaphore du ciment, si elle reste au fond une métaphore architecturale, rappelle l'enracinement, chez Foucault, des rapports de pouvoir au sein des rapports de production. Dans ces textes, l'idéologie se dédouble : d'une part elle se situe au niveau de la superstructure et elle constitue l'expression de l'infrastructure. Mais, d'autre part, elle est aussi le « ciment » de la structure « qui se glisse dans toutes les parties de l'édifice » pour le consolider et qui assure « l'ajustement et la cohésion des hommes dans leurs rôles, leurs fonctions et leurs rapports sociaux[203] ». Cette idéologie-ciment est un système d'attitudes-comportements, un système pratique qu'Althusser nomme aussi « mœurs » et qui constitue la base matérielle de l'idéologie[204]. Althusser parle alors de « rapports sociaux idéologiques » qui se déploient à côté des rapports économiques[205]. De même que Foucault relocalisait le pouvoir au sein des rapports de production, on peut penser qu'Althusser, ici, relocalise l'idéologie au sein de ces mêmes rapports.

Cependant la manière dont Althusser présente l'idéologie-ciment reste ambiguë. Dans certains passages, il affirme que l'idéologie est un « *élément*

---

200 Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche) », op. cit., p. 76.

201 Louis Althusser, *Socialisme idéologique et socialisme scientifique, et autres écrits*, Paris, Presses Universitaires de France, 2022.

202 « L'idéologie », *in Socialisme idéologique et socialisme scientifique, et autres écrits, op. cit.,* p. 167 ; « Sur la Révolution culturelle », *in ibid.*, p. 302.

203 « L'idéologie », *op. cit.*, p. 167.

204 « Sur la Révolution culturelle », *op. cit.*, p. 303.

205 *Ibid.*, p. 302-303.

constitutif[206] » de cette structure économique ce qui laisse entendre que l'idéologie n'a pas qu'un rôle de reproduction, qu'elle n'est pas seulement subordonnée à l'infrastructure mais qu'elle informe en partie la base matérielle. Dans d'autres extraits, il distingue la « forme d'efficacité » de l'idéologie qui se trouve du côté de la superstructure et la « forme de présence[207] » du côté de l'infrastructure. Cette différenciation semble plutôt indiquer que l'idéologie-ciment a pour fonction de fixer le rapport de production et non de le constituer.

Dans les deux cas, toutefois, Althusser insiste bien sur l'idée d'une productivité de l'idéologie, qui n'est pas qu'un instrument extérieur de reproduction. Plus qu'une simple action en retour de la superstructure, l'idéologie-ciment s'insinue dans tous les plis de la totalité sociale.

Ces textes indiquent la volonté d'Althusser de repenser le schéma marxiste en des termes parfois proches de Foucault. Ils révèlent une direction possible de son travail qui n'a toutefois pas été poursuivie, la métaphore du ciment disparaissant de l'article de 1970 – se trouvant sans doute en partie remplacée par le concept d'appareil idéologique d'État.

Conclusion

J'ai donc essayé de montrer la réponse originale de Foucault aux problèmes posés par le concept d'idéologie, et la place singulière qu'il occupe dans ce dispositif critique. La critique de l'idéologie, et au sein de celle-ci, la critique du concept de superstructure ont une place cruciale dans la formation de sa pensée. Elles s'inscrivent en partie dans une controverse avec le marxisme français et en particulier Althusser. Il s'agit en effet d'abord de rejeter l'appareil théorique marxiste qui fait de la superstructure un élément clef de la reproduction des rapports de production. Mais la mise à distance de la topique est aussi indissociable de l'élaboration d'une méthode matérialiste proprement foucaldienne. L'enjeu est alors double. D'une part, il s'agit moins d'abandonner les représentations superstructurelles que de relativiser leur rôle et de les réinscrire au sein de rapports de force et de jeux stratégiques du pouvoir. D'autre part, en reconfigurant les rapports entre l'économie et le pouvoir, Foucault parvient à dépasser la fonction reproductive pour penser la constitution des rapports de production par le pouvoir et la manière dont le pouvoir s'inscrit dans les corps. Malgré les différences évidentes, il me semble que cette manière de repenser la topique marxienne permet certains rapprochements avec les tentatives althussériennes qui lui sont contemporaines.

