HAL
open science

L'intelligibilité de la pratique : entre Foucault et Sartre

Hervé Oulc'Hen

▶ **To cite this version:**

Hervé Oulc'Hen. L'intelligibilité de la pratique : entre Foucault et Sartre. Philosophie. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 2013. Français. ⟨NNT : 2013BOR30035⟩. ⟨tel-00995333⟩

HAL Id: tel-00995333

https://theses.hal.science/tel-00995333v1

Submitted on 23 May 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Autorisation HAL

HAL Authorization

Université Michel de Montaigne Bordeaux 3

École Doctorale Montaigne Humanités (ED 480)

THÈSE DE DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

L'intelligibilité de la pratique. Entre Foucault et Sartre

Présentée et soutenue publiquement le 20 novembre 2013 par

Hervé OULC'HEN

Sous la direction de Guillaume LE BLANC

COMPOSITION DU JURY

Madame Florence CAEYMAEX

Chercheur qualifié du FRS-FNRS, Université de Liège (ULg)

Monsieur Claude GAUTIER

Professeur des Universités, ENS de Lyon

Monsieur Guillaume LE BLANC

Professeur des Universités, Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3

Madame Kim Sang ONG-VAN-CUNG

Professeur des Universités, Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3

Monsieur Philippe SABOT

Professeur des Universités, Université Charles de Gaulle-Lille 3

RÉSUMÉ : Partant d'un questionnement sur la logique de la pratique comme enjeu central de la vie intellectuelle française des années 1960, ce travail propose d'articuler une rencontre entre les pensées de Foucault et de Sartre. Sans minimiser leurs divergences, par quoi on a coutume de les opposer dans le cadre de la querelle de l'humanisme, il s'agit de faire apparaître un enjeu commun aux deux auteurs : la proposition d'une mise en intelligibilité de la pratique, entée sur un matériau historique dûment circonscrit. Cette rencontre permet de revisiter les notions de praxis, de généalogie, de politique de la vérité. Cela implique tout un renouvellement du geste théorique du côté d'une pensée en situation commune à l'intellectuel universel et à l'intellectuel spécifique, d'une pratique « historico-philosophique » soucieuse de saisir à bonne distance son objet – les « ensembles pratiques » – sans le déréaliser ni le surplomber, dans un rapport complexe entre passé et présent. L'espace théorique ainsi ouvert entre Foucault et Sartre sur cette question de l'intelligibilité de la pratique est également l'occasion d'une confrontation avec Marx et les marxismes (Althusser principalement), ainsi qu'avec les sciences sociales (Bourdieu surtout).

MOTS-CLÉS : archéologie, Bourdieu, concret, dialectique, Foucault, généalogie, histoire, intellectuel, lutte, marxisme, politique de la vérité, pratique, praxis, production, Sartre, structuralisme, totalisation

INTITULÉ ET ADRESSE DE L'ÉQUIPE D'ACCUEIL : ADES-UMR 5185, École Doctorale Montaigne-Humanité, Université Michel de Montaigne – Bordeaux 3, Domaine Universitaire, 33607 PESSAC Cedex

ABSTRACT

The Intelligibility of Practice. Between Foucault and Sartre

By questioning the logic of practice as the main topic of intellectual life in France in the 1960s, we shall undertake a confrontation between the ideas of Foucault and Sartre. Without playing down their differences of opinion, which have often been emphasized by the humanist dispute, we shall endeavor to bring forward a topic these two authors share: the proposal of an attempt at the intelligibility of practice, based on a duly defined historic material. Such a confrontation will enable us to examine thoroughly the notions of praxis, genealogy, and the politics of truth. This will entail radically new theories about a "situated thought" shared by both the universal intellectual and the specific intellectual, about a "historic and philosophical" practice which will not hold its object – the "practical ensembles" too close and will not derealize or overhang it, in a complex relation between past and present. The theoretical space which is open in this manner between Foucault and Sartre on the question of the intelligibility of practice also permits a confrontation with Marx and marxisms (Althusser mainly), as well as with social sciences (Bourdieu mostly).

KEY-WORDS : Althusser, archaeology, Bourdieu, concrete, dialectics, Foucault, genealogy, history, intellectual, marxism, politics of truth, practice, praxis, production, Sartre, structuralism, struggle, totalisation.

REMERCIEMENTS

Je tiens avant tout à exprimer mes remerciements et ma profonde reconnaissance à Guillaume le Blanc pour la confiance qu'il m'a accordée tout au long de ce travail, ainsi que pour les nombreuses pistes et opportunités de recherche qu'il m'a proposées.

Je remercie tout particulièrement Emmanuel Gripay et Ferhat Taylan pour leurs remarques précieuses concernant tel ou tel aspect de cette recherche, et bien plus encore, pour toutes ces années d'amitié et de travail en commun.

Je remercie également celles et ceux grâce à qui j'ai pu, dans le cadre de colloques, de séminaires, de présentations d'ouvrages, ou simplement de discussions amicales, préciser telle ou telle question ayant trait de près ou de loin à ce travail : Emmanuel Barot, Thomas Benatouïl, Jauffrey Berthier, Judith Bordes, Philippe Cabestan, Florence Caeymaex, Grégory Cormann, Claude Gautier, Bruno Karsenti, Audrey Kiéfer, Valéry Laurand, Gabriel Mahéo, Florian Nicodème, Kim Sang Ong-Van-Cung, Luca Paltrinieri, Olivier Razac, David Risse, Philippe Sabot, Takashi Sakamoto, Kohei Sakurai, Jean Terrel, Timur Uçan, Andrea Zaccardi.