---

[206] « L'idéologie », *op. cit.*, p. 173.
[207] *Ibid.*, p. 167.

Un angle mort dans *Naissance de la biopolitique*
La gouvernementalité ordolibérale

Alexis Pierçon (Université Paris 8-Université Paris-Nanterre)

Introduction

En 1979, Michel Foucault consacre une partie de son cours au Collège de France, *Naissancede la biopolitique* au néolibéralisme, en prenant pour grille d'analyse le concept de gouvernementalité – la gouvernementalité renvoyant au gouvernement des individus à travers la conduite de leurs conduites. Pour conceptualiser cette rationalité néolibérale, nous savons – et retenons souvent – que Foucault convoque les corpus respectifs de deux écoles. D'une part, les ordolibéraux allemands de l'École de Fribourg pour lesquels le marché trouve son essence dans la concurrence que l'État doit assurer à travers un cadre juridico-politique. Sur les marchés, lesindividus, quant à eux, doivent être gouvernés de telle sorte qu'ils se conduisent comme desentrepreneurs d'eux-mêmes. Nous retrouvons là l'apport du néolibéralisme américain et,notamment, le modèle à la fois descriptif et normatif du capital humain théorisé par Theodore Schultz et Gary Becker de l'École de Chicago. L'individu n'est pas, par nature, un capital humain.Il est assujetti comme tel à travers tout un ensemble de techniques et de normes. Là se trouverait donc l'objectif propre de la gouvernementalité néolibérale.

Or, Foucault, malgré une maigre allusion à Burrhus Frederic Skinner et à Robert Castel, n'envisage en détail ni la formation ni les modalités de cette gouvernementalité. L'objectif de mon travail doctoral est ainsi d'explorer cet angle mort. Plus précisément, je tente de construire une histoire du néolibéralisme à travers le prisme des discours et savoirs, techniques et normatifs, quiont théorisé et informé cette gouvernementalité pour en favoriser le développement.

Néanmoins, au fur et à mesure de mes recherches, je me suis aperçu que j'avais par trop simplifié et homogénéisé la gouvernementalité néolibérale en la référant exclusivement à la constitution du capital humain, en suivant en cela les travaux de Pierre Dardot et Christian Laval et de Wendy Brown notamment. C'est ce que montre l'étude du corpus ordolibéral allemand. En effet,d'une part, la notion de capital humain est absente de l'anthropologie ordolibérale. Et, d'autre part, l'apport des ordolibéraux ne se limite pas, loin s'en faut, à la simple constitutionnalisation du marché. Les ordolibéraux, au premier rang desquels Alexander Rustow et Wilhelm Röpke, ont élaboré ce qu'ils appellent une politique de société, *Gesellschaftpolitik*, laquelle me semble constituer un type

de gouvernementalité à part entière, dont l'objectif n'est pas réductible à la constitution de capitaux humains.

Bien que Foucault traite de cette *Gesellschaftpolitik* dans les leçons du 14 février et du 21 mars 1979, jamais ne la systématise-t-il pour y voir les fondements d'une gouvernementalité véritable. C'est ce que je me propose de faire dans cet exposé en posant un double problème et un enjeu :

1. Tout d'abord, quel est l'objectif de cette gouvernementalité ordolibérale ? Est-ce, comme on le dit souvent, la diffusion de la forme entreprise ? Et si oui, en quels termes comprendre cette expression ?
2. La gouvernementalité ordolibérale est-elle un élément marginal au sein du mouvement néolibéral ?
3. L'enjeu enfin sera de justifier la fécondité du concept de gouvernementalité comme outil d'analyse du néolibéralisme à l'heure où philosophes et politistes évoquent de plus en plus un « néolibéralisme autoritaire ». Si le concept de gouvernementalité est toujours légitime, qu'a-t-il à nous dire sur la nature et l'histoire même du néolibéralisme ?

1. Les modalités de la gouvernementalité ordolibérale

Je vais donc, dans un premier temps, exposer les modalités de cette gouvernementalité ordolibérale pour en saisir ensuite l'objectif. À cet égard, je m'appuierai sur le maître-ouvrage de Wilhelm Röpke, *Civitas humana*, publié en 1944. Foucault avait une connaissance de première main de cet ouvrage. Comme le montrent ses fiches de lecture, il l'avait lu de près et pris en notes. C'est, en effet, dans *Civitas humana* que l'on trouve cette gouvernementalité présentée de façon systématique - même si Röpke n'emploie pas le terme, évidemment.

Le projet de Röpke vise à dégager une troisième voie entre le capitalisme d'une part et le collectivisme et les politiques économiques dirigistes qui y mènent fatalement selon lui d'autre part. C'est là ce qu'il appelle le « tiers chemin » qu'il définit comme un « humanisme économique ». Si le principe de l'économie de marché a certes été généralisé au 19e siècle, celui-ci a pris la forme concrète et historique du capitalisme de laissez-faire. Ce capitalisme est une forme contingente et pervertie de l'économie de marché qui menace la concurrence et conduit au collectivisme. Röpke critique donc le libéralisme du 19e dont les dangers sont indissociablement économiques et sociaux, lesquels expliquent, en définitive, son déclin.

1. Sur le plan économique tout d'abord. Comme le dénoncent bon nombre d'autres théoriciens néolibéraux, y compris américains, comme Walter Lippmann, le capitalisme de laissez-faire tend à naturaliser le marché en

rejetant comme nulle et non avenue toute régulation juridique et étatique de la concurrence. Aussi, cela aboutit-il forcément à la création de monopoles et à la concentration de la propriété au détriment par là même de la concurrence.

2. Mais les conséquences sociales ne sont pas moindres.
   - Röpke pointe et dénonce en premier lieu le fléau que constitue la massification. Ce qu'il appelle dans *La Crise de notre temps* de 1942 la grégarisation. Le capitalisme du 19e siècle se caractérisepar un gigantisme urbain qui draine une partie majeure de la population hors des campagnes vers les villes. La société, de fait, se désagrège. En effet, l'individu n'est plus enraciné dans une communauté naturelle et spontanée mais devient un simple atome parmi d'autres, tous identiqueset perdus dans la masse. Sans plus aucune attache, l'individu ne peut satisfaire son besoin d'intégration. Or, l'homme a besoin qu'on le borde, comme l'écrit Röpke, et en appelle alors à l'Etat interventionniste, bureaucratique et centralisée. L'Etat doit gérer ses masses, gestion qui favorise sa montée en puissance et ne fait qu'accroître ce phénomène qu'est la massification.
   - La prolétarisation ensuite. Du fait de la croissance et de l'extension de la grande entreprise mais également du développement des grands centres urbains, la plupart des actifs deviennent des salariés dans des exploitations marquées par leur gigantisme. Sans indépendance ni propriété, l'ouvrier, souvent locataire, devient un nomade irresponsable, étranger à son travail dont les tâches sont standardisées. Il recherche non plus sa sécurité dans une communauté familiale mais dans la solidarité mécanique et anonyme qu'assure un Etat toujours plus interventionniste. Le socialisme naît de cette prolétarisation et tend à la renforcer.

En somme, massification et prolétarisation sont synonymes de dépersonnalisation et de dévitalisation pour un individu toujours plus éloigné de la nature et qui ne trouve pas à satisfaire son besoin essentiel et naturel d'intégration. Il s'agit alors pour Röpke, non de tourner le dos à l'économie de marché, un principe intangible et intemporel selon lui, mais de lui donner des bases assainies, de l'extraire de sa gangue capitaliste. C'est ce en quoi en consiste la troisième voie par- delà capitalisme et dirigisme ou collectivisme.

Deux types d'intervention sont dès lors nécessaires pour retrouver le fonctionnement optimal de la concurrence et lutter contre les effets sociaux néfastes du capitalisme.