Merci, enfin, à Yannik Oulc'hen, pour sa relecture attentive de ce travail, à Enora Oulc'hen, pour son aide précieuse concernant la mise en forme du manuscrit, et plus largement, à tous mes proches, pour le soutien qu'ils m'ont accordé.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....13

CHAPITRE I. FOUCAULT DANS L'HERITAGE DES DISCOURS SUR LA PRATIQUE 27

1.Quelques opérateurs classiques du discours sur la pratique 28

2.Les concepts de la pratique après Marx 34

3.La production : métaphore ou concept de la pratique ? 50

CHAPITRE II. AVEC ALTHUSSER : LES INSTANCES DE LA PRATIQUE.....55

1.L'analytique althussérienne des pratiques 55

1.1.L'équivoque du « primat » 55

1.2.Un structuralisme de la pratique 64

1.3.La « pratique sociale » et ses modes 70

2.L'idéologie en pratiques 74

2.1.Qu'est-ce qu'un appareil idéologique d'Etat ? 74

2.2.Actes, pratiques, rituels appareils : de l'idéologie sans idées 78

2.3.Le point de vue de la reproduction..... 82

2.4.Des idées aux problèmes 90

3.Les pratiques théoriques 94

3.1.La théorie sous métaphore 94

3.2.Des appareils de pensée 96

3.3.Procès de connaissance et idée vraie : une pratique du spinozisme 100

3.4.Théorie des pratiques théoriques : l'idée de l'idée revisitée 106

3.5.Concepts et pratiques : Althusser lecteur de Foucault 109

3.6.Vers une « politique » de la théorie 117

4.Penser sous la conjoncture : le moment machiavélien dans la théorie.....124

4.1.Un moment épistémologico-politique : de l'objet à l'objectif 124

4.2.Un moment utopisant : l'utopie, l'histoire et le réel de la théorie 130

4.3.Un moment de solitude : la virtù du sujet pratique 138

CHAPITRE III. APRES ALTHUSSER : LA PRATIQUE PAR-DELA THEORIE ET IDEOLOGIE.....147

1.La philosophie dans son présent : une rencontre Foucault/Althusser ? 147

1.1.Actualité, événement, conjoncture 147

1.2.Le virus du découvreur 156

2.La philosophie dans ses pratiques : Foucault et la Lettre VII de Platon 160

2.1.Logos et ergon : le réel du philosophe 160

2.2.Les trois cercles de l'ergon 167
2.3.Le philosophe-roi en question 177

3.Le théoricisme althussérien à l'épreuve 188
3.1.« Traiter le discours dans le jeu de son instance »..... 188
3.2.Les opérateurs philosophiques du discours althussérien 191
3.3.La pluralité des régimes de vérité 200
3.4.Un jeu de la vérité et de la fiction..... 206
3.5.L'enjeu de l'historicisme 213

CHAPITRE IV. L'HOMME DE LA PRAXIS..... 223

1.Éléments de contextualisation 223

2.Le savoir chez Foucault, par-delà théorie et pratique 230
2.1.Le savoir du point de vue du « théorico-actif » 230
2.2.Le mode d'être de l'ordre : une expérience de la facticité 236
2.3.Les deux versants de l'archéologie 247

3.Archéologie du dispositif anthropologique sartrien 252
3.1.Un champ philosophique borné par l'homme..... 252
3.2.L'homme de Sartre comme doublet empirico-transcendantal ? 259
3.3.L'homme du besoin et de la rareté dans la « transformation-Ricardo » 265

4.L'homme à l'épreuve de la praxis 277
4.1.Une anthropologie structurelle et historique 277
4.2.« Ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui » 282
4.3.L'organisme pratique comme organisme technique : le procès de travail revisité 287
4.4.Vers une praxis sans sujet ? 297
4.5.Pour un matérialisme situé..... 302

CHAPITRE V. L'HISTOIRE POLITIQUE DE LA VERITE..... 305

1.La Légende de la vérité comme esquisse d'une théorie de la pratique 309
1.1.Les aventures de « l'idée pratique » 309
1.2.Entre Marx et Nietzsche 320

2.Dans l'écho de la Légende : fragments foucaldiens d'histoire de la vérité 324
2.1.Histoire, géographie et ethnologie de la vérité 324
2.2.Un roc pré-juridique des pratiques 335
2.3.Un roc pré-économique des pratiques 343
2.4.L'institution de la monnaie et de la loi : deux émergences sur fond de lutte des classes..... 347

3.Critique du point de vue de spectateur : l'exemple sartrien du match de boxe 357
3.1.L'incarnation, ou la pratique ici et maintenant 358
3.2.L'expérience critique des médiations historiques 368

CHAPITRE VI. LE LIEU DU CONCRET..... 375

1.Dialectique, violence et « infini de l'histoire » 375

2.Les « structures formelles du concret » : le colonialisme, ou la pratique comme système . .382

2.1.Deux régimes de discours 382

2.2.Totalisation matérielle du système : la surexploitation 386

2.3.L'idéologie coloniale en pratiques 396

2.4.Prolongements critiques : Balibar, Rancière.....417

3.Une contre-histoire du capitalisme : la formation de la classe bourgeoise française.....423

3.1.Une double entrée dans la classe bourgeoise : violence-praxis et violence-processus.....424

3.2.La formation de la classe par la lutte..... 429

3.3.La composante culturelle de la classe bourgeoise : l'esprit objectif 433

4.La désadaptation dans la pratique : de Sartre à Bourdieu 437

4.1.Du monde-agi au monde de l'émotion..... 438

4.2.Hystérésis et attitude magique..... 444

4.3.Émotion et conscience du corps : la scène du bal béarnais 448

4.4.L'histoire trouée : du traditionalisme du désespoir à la critique 452

5.L'intelligibilité des luttes 462

5.1.Les contre-conduites : Foucault à la lumière de Sartre 462

5.2.Intelligibilité des soulèvements..... 471

5.3.De l'infrapolitique dans les pratiques : James C. Scott, entre Foucault, Bourdieu et Sartre 484

CHAPITRE VII. FIGURES DE L'INTELLECTUEL..... 499

1.La pratique de l'intellectuel, entre structure et existence 500

1.1.Intellectuel total et intellectuel spécifique. Retour sur une opposition convenue 501

1.2.De l'intellectuel au parrêsiaste : pour une mise en perspective généalogique 511