1. Premièrement, une intervention de type économique qui réside dans l'institutionnalisation de la concurrence à travers la mise en place d'un cadre régulateur juridico-politique.
2. Deuxièmement, une politique d'encadrement moral de la société qui s'apparente à une véritable gouvernementalité ordolibérale, foncièrement

conservatrice. Cette politique de société revient à créer les conditions qui conduiront les individus à s'extraire de la prolétarisation et de la massification. Cette gouvernementalité en outre est mésopolitique. Je reprends ici le concept forgé par Fehrat Taylan dans son ouvrage *Mésopolitique. Connaître, théoriser, gouverner les milieux (1750-1900)*, paru aux Editions de la Sorbonne en 2018. En d'autres termes, cette gouvernementalité ordolibérale et mésopolitique engage une intervention de type environnemental destinée à aménager le milieu de vie des individus. Il est donc question d'intervenir sur l'environnement social et par conséquent de conduire à distance la conduite des populations, de les piloter.

Cette politique se décline selon trois modalités :

- Dans un premier temps, une déprolétarisation matérielle qui passe par la restauration de la petite industrie en milieu rural - forme primitive de l'industrie selon Röpke -, de la petite exploitation agricole, paysanne et familiale et de l'artisanat. La forme entreprise doit se disséminer ainsi dans toute la texture du tissu social.
- Ensuite, une déprolétarisation que je qualifierai de morale ou spirituelle. Röpke ne prône nullement l'abolition du salariat. Chaque individu ne doit pas devenir chef d'entreprise ou commerçant. Seulement, les ouvriers, et *a fortiori* ceux des industries qui ne pourront être décentralisées, doivent devenir des « bourgeois ». Il faut favoriser l'accès à la propriété pourvue d'un champ ou d'un jardin. La propriété sera à la fois d'habitation et de production grâce à l'auto-approvisionnement. La propriété a cet avantage insigne selon Röpke qu'elle suppose le sens de la continuité, le sens de l'équilibre entre le futur et le passé, le sens de la famille. Elle est également le moyen de lutter contre le nomadisme en travaillant à l'enracinement des individus. En bon propriétaire, le père de famille doit gérer sa famille comme une petite entreprise.
- Röpke ajoute enfin que l'ouvrier doit retrouver l'amour et le sens du travail en participant de manière positive à la production en tant que « collaborateur ». Le problème du travail n'est pasun problème économique mais un problème éthique.

Ces deux types de déprolétarisation impliquent nécessairement une décentralisation entendue comme le démantèlement des grands centres urbains. Nous l'avons vu, la déprolétarisationpermet de nouveau un enracinement dans des communautés à taille humaine. Ce retour à la nature, qui n'est pas sans évoquer le souci hygiéniste de la dégénérescence, met fin, par conséquent, à la massification.

2. L'objectif de la gouvernementalité ordolibérale.

Après avoir envisagé les modalités concrètes de la gouvernementalité ordolibérale telles queles présente Röpke, je souhaiterais à présent répondre au premier problème que j'avais soulevé, à savoir : quel est l'objectif d'une telle gouvernementalité ?

Foucault répond à cette question au tout début de la leçon du 21 mars 1979. La politique de société, à ses yeux, poursuivrait une double finalité paradoxale : oeuvrer au rétablissement de la concurrence que le libéralisme classique n'avait pas su maintenir tout en prévenant et en éliminant les possibles effets néfastes de cette même concurrence. Une gouvernementalité donc en vue du marché et, dans le même temps, contre le marché.

Concernant le premier aspect, Foucault évoque « une politique d'économisation du champ social tout entier » : « il s'agit, déclare-t-il, de multiplier le modèle économique de l'entreprise (…) pour en faire un modèle des rapports sociaux, un modèle de l'existence même, une forme du rapport de l'individu à lui-même, au temps, à son entourage, à l'avenir, au groupe, à la famille ». Comme nous l'avons dit, Röpke en appelle au retour de l'agriculture paysanne et à la dissémination de la petite industrie et du petit commerce au sein de la société. Cette multiplication de la forme entreprise permet de restaurer la concurrence propre à l'économie de marché. Bien plus, dans une perspective conservatrice et patriarcale, le foyer lui-même doit devenir une petite entreprise.

Quant au second aspect, Foucault déclare : « C'est en même temps une politique qui se présente ou se veut comme une *Vitalpolitik* qui aura pour fonction de compenser ce qu'il y a de froid, d'impassible, de calculateur, de rationnel, de mécanique dans le jeu de la concurrenceproprement économique ». Contre le fonctionnement massifiant et dissolvant qui peut être celui du marché, la communauté naturelle est le lieu de la hiérarchie comme de la solidarité et de l'entraide entre ses membres.