1.3.La dramatique de la vérité : le pacte éthique avec soi-même 514

1.4.L'incorporation de la vérité : la radicalisation Cynique 520

2.Le réel du sociologue. Bourdieu, entre Foucault et Sartre 528

2.1.Un sociologue roi ? 528

2.2.Ethique du dire-vrai : l'enquête comme dispositif alèthurgique..... 533

2.3.« Il n'y a pas de force intrinsèque de l'idée vraie ». Politique de la vérité du sociologue 541

CONCLUSION..... 547

BIBLIOGRAPHIE 549

INDEX RERUM..... 583

INDEX NOMINUM..... 593

INTRODUCTION

PRATIQUE. Supérieure à la théorie.
Flaubert, *Dictionnaire des idées reçues*

I

La question de la pratique et de son mode d'intelligibilité propre est incontournable dans la vie intellectuelle française des années 1960. On pourrait être tenté de voir là une affaire de « moment », pour reprendre un concept de Frédéric Worms[1] : d'un moment philosophique centré sur le problème de l'esprit, privilégiant, au tournant du XIXè et du XXè siècles les caractéristiques subjectives de l'action (la volonté, le choix, la délibération, la création, etc.), nous serions passés à un moment philosophique enté sur le problème de la structure, où l'action serait envisagée désormais comme une pratique dotée d'une objectivité, d'une épaisseur socio-historique. Avec, entre ces deux moments, ce que Worms appelle le moment philosophique de l'existence, autour de la Seconde Guerre mondiale : ou ce qu'on pourrait appeler le moment de la rencontre de l'action et du monde concret, le moment de la tension dramatique entre l'action et l'histoire.

Pour le « moment » des années 1960 qui occupe cette enquête, la pratique constitue un objet ambigu parce que fortement polémique, du fait des diverses filiations conceptuelles qui s'y trament. Tantôt on invoque la pratique (et son supposé primat) comme l'autre de la structure, comme ce sur quoi achopperait la structure – c'est ainsi qu'on a pu écrire sur les murs de la Sorbonne, au moment de mai 1968, que « les structures ne descendent pas dans la rue ». Tantôt au contraire, on s'efforce de penser la pratique comme structure, répudiant du même coup les approches subjectivistes et spontanéistes de l'agir, qui donneraient tout crédit aux intentions et aux imaginaires des acteurs et des groupes. Une remarque de Lacan, lors de

[1] *Cf.* Frédéric Worms, *La philosophie en France au XXè siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009

la discussion qui suit la conférence « Qu'est-ce qu'un auteur ? » que Foucault donne le 22 février 1969 à la Société française de philosophie, permet de ressaisir ce problème :

> Je ne considère pas qu'il soit d'aucune façon légitime d'avoir écrit que les structures ne descendent pas dans la rue, parce que s'il y a quelque chose que démontrent les événements de mai, c'est précisément la descente dans la rue des structures. Le fait qu'on l'écrive à la place même où s'est opérée cette descente dans la rue ne prouve rien d'autre que, simplement, ce qui est très souvent, et même le plus souvent, interne à ce qu'on appelle l'acte, c'est qu'il se méconnaît lui-même.[2]

Ce scénario bien connu – trop, sans doute – consiste à opposer les philosophies de la praxis, invoquant la dimension individuelle ou collective du *faire* constituant, aux philosophies de la structure, subordonnant les actions des individus à un ordre du sens qui se bricole et agit à leur insu, induisant des effets mêlés de méconnaissance et de décentrement. Or cette opposition est par trop abstraite, car dès lors qu'on cherche à se rendre la pratique intelligible, on ne peut faire l'économie ni des modes de subjectivité (individuels ou collectifs) qui s'y investissent, ni du poids socio-historique des structures hors desquelles on n'aurait pas affaire à quelque chose comme de la pratique, mais plus spécifiquement, à de l'action proprement dite, nous renvoyant au modèle théorique d'un agent décontextualisé, dont l'agir pourrait être analysé en termes d'intention, de choix, de délibération, ou encore de projet.

Au point de départ de ce travail, il y a un questionnement sur un ensemble de démarches que l'on a coutume d'opposer, mais qui ont toutes en commun de chercher du côté de la pratique de quoi dépasser ce type d'alternative abstraite entre l'homme et la structure, ou, entre le subjectivisme et l'objectivisme. Parmi ces démarches, ce sont celles de Foucault et de Sartre qui, d'abord, ont retenu notre attention. Articuler une rencontre entre ces deux auteurs autour de la question de la pratique n'allait pas de soi, car n'est-ce pas justement à propos de cette question qu'ils ont le plus nettement marqué leurs divergences respectives au cours de la « querelle de l'humanisme » ?

On peut d'abord prendre acte du fait que cette querelle n'a pas été à l'avantage de Sartre : il y est apparu comme un penseur *théoriquement vieillissant,* peu en phase avec le « moment » de la structure, et qui n'appréhenderait plus son présent que par la posture morale. Althusser écrit ainsi à son sujet :

---

[2] Jacques Lacan, in Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur » ? » , *Dits et écrits, t. I, 1954-1975,* Paris, Gallimard, 1994, rééd. « Quarto » 2001, p. 848-849

> Notre Rousseau, homme du XVIIIè siècle, plus moraliste et politique que philosophe, mais idéaliste rationaliste […]. Sartre est vivant et actif, combatif et généreux, mais il ne nous apprend rien sur rien, surtout sur les auteurs ou objets dont il parle, Marx, Freud, la sociologie, la politique, etc. Sartre n'aura pas la moindre postérité : il est déjà philosophiquement mort, à moins qu'il ne renaisse dans un sursaut que nous espérons.[3]

Foucault fait de Sartre un penseur du XIXè siècle : Althusser va plus loin encore dans l'accusation d'anachronisme. Ce jugement pour le moins péremptoire est très significatif d'une stratégie des tenants de « l'anti-humanisme » (dont, au premier chef, Althusser) qui consiste à éviter ou à refuser de *réellement* discuter pour elle-même, sans polémique, l'invention conceptuelle de Sartre[4]. Tenter par ailleurs de sauver Sartre malgré tout, en saluant sa générosité et ses qualités de moraliste, relève de la tartuferie pure et simple. Dans un texte intitulé « Il a été mon maître » (1964), Deleuze nous fait entendre un tout autre son de cloche :