Il convient de s'arrêter sur le premier aspect : l'« économisation du champ social toutentier » pour le préciser et développer, de cette manière, l'objectif véritable de cettegouvernementalité. Il est tout à fait tentant de percevoir dans le modèle de l'entreprise commeforme de rapport à soi-même dont parle Foucault les prémisses de ce que nous retrouveronsquelques années plus tard au sein de l'Ecole de Chicago : la théorie du capital humain. Cette assimilation, sur le plan de l'histoire des idées, permettrait ainsi de tracer une ligne de continuité entre l'ordolibéralisme allemand et le néolibéralisme américain et réduire le hiatus entre ces deux traditions. La question est donc la suivante : faut-il donc saisir chez Röpke, certes à l'état d'ébauche encore, le modèle normatif du capital humain ? La famille doit-elle être considérée, par

exemple, comme un capital à faire fructifier ?

À proprement parler, Foucault, tout au long de *Naissance de la biopolitique*, ne franchit jamais ce seuil. Néanmoins, on pourrait saisir une certaine hésitation comme l'atteste cette expression même d' « économisation du champ social tout entier ». En outre, dans ses notes préparatoires, consultées à la BnF, Foucault écrit, à propos de cette politique de société, dans la section correspondant à la leçon du 14 février : « On est tout prêt de ce que l'anarcho-capitalisme développera l'être comme entrepreneur de lui-même ». Foucault, toutefois, ne prononcera pas cette phrase lors du cours. Qu'en conclure ?

Il me semble erroné de concevoir l'individu promu par la gouvernementalité ordolibérale comme un entrepreneur de lui-même. La politique de société que propose Röpke dégage les fondements ou encore les conditions, extra-économiques, qui sont pour lui à la fois psychologiques et sociologiques, du fonctionnement de la concurrence. Dès lors, si l'entreprise doit devenir la forme d'un rapport à soi, cela n'équivaut en aucun cas à développer le modèle du capital humain. La *Gesellschaftspolitik* vise à remédier aux maux engendrés par la massification et la prolétarisation. Or, le symptôme de ces deux pathologies sociales, pour Röpke, réside dans uneperte généralisée de la responsabilité individuelle. Il l'écrit très clairement dans *Civitas Humana* : « Et notre espoir sera que si l'on arrivait à changer ces circonstances, les hommes retrouvaient aussice sens de la responsabilité vis-à-vis de la communauté et de l'avenir, sens qui, en fin de compte, n'est que naturel. » Et plus loin : « Plus la prolétarisation s'étend, plus impérieux s'affirme le désir des déracinés de se faire garantir par l'Etat leur nécessaire et leur sécurité économique et plus disparaissent les restes de la responsabilité individuelle ». En d'autres termes, la massification et la prolétarisation propres au capitalisme du 19e siècle ont été de pair avec l'intervention de l'Etat dans l'économie au détriment de la concurrence. C'est pourquoi le rétablissement de la concurrence et le désengagement de l'Etat impliquent le retour à la responsabilité individuelle que naturalise et essentialise Röpke. La gouvernementalité qu'il propose s'entend alors non pas comme une économisation mais bien plutôt comme une moralisation. Et je pense que Foucault en avait lui- même conscience lorsqu'il souligne cette dimension en précisant au cours de la leçon du 14 février 1979 : « Ce vers quoi on essaie de revenir c'est à une sorte d'éthique sociale de l'entreprise dont Weber, Sombart, Schumpeter avaient essayé de faire l'histoire politique, culturelle, économique ». Imprimer la forme de l'entreprise à l'existence constitue donc bien une manière de développer la responsabilité individuelle en créant une société de petits propriétaires indépendants émancipés des politiques de redistribution et par conséquent adaptés à l'ordre de la concurrence sur fond de retrait de l'Etat social et protecteur. À travers cet aménagement des milieux de vie, l'objectif n'est rien moins que de créer et d'encadrer une liberté nouvelle, entendue et conceptualisée comme responsabilité, autonomie et prévoyance. On