> Ce qui manque aujourd'hui, ce que Sartre sut réunir et incarner pour la génération précédente, ce sont les conditions d'une totalisation : celle où la politique, l'imaginaire, la sexualité, l'inconscient, la volonté se réunissent dans les droits de la totalité humaine […] Nous parlons de Sartre comme s'il appartenait à une époque révolue. Hélas ! C'est plutôt nous qui sommes déjà révolus dans l'ordre moral et conformiste actuel. Au moins Sartre nous permet-il d'attendre vaguement des moments futurs, des reprises où la pensée se reformera et refera ses totalités, comme puissance à la fois collective et privée. C'est pourquoi Sartre reste notre maître. Le dernier livre de Sartre, *La Critique de la raison dialectique*, est un des livres les plus beaux et les plus importants parus ces dernières années.[5]

Deleuze inverse donc le problème en décrivant la figure d'un Sartre intempestif : loin d'être un penseur révolu, c'est nous qui paraissons révolus par rapport à lui et à son génie des totalisations. Réactualiser Sartre, cela implique de parvenir à redonner à la pensée sa puissance de totalisation, c'est-à-dire sa capacité à embrasser à la fois l'universel et le singulier. Penser, c'est totaliser : non pas en forçant le réel à se dire dans une totalité figée de survol, mais en le saisissant comme une totalisation en cours, immanente à une multiplicité de

---

[3] Louis Althusser, « Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste » (26 juin 1966), *Écrits philosophiques et politiques. Tome II,* Paris, Stock-Imec, 1995, rééd. 1997, p. 415-417

[4] *Cf.* Jean Bourgault, « Les désarrois de l'élève Clouet. Sartre et le maoïsme », *Les Temps Modernes,* n° 658-659, avril-juillet 2010, p. 21.

[5] Gilles Deleuze, « Il a été mon maître » (1964), *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 111-112

données qu'elle s'efforce d'unifier, non sans être constamment aux prises avec une extériorité dispersive. À cet égard, comme le souligne Deleuze, la *Critique de la raison dialectique* – dont le tome I paraît en 1960 est un ouvrage de première importance, qui nous donne à repenser les « conditions d'une totalisation » pour notre présent. Ces conditions, Sartre les déplace du terrain strictement onto-phénoménologique du pour-soi au terrain socio-historique de la praxis dont il cherche à définir l'intelligibilité.

Ce qui fait de Sartre un penseur inactuel, c'est précisément le fait qu'il est l'homme de plusieurs « moments » de la vie intellectuelle française : celui de l'existence, bien sûr, mais également, celui des années 1960, que l'on pourrait qualifier de « moment de la pratique » ou de « moment du marxisme » en France[6]. Une telle approche en termes de moments encourt néanmoins le risque de hiérarchiser les phases d'une pensée en fonction des moments philosophiques qu'elle traverse, en la confinant à un moment privilégié : en l'occurrence, pour Sartre, à la découverte de l'existence au moment des années 1940 où, précisément *pour des raisons qui ne sont pas que philosophiques*, mais également conjoncturelles et institutionnelles relevant, entre autres, de ce que Jean-Louis Fabiani appelle la « vie sociale des concepts »[7], le marxisme n'était pas du tout pour Sartre un problème, ni comme méthode d'investigation du réel, ni même comme objet à critiquer.

Privilégiant au cours de cette enquête le Sartre de la *Critique de la raison dialectique*, nous n'entendons cependant pas faire de la praxis (plutôt que l'existence) l'intuition fondamentale de la philosophie de Sartre : il ne s'agira pas ici de proposer un éclairage global de la pensée sartrienne prise comme un tout unifié, mais de façon plus restrictive, de montrer en quoi la proposition d'une mise en intelligibilité de la pratique dans la *Critique* gagne à être confrontée à des démarches dont l'enjeu est similaire, mais qui, pour des raisons diverses, entendaient explicitement se démarquer de Sartre : Foucault donc, mais également Althusser et Bourdieu, auxquels nous accordons une place importante dans ce travail.

II

Foucault n'a guère analysé l'idée de pratique *pour elle-même* : en vain chercherait-on dans son œuvre des textes consacrés à la pratique du même acabit que ceux consacrés au

[6] Dans son ouvrage, F. Worms peine à donner au moment des années 1960 une unité problématique aussi nette que pour les deux moments précédents de l'esprit et de l'existence : en sus de la tension structure/différence, il invoque d'autres critères tels que la vie et la justice.

[7] Jean-Louis Fabiani, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ? La vie sociale des concepts (1880-1980)*, Paris, ed. EHESS, 2010

discours, au pouvoir ou au sujet. À l'inverse de ces trois chantiers, que Foucault a pu élire à tel ou tel moment de son parcours comme thèmes d'analyse privilégiés, la pratique ne demeure qu'un *motif* commun aux diverses enquêtes archéologiques et généalogiques, qui se proposent de décrire et d'expliciter des pratiques, des manières de dire et de faire immergées dans leur contexte historique et fonctionnant largement au flou et à l'implicite. Fil conducteur de la recherche, la pratique fonctionne comme *opérateur d'explicitation de cet implicite* : ainsi du discours, défini dans *L'archéologie du savoir* comme « pratique discursive », du pouvoir, ré-envisagé à partir de 1978 comme *manière* d'assujettir et de gouverner, ou du sujet, consistant en de multiples « pratiques de soi ». La philosophie elle-même, y compris et surtout peut-être la philosophie dite « du concept » dont Foucault revendique l'héritage, est envisagée comme une pratique parmi d'autres. Dans son texte-hommage à Canguilhem, Foucault comprend ainsi la manière dont l'épistémologie historique française traite du thème de la discontinuité : moins comme un « postulat » ou comme un « résultat » que comme « une ‘‘manière de faire’’, une procédure qui fait corps avec l'histoire des sciences parce qu'elle est appelée par l'objet même dont celle-ci doit traiter »[8]. On peut alors se demander si et en quel sens la pensée de Foucault peut être comprise à la fois comme une philosophie de la pratique et comme une « philosophie pratique »[9], c'est-à-dire comme une philosophie pour laquelle l'objet de la recherche finirait par se recouper avec l'exercice de la recherche lui-même et partant, avec le sujet de cet exercice.

Plusieurs questions se posent alors. Les pratiques étudiées sont-elles sur le même plan que la pratique de pensée qui s'emploie à les ressaisir ? En postulant, ensuite, un primat de *la* pratique comme opérateur d'explicitation *des* pratiques, ne risque-t-on pas de glisser subrepticement vers une certaine conception privilégiée de la pratique – celle du penseur lui-même, réfléchissant son propre travail comme une manière de faire – indûment appliquée aux pratiques singulières dont il cherche à rendre compte ? Tel semble être l'enjeu crucial de toute théorie des pratiques qui se réfléchit elle-même comme une pratique : cette instance pratique dans laquelle la théorie se réfléchit et s'apparaît à elle-même n'est-elle pas précisément irrémédiablement séparée des pratiques dont elle a à rendre compte ? Une philosophie s'affichant comme pratique pourrait alors être suspectée de complaisance scolastique et spéculaire avec elle-même, son idée de pratique n'étant rien d'autre qu'un objet de philosophe taillé sur mesures. Précisément, la pratique n'est jamais chez Foucault directement érigée en

[8] M. Foucault, « La vie : l'expérience et la science », *Dits et écrits, tome II, 1976-1988,* Paris, Gallimard, 1994, rééd. « Quarto », 2001, n° 361, p. 1588.

[9] Pour reprendre l'expression de Deleuze à propos de Spinoza (voir son *Spinoza. Philosophie pratique,* Minuit, 1981), utilisée ensuite par Patrice Maniglier à propos de Lévi-Strauss : « Des us et des signes. Lévi-Strauss : philosophie pratique », *Revue Métaphysique et de morale,* 2005/1, n° 45, p. 89-108.

pierre de touche : ni de la théorie, ni du réel. Ce n'est que d'une manière *indirecte* qu'elle peut avoir cette faveur, une fois qu'ont été définis quels sont nos « besoins conceptuels » :

> J'entends par là que la conceptualisation ne doit pas se fonder sur une théorie de l'objet: l'objet conceptualisé n'est pas le seul critère de validité d'une conceptualisation. Il nous faut connaître les conditions historiques qui motivent tel ou tel type de conceptualisation. Il nous faut avoir une conscience historique de la situation dans laquelle nous vivons.[10]

La demande d'intelligibilité – ou de « conceptualisation » à l'égard de la pratique ne saurait se satisfaire d'un objet unifié : car ce sont toujours des pratiques historiquement ancrées qu'il s'agit de rendre intelligibles.

Si Foucault invoque le motif de la pratique, c'est d'abord pour circonscrire les objets de ses enquêtes généalogiques : il le répète souvent, il ne s'intéresse ni aux *représentations*, ni aux *institutions*, ni aux *théories*, encore moins aux *idéologies*, mais bel et bien aux pratiques, qu'il faut penser dans leur spécificité propre, et surtout dans leur diversité bigarrée, sans les rapporter d'entrée de jeu à l'une ou l'autre des quatre notions que l'on vient d'évoquer. L'enjeu est de parvenir à rendre intelligibles les pratiques pour elles-mêmes, en les affranchissant de toute dérivation à l'égard d'instances extérieures qui en dirigeraient le cours. Il s'agit en somme d'affranchir les pratiques des cadres *sociaux* (les institutions et les normes), *mentaux* (les représentations, les idéologies), *scientifiques ou philosophiques* (les théories) dans lesquelles elles évoluent, dès lors que ces cadres sont posés comme des principes normatifs premiers et séparés des pratiques. Il ne suffit pas pour autant de dire que les pratiques n'auraient aucune cohérence, aucun cadre, qu'elles n'évolueraient qu'au gré des circonstances. Rendre intelligibles les pratiques, cela suppose d'abord de mettre en évidence les formes toujours singulières de normativité ou de *rationalité* (terme plus directement foucaldien) dont elles sont elles-mêmes porteuses :

> Il s'agit de faire l'analyse d'un « régime de pratiques » – les pratiques étant considérées comme le lieu d'enchaînement de ce qu'on dit et de ce qu'on fait, des règles qu'on s'impose et des raisons qu'on se donne, des projets et des évidences. Analyser des « régimes de pratiques », c'est analyser des programmations de conduite qui ont à la

[10] M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., n° 306, p. 1043

> fois des effets de prescription par rapport à ce qui est à faire (effets de « juridiction ») et des effets de codification par rapport à ce qui est à savoir (effets de véridiction»).[11]

Les pratiques sont inséparables de « régimes » dans lesquels elles sont prises : ce sont toujours des « choses à faire » et à des « choses à savoir » dans une situation donnée. Foucault mobilise ce terme suffisamment souple de « régime » à rebours des modèles qu'il juge trop abstraits de l'institution, de l'idéologie, de la théorie : loin que l'on ait affaire à un rapport transitif simple où les pratiques ne seraient que l'*application* d'une théorie, l'*effet* d'une emprise idéologique, le *suivi* d'une règle institutionnelle, ce sont les pratiques elles-mêmes qui définissent leurs propres régimes. La notion de « régime » désigne ici un enchaînement réglé entre des discours et des actions. Rendre intelligible une pratique, c'est donc dégager la logique de cet enchaînement, décelable dans ses effets singuliers de « juridiction » et de « véridiction ».

Tout l'enjeu de Foucault est de rendre pensable le divers des pratiques sans le dissoudre dans une théorie surplombante. Or, Sartre n'achoppe-t-il pas sur cet irréductible pluriel des pratiques en privilégiant la praxis comme totalisation ? On peut pointer trois points de friction à cet égard. Foucault s'est d'abord employé à penser l'espace de dispersion des pratiques discursives, à rebours de l'exigence sartrienne de totalisation ; puis le savoir spécifique de l'intellectuel contre l'idée d'intellectuel total ou universel ; enfin, les pratiques de soi contre la morale de l'authenticité.