peut citer à ce propos la déclaration du chancelier Ludwig Erhard en 1948, lui-même converti à l'ordolibéralisme après-guerre, devant le Conseil économique de Francfort et que reprend Michel Senellart dans son article « Michel Foucault : la critique de la *Gesellschaftspolitik* ordolibérale » : « Ni l'anarchie ni l'Etat-termite ne sont desformes de vie valables : seul un Etat établissant à la fois la liberté et la responsabilité de ses citoyenspeut légitimement parler au nom du peuple ». Dans la perspective de la déprolétarisation, cette gouvernementalité a l'avantage d'être fortement dépolitisante et permet l'extinction totale de toute conscience de classe parmi les ouvriers de l'industrie. Éthique conservatrice et économie sont ici indissociables, les origines de la crise du libéralisme étant tout aussi bien économiques que morales et psychologiques selon Röpke.

Aussi, il semble essentiel de distinguer la multiplication de la petite entreprise au sein de l'espace social de la forme entreprise comme nouveau rapport à soi-même. Cette distinction, loin d'être anecdotique, permet de rendre à la gouvernementalité néolibérale son historicité et sa pluralité mais également d'en saisir l'aspect profondément conservateur qu'il ne faut pas sous- estimer. On évite, ce faisant, une lecture téléologique du néolibéralisme, qui verrait dès l'origine ce qu'il adviendra plus tard. Le conservatisme, allié à une orientation anti-démocratique, occupera une place de choix dans l'histoire du néolibéralisme.

3. La place de la gouvernementalité ordolibérale au sein du mouvement néolibéral.

Nous pouvons désormais tenter de répondre au deuxième problème que nous soulevions au début de cet exposé. Le projet de Röpke, la politique de société, est-il un élément marginal au sein du mouvement néolibéral ? Répondre à cette question doit conduire, encore une fois, à ne pas omettre l'historicité même de la gouvernementalité néolibérale. Comme le fait remarquer Serge Audier dans son ouvrage *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle,* publié en 2011, chez Grasset, il est nécessaire d'isoler une composante « libérale sociologique » au sein de la nébuleuse néolibérale et ce dès le Colloque Walter Lippmann de Paris en 1938. Composante contre laquelle s'élèvera, à cette occasion, Ludwig von Mises, partisan d'un retour pur et simple au laissez-faire contre toute régulation étatique de la concurrence. Si je partage avec Serge Audier l'impératif selon lequel il convient de « déshomogénéiser » le néolibéralisme pour faire droit aux différentes tendances et composantes, souvent contradictoires et parfois rivales, qui ont émaillé son histoire et sa formation théorique, il me semble réducteur, voire erroné, de réduire cette « composante libérale sociologique » aux seuls Wilhelm Röpke et Alexander Rüstow pour n'y voir qu'une singularité allemande, presque périphérique si ce n'est anecdotique. Une telle réduction revient forcément à minorer la dimension

que je qualifierai d'anthropologique du néolibéralisme. En termes méthodologiques, plutôt que de dissoudre l'objet même qu'est le néolibéralisme dans l'inventaire des multiples différences qui peuvent parfois opposer ses théoriciens, il me semble, de loin, plus opportun d'envisager le néolibéralisme dans une perspective stratégique : à quels problèmes répond-il ?

Ainsi, l'éditorialiste américain Walter Lippmann partage des préoccupations semblables à celles de Rüstow et Röpke et pourrait tout à fait figurer au sein de cette composante « libérale sociologique ».

Dans *La Cité libre* de 1938, Lippmann aborde de manière radicale les origines anthropologiques du déclin du libéralisme. On retient - trop souvent - que, dans cet ouvrage, Lippmann se prononce en faveur d'un système fiscal pour la mise en place d'infrastructurespubliques et d'une meilleure répartition des richesses - ce qui l'opposerait au radicalisme d'autres théoriciens néolibéraux. Néanmoins, Lippmann revient également en détail sur l'inadaptation foncière de l'individu à la *Great Society* décrite et théorisée par Graham Wallas. C'est l'occasion, pour lui, de dresser l'acte d'accusation du libéralisme classique et du laissez-faire. On voit alors se dessiner en creux ce qui apparaît bien comme une gouvernementalité authentiquement néolibérale.