De ces trois divergences entre Foucault et Sartre, c'est peut-être la dernière, celle qui oppose les pratiques de soi au motif de l'authenticité, qui est la moins accusée. Interrogé, au cours d'un entretien avec Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, sur une éventuelle proximité entre son questionnement sur la stylistique de l'existence et l'existentialisme sartrien, Foucault répond ceci :

> Du point de vue théorique, je pense que Sartre écarte l'idée de soi comme quelque chose qui nous est donné, mais, grâce à la notion morale d'authenticité, il se replie sur l'idée qu'il faut être soi-même et vraiment soi-même. À mon avis, la seule conséquence pratique et acceptable de ce que Sartre a dit consiste à relier sa découverte théorique à la découverte créatrice et non plus à l'idée d'authenticité. Je pense qu'il n'y a qu'un seul débouché pratique à cette idée du soi qui n'est pas donnée d'avance : nous devons faire de nous-mêmes une œuvre d'art. Dans ses analyses sur

[11] M. Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., n° 278, p. 841

> Baudelaire, Flaubert, etc., il est intéressant de voir que Sartre renvoie le travail créateur à un certain rapport à soi – l'auteur à lui-même – qui prend la forme de l'authenticité ou de l'inauthenticité. Moi je voudrais dire exactement l'inverse : nous ne devrions pas lier l'activité d'un individu au rapport qu'il entretient avec lui-même, mais lier ce type de rapport à soi que l'on peut avoir à une activité créatrice.[12]

Dans la version réécrite de cet entretien, il précise :

> Il y a chez Sartre une tension entre une certaine conception du sujet et une morale de l'authenticité. Et je me demande toujours si cette morale de l'authenticité ne conteste pas en fait ce qui est dit dans *La transcendance de l'Ego*. Le thème de l'authenticité renvoie explicitement ou non à un mode d'être du sujet défini par son adéquation à lui-même. Or il me semble que le rapport à soi doit pouvoir être décrit selon les multiplicités de formes dont l'« authenticité » n'est qu'une des modalités possibles ; il faut concevoir que le rapport à soi est structuré comme une pratique qui peut avoir ses modèles, ses conformités, ses variantes, mais aussi ses créations. La pratique de soi est un domaine complexe et multiple.[13]

Foucault crédite Sartre d'une « découverte théorique » importante : l'idée, largement popularisée par l'existentialisme, selon laquelle le sujet n'a pas d'être substantiel, mais n'est rien d'autre que ce qu'il fait de lui. Au lieu de creuser cette découverte théorique du côté de la pratique, comprise comme invention ou création de soi, Sartre l'aurait court-circuitée en la rabattant sur une morale de l'authenticité que Foucault comprend comme une exigence d'adéquation du sujet avec lui-même. À cela, il oppose l'idée d'un primat de la pratique comme activité créatrice, qui consiste à faire perpétuellement craquer des formes de subjectivité existantes pour en inventer de nouvelles, à la manière d'un artiste créant de nouvelles formes. À suivre Foucault, Sartre s'était pourtant donné les moyens théoriques, avec *La transcendance de l'Ego* (1934), d'infléchir du côté de la pratique sa conception non substantielle de la conscience comme pure spontanéité : Sartre n'écrit-il pas, en effet, que peut-être « la fonction essentielle de l'Ego n'est-elle pas tant théorique que pratique », dans la mesure où son rôle serait d'abord de « masquer à la conscience sa propre spontanéité »[14]? L'idéal d'authenticité serait alors encore une manière pour la conscience de s'hypnotiser elle-

[12] M. Foucault, « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., n° 326, p. 1211-1212

[13] M. Foucault, « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., n° 344, p. 1436

[14] Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego* (première parution : 1936), Paris, Vrin, 1965, rééd. 2003, p. 81

même, et de refuser la « fatalité de sa spontanéité »[15] en s'absorbant dans la figure d'un Ego qu'elle aurait constitué de toutes pièces. Foucault se méprend, cependant, sur le sens sartrien de l'authenticité : loin de renvoyer à l'idée d'une coïncidence avec soi, l'authenticité consiste d'abord à « refuser la quête de l'être, parce que je ne suis jamais *rien* »[16]. L'authenticité, c'est le fait d'assumer pleinement son être en situation, Sartre entendant par situation le libre rapport que l'homme noue à l'égard de sa *facticité,* c'est-à-dire à la fois son ancrage dans le monde, dans un ensemble de conditions (biologiques, sociales) qu'il n'a pas choisies, et la manière dont il donne sens à cet ancrage.

Sur ce point, l'idée sartrienne d'authenticité ne semble pas incompatible avec l'idée foucaldienne de pratique de soi, puisque loin d'être donné au départ sous une forme figée, le soi n'est rien d'autre qu'un *rapport à soi*. Seulement, la simple invocation d'un clivage entre un mode d'existence authentique et un mode d'existence inauthentique – quel que soit par ailleurs le contenu que l'on mette sous ce nom d'authenticité – suffit à simplifier à outrance tout le divers des pratiques de soi, en postulant par avance que certaines formes d'invention de soi seraient moralement plus dignes que d'autres. Foucault admet dans la version réécrite de l'entretien que l'authenticité puisse être envisagée comme une pratique de soi, mais il ne s'agit que d'une modalité parmi d'autres de la pratique de soi, dont l'inventivité et les formes sont inépuisables. Prendre au sérieux le divers des pratiques de soi, c'est couper court à toute tentation de les hiérarchiser.

On peut néanmoins objecter à Foucault qu'il tend lui aussi à simplifier le divers des pratiques de soi en le ramenant au modèle privilégié de l'existence comme analogon d'une œuvre d'art – un modèle que Sartre, d'ailleurs, revendique lui aussi lorsqu'il propose de « comparer le choix moral avec la construction d'une œuvre d'art »[17]. N'est-ce pas passer outre une infinité d'autres manières de se produire soi-même, où la référence au style ou à l'esthétique sont secondaires ? Ou faut-il étendre cette notion de style à tous les aspects de la pratique – y compris à ceux qui ne relèvent pas du domaine de l'éthique ou de l'art de vivre – de sorte qu'une philosophie de la pratique serait à comprendre comme une philosophie du style[18] ? Au cours de l'entretien, Foucault acquiesce à la remarque de ses interlocuteurs qui lui

[15] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego,* op. cit., p. 82

[16] J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale,* Paris, Gallimard, 1983, p. 492.