À l'instar de Röpke et Rüstow, Walter Lippmann, dans *La Cité libre*, se livre à une critique amère du laissez-faire, lequel s'est transformé, tout au long du XIX^{e} siècle, en une croyance illusoire, un dogme obscurantiste entraînant à sa suite son lot de malheurs et de souffrances. Les économistes libéraux se sont uniquement posé la question de la répartition des richesses, non celle de la production et de ses conditions humaines. En somme, la philosophie libérale n'a pas su construire les principes indissociablement sociologiques et psychologiques pour réussir à adapter la société à la révolution industrielle. Selon Lippmann, « la mission du libéralisme est de développer les principes permettant à l'humanité de réadapter ses habitudes et ses institutions à la révolution industrielle ». On retrouve là le thème lippmanien du retard culturel de l'espèce humaine étudié par Barbara Stiegler dans son ouvrage de 2019, *« Il faut s'adapter ». Essai sur un nouvel impératif*.

La révolution industrielle, dont est issue la *Great Society*, a donné lieu à une division du travail croissante sur des marchés toujours plus étendus. Incontestablement, une telle révolution, pour Lippmann, a engendré de nombreux progrès du fait de l'accroissement des richesses produites.Reste que ce mode de production a mis fin à l'autarcie et rendu les individus et les nations de plus en plus interdépendants. Et parce que l'espèce humaine n'a pas su s'adapter à ce changement, transformer ses habitudes et réformer sa nature, la misère en a été aussi l'une des conséquences. Aveuglés par le laissez-faire, considérant certaines injustices comme de simples frictions, les libéraux classiques n'ont pas pu développer une philosophie satisfaisante en vue du réajustement de l'espèce humaine. Le mouvement progressiste s'est, par voie de

conséquence, détourné du libéralisme pour embrasser l'alternative interventionniste voire collectiviste.

Lippmann propose, lui aussi, une politique de société. Par certains de ses aspects, on peut la rapprocher de ce que préconisent Rüstow et Röpke. En effet, Lippmann partage un même constat :la révolution industrielle a détaché les hommes de la tradition, les condamnant à vivre dans un éternel présent : « Ils ne vivent que dans le présent, écrit-il, n'ont aucune tradition ancestrale fixée en un point quelconque ni aucun souci de la postérité ». L'industrialisation du 19e siècle a provoquédes vagues de migration en déracinant les individus de leurs communautés d'origine : « Car desgens qui viennent d'arriver et doivent bientôt partir ont tendance à faire preuve d'une avidité sans scrupules. Ils sont des passagers qui n'ont aucun engagement permanent dans aucune collectivité, etil n'y pas entre eux et leurs voisins d'autre lien que celui de l'argent. (…) Il est certain que la révolution industrielle a décivilisé d'énormes masses d'hommes en les tirant de leurs foyers ancestraux et en les assemblant dans d'énormes faubourgs mornes et anonymes pleins de taudis surpeuplés ». On retrouve donc également une critique de la massification, critique d'ordre moral qui débouche, chez Lippmann, sur la nécessité d'intégrer davantage les individus par et grâce à une mobilité croissante du capital.

Ainsi s'explique qu'une session du Colloque Walter Lippmann organisé à l'occasion de la traduction française de *The Good Society* aux Editions Médicis fût consacrée, lors de la journée du 28 août 1938, aux causes exogènes du déclin du libéralisme. Le philosophe Louis Rougier,l'organisateur de ce colloque, pose en ces termes l'ordre du jour : « Si le déclin du libéralisme n'estpas inévitable, quelles sont ces causes (exogènes) ? Causes psychologiques et sociologiques, politiques et idéologiques ». A ses débuts, le néolibéralisme apparaît comme un projet aussi bien économique qu'anthropologique. Le renouveau du libéralisme implique de quitter le strict terrain del'économie afin de rechercher ce qu'a manqué ou négligé le libéralisme sur le plan anthropologique. Or, étrangement, si l'on se fie aux actes du colloque, Walter Lippmann, pourtant présent, ne prendra pas la parole et demeurera silencieux tout au long des débats tandis que Rüstow développera longuement les principes de sa *Vitalpolitik*, très proche des orientations tracées parRöpke dans les années 1940. Comment expliquer un tel silence alors que tout semblait pourtant rapprocher Lippmann des deux théoriciens allemands et favoriser une complicité intellectuelle contre von Mises notamment ?