[17] J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (1946), Paris, Gallimard, 1996, p. 64. Sartre précise (p. 66) que « ce qu'il y a de commun entre l'art et la morale, c'est que, dans les deux cas, nous avons création et invention. Nous ne pouvons pas décider *a priori* de ce qu'il y a à faire ».

[18] On mentionnera pour exemple la démarche de Gilles-Gaston Granger dans *Essai d'une philosophie du style,* Paris, Armand Colin, 1968

suggèrent que son approche de la pratique de soi est proche de l'exigence nietzschéenne de « donner du style » à sa vie[19].

De deux choses l'une alors. Soit on met l'accent sur cette référence à Nietzsche comme enjeu commun à Foucault et à Sartre, de sorte qu'on puisse déceler quelque chose comme un effet « anti-humaniste » insoupçonné dans la pensée sartrienne. Soit, au contraire, on prend le thème de l'invention de soi comme une sorte d'effet humaniste, ou d'effet existentialiste chez le dernier Foucault, pourtant non voulu par Foucault lui-même. C'est notamment la thèse de Béatrice Han : tout en évitant soigneusement de se prononcer sur la question des rapports entre l'existence et l'essence, Foucault s'accorderait implicitement avec l'existentialisme pour ce qui est de l'idée d'une auto-constitution de soi par soi, entée sur une liberté comprise comme condition de l'éthique[20].

Nous ne retiendrons aucune de ces deux approches focalisées sur la dimension individuelle et existentielle de l'invention de soi, car elles ne permettent pas de rendre compte des pratiques dans leur épaisseur historique. Or c'est par ce biais que nous entendons articuler les démarches de Foucault et de Sartre. Ce faisant, la référence à Nietzsche, tout en étant décisive pour les deux auteurs, ne suffira pas à définir l'intelligibilité de la pratique. Penser la pratique *entre* Foucault et Sartre – sans chercher à utiliser l'un pour prendre l'autre en défaut –, cela suppose de rouvrir un espace théorique commun entre eux : en l'occurrence, le marxisme comme enjeu décisif de la querelle de l'humanisme et de la vie intellectuelle française des années 1960.

III

Deleuze qui, en 1964, invitait à revenir à Sartre pour recréer les conditions manquantes d'une totalisation, admet quelques années plus tard, dans un entretien avec Foucault de 1972, « Les intellectuels et le pouvoir », que l'idée de totalisation n'est plus pertinente pour penser les nouveaux rapports qui sont en train de se dessiner entre la théorie et la pratique. On ne peut plus penser la pratique comme une application de la théorie, ni comme une inspiration pour la théorie. Car dans les deux cas, ce qui est manqué, c'est le caractère fragmentaire des rapports entre théorie et pratique : « la pratique est un ensemble de relais

[19] M. Foucault, « La généalogie de l'éthique.... », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., p. 1212. La référence à Nietzsche est le § 290 du *Gai savoir.*

[20] Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal,* Grenoble, éd. Jérôme Millon, 1998, p.

d'un point théorique à un autre, et la théorie, un relais d'une pratique à une autre »[21]. Foucault abonde dans son sens : « la théorie n'exprimera pas, ne traduira pas, n'appliquera pas une pratique, elle est une pratique. Mais locale et régionale, comme vous le dites : non totalisatrice »[22].

La théorie est locale comme la pratique qu'elle rend intelligible. Avons-nous de nouveaux « besoins conceptuels » à l'égard de la pratique : non plus une demande de totalisation, mais plutôt de localisation ? L'opposition – qui nous permettrait de distinguer l'intellectuel total sartrien de l'intellectuel spécifique foucaldien – n'est pas si tranchée.

Ainsi, dans la version américaine de son article « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1984), Foucault s'interroge sur ce qui fait l'homogénéité de son travail : ses fragments généalogiques de théorie locale le conduisent à « l'étude de ce qu'on pourrait appeler les "ensembles pratiques" »[23]. L'usage des guillemets n'est pas anodin : faut-il y voir un renvoi implicite à Sartre et au sous-titre du tome I de la *Critique de la raison dialectique* ? Le dialogue n'est jamais expressément esquissé par Foucault lui-même, mais la définition qu'il donne des ensembles pratiques nous autorise à articuler cette rencontre entre les deux auteurs :

> Il s'agit de prendre comme domaine homogène de référence non pas les représentations que les hommes se donnent d'eux-mêmes, non pas les conditions qui les déterminent sans qu'ils le sachent. Mais ce qu'ils font et la façon dont ils le font. C'est-à-dire les formes de rationalité qui organisent les manières de faire (ce qu'on pourrait appeler leur aspect technologique) ; et la liberté avec laquelle ils agissent dans ces systèmes pratiques, réagissant à ce que font les autres, modifiant jusqu'à un certain point les règles du jeu (c'est ce qu'on pourrait appeler le versant stratégique de ces pratiques). L'homogénéité de ces analyses historico-critiques est donc assurée par ce domaine des pratiques avec leur versant technologique et leur versant stratégique.[24]

Deux aspects donc des ensembles pratiques : les technologies ou les rationalités, qui définissent l'action des normes sur les conduites, et les stratégies impliquant la liberté des sujets à l'égard de ces normes. Etudier des ensembles pratiques, c'est saisir une co-production des technologies et des stratégies, des structures et des pratiques : les deux dimensions sont

[21] G. Deleuze, « Les intellectuels et le pouvoir » (*L'Arc*, n° 49, 1972), in M. Foucault, *Dits et écrits, t. I*, op. cit., n° 106, p. 1175
[22] M. Foucault, « Les intellectuels et le pouvoir », *Dits et écrits, t. I,* op. cit., p. 1176
[23] M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., n° 339, p. 1395
[24] M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 1395

inséparables. On voit ici comment Foucault renvoie dos-à-dos le subjectivisme et l'objectivisme. La généalogie n'étudie ni les représentations subjectives que les hommes se donnent de leurs fins – ce qui présuppose la figure d'un acteur rationnel capable de se choisir et de poser librement ses fins, en toute transparence ; ni les ressorts objectifs cachés de l'action pesant comme une contrainte extérieure sur les individus, et que la théorie aurait pour but de dévoiler. La généalogie s'en tient à l'instance du « faire » : non seulement à ce que font les hommes, mais « à la façon dont ils le font », aux manières d'agir qui donnent aux pratiques leur cohérence à la fois technologique et stratégique. Ce qui se joue entre Foucault et Sartre, c'est bien l'idée d'une tension entre deux modes d'intelligibilité des pratiques – la localisation et la totalisation : une tension irrésolue dont témoigne, chez les deux auteurs, le projet d'instituer une « théorie des ensembles pratiques ».

IV

Cette étude comporte sept volets. Le premier chapitre – court et plutôt introductif – a pour but de proposer une cartographie des concepts principaux de la pratique dont nous héritons aujourd'hui, et de situer Foucault dans cette cartographie. Le marxisme y prenant une place centrale, nous avons jugé bon de consacrer tout le deuxième chapitre à l'élaboration d'une théorie de la pratique chez Althusser, qui a fortement contribué à définir l'effet anti-humaniste dans le moment intellectuel des années 1960. Le troisième chapitre retourne à Foucault, en essayant de montrer dans quelle mesure il s'écarte résolument de la voie althussérienne sur la pratique, non sans indiquer de possibles rapprochements avec Sartre qui était alors, dans le champ du marxisme, à l'opposé d'Althusser. Mais une telle articulation entre les deux auteurs ne peut faire sens que si l'on a circonscrit au préalable le plus précisément possible ce qui les oppose : c'est à cela que s'attelle le quatrième chapitre, qui a pour but à la fois d'expliciter la notion sartrienne de praxis, point de départ de la *Critique de la raison dialectique*, et d'examiner la mise à l'épreuve que l'archéologie foucaldienne des *Mots et les choses* fait subir à cette notion. Le cinquième chapitre part d'un enjeu commun à Foucault et à Sartre, permettant de penser leur articulation : celui d'une immanence des formes de la vérité à la pratique, prenant la forme d'une histoire politique de la vérité, qui contribue à remanier en profondeur les rapports de la théorie à la pratique. Ce thème d'une politique de la vérité constitue le fil conducteur des deux derniers chapitres. Le sixième chapitre est consacré au mode d'intelligibilité de la pratique ressaisie au niveau de ce que

Sartre appelle le concret historique : partant des exemples mobilisés à la fin du premier tome de la *Critique de la raison dialectique* (le colonialisme algérien et la formation de la classe bourgeoise française au XIXè siècle), nous tentons d'expliciter un mode d'intelligibilité des ratés et des résistances dans les pratiques, en ouvrant l'espace de la rencontre entre Foucault et Sartre aux sciences sociales, et plus précisément à des auteurs tels que Bourdieu et l'anthropologue James C. Scott. Le septième et dernier chapitre, conclusif, revient sur les figures de l'intellectuel qu'incarnent les auteurs mobilisés au cours de cette étude.

CHAPITRE I. FOUCAULT DANS L'HERITAGE DES DISCOURS SUR LA PRATIQUE

Nous allons d'abord interroger la possibilité d'un primat de la pratique comme type d'*opérateur philosophique* du discours. Cette expression d'« opérateur philosophique » est mobilisée par Foucault dans les *Leçons sur la volonté de savoir,* précisément dans la leçon du 9 décembre 1970, à propos du célèbre début de la *Métaphysique* d'Aristote (« Tous les hommes ont, par nature, le désir de connaître... ») qui fait l'objet précis de la leçon – Foucault mentionne comme autres exemples d'opérateurs philosophiques la démarche cartésienne du doute hyperbolique dans la *Première Méditation*, et le récit spinoziste d'une conversion à un vrai bien qui occupe les onze premiers paragraphe du *Traité de la réforme de l'entendement*[25]. Foucault ne limite pas la notion d'opérateur au discours philosophique ; il fait également cas d'« opérateurs épistémologiques » que constituent à ses yeux le début du *Cours de linguistique générale* de Saussure, et le *Système sexuel des végétaux* de Linné. Dans chaque cas, les opérateurs sont des « textes-limites », des textes de référence[26] passibles d'une double lecture : (i) une lecture interne, analytique et structurale, qui interroge la place et la résonance du texte-limite au sein du système pris dans sa cohérence propre ; (ii) une lecture externe, qui examine quel type de discours extérieurs au système concerné le texte-limite a permis de

[25] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971,* Seuil/Gallimard, 2011, p. 7. L'opérateur cartésien, on le sait, est examiné au début du chapitre de l'*Histoire de la folie* sur le grand renfermement ; quant au récit de conversion spinoziste, il sera à nouveau mentionné dans *L'herméneutique du sujet* comme témoignage d'une persistance de l'ascétique philosophique, en dépit du tournant opéré par Descartes.

[26] Au sens où Lévi-Strauss parle du « mythe de référence » dans l' « Ouverture » du *Cru et le cuit* (Paris, Plon, 1964), p. 10 : étant lui-même une transformation et une variante d'autres mythes au sein, d'un groupe de transformations, le mythe de référence n'est pas choisi pour son « caractère typique », mais pour « sa position irrégulière au sein d'un groupe ».

construire, *et surtout, quel type de discours il a contribué à exclure ou à déprécier*. Les problèmes philosophiques sont redevables d'opérateurs qui les rendent possibles, qui dessinent la configuration discursive acceptable permettant leur formulation. Faire une théorie des opérateurs du discours revient à examiner les impensés des problèmes, qu'ils soient philosophiques, épistémologiques, ou encore, on le verra, politiques ou éthiques. Foucault a explicitement