Certes, Lippmann diagnostique l'inadaptation de l'espèce humaine au libéralisme classique. Mais, malgré un diagnostic commun, les solutions divergent. Si Rüstow et Röpke pensent que le renouveau du libéralisme passe par la prise en compte des besoins vitaux des êtres humains et de leur nature, en revanche, l'agenda lippmanien, teinté d'un certain évolutionnisme absent du côté allemand, prône alors la dissolution de l'individu dans le marché et un

changement fondamental de sa nature qui lui permettra de s'adapter à la Grande Société. Une double polarité se fait jour.

Lippmann juge que l'on ne peut revenir sur la division du travail et l'interdépendance caractéristiques de la *Great Society.* L'ordre économique n'étant pas réformable, c'est l'ordre social qu'il faut réformer. Cette réforme consiste en un réajustement : « Pour vivre avec succès dans un monde d'interdépendance croissante du travail civilisé, il faut un accroissement continuel des facultés d'adaptation, de l'intelligence et de la compréhension éclairée des droits et des devoirs réciproques, des bienfaits et des possibilités d'un tel genre de vie ». Lippmann précise que ce réajustement devra être perpétuel car l'économie est de nature dynamique. C'est à cette seule condition que le mode de production capitaliste pourra être juste. Selon Lippmann, un mode de production ne peut, en soi, être considéré comme juste ou injuste car « [l]es questions de justice ne peuvent naître que d'une mauvaise adaptation des lois, des institutions, de l'éducation et des habitudes sociales à un mode de production donné ». Se dessinent, en creux, les traits d'une gouvernementalité qui devra accompagner l'individu tout au long de son existence dans un processus d'adaptation continuelle.

Il est donc clair que Lippmann considère le néolibéralisme à venir comme un projet anthropologique, sociologique et psychologique. Il revient à de nombreuses reprises sur ce point :

> « Il [l'agenda du libéralisme] démontre, je crois, que le libéralisme est, non pas justification du *statu quo*, mais une logique du réajustement social rendu nécessaire par la révolution industrielle ».

Conclusion

Malgré ces différences, le néolibéralisme dès sa formation dans les années 1930 apparaît non seulement comme un projet économique mais encore, et de façon non moins essentielle, comme un projet anthropologique normatif. Interroger le corpus néolibéral à l'aune du concept de gouvernementalité permet de ressaisir, en définitive, le néolibéralisme comme la réponse à un problème. Plus précisément, au regard de ce rapide survol, il semble que le néolibéralisme fût la solution théorique apportée à un problème historique bien précis : l'inadaptation de l'espèce humaine à la société industrielle, laquelle explique, selon les néolibéraux, le déclin du libéralisme. C'est pourquoi le gouvernement des populations est au cœur de ce projet, à son fondement.

En outre, au niveau méthodologique, faire débuter l'enquête dès les années 1930 permet de comprendre que la gouvernementalité néolibérale ne prend pas son départ avec la formulation de la théorie du capital humain. Cette catégorie n'en constitue, peut-être, que la surface la plus actuelle et la plus

évidente. Cette gouvernementalité a donc une historicité propre qu'il convient de respecter etde prendre en compte pour saisir sa pluralité mais également, et surtout, pour repérer les différents savoirs qui lui sont venus en appui, sans se restreindre aux seuls management et sciences de gestion.On observe en effet dès les années 1930, un prolongement, voire même un reflet, des débats que j'ai mentionnés au sein de l'eugénisme réformé initié aux Etats-Unis par Frederick Osborn. Dans son livre programme *Preface to Eugenics*, publié en 1940, Osborn milite en faveur d'une amélioration de la qualité des populations en proposant, justement, des stratégies environnementales pour conduire les couples les plus adaptés à la société industrielle à avoir des familles nombreuses. On voit alors se construire une alliance de fait entre néolibéralisme et eugénisme réformé et qu'avec Foucault nous pourrions appeler un *dispositif* et qui fait l'objet de mes recherches actuelles.

Rencontres doctorales du Centre Michel Foucault/IMEC (11-13 octobre 2023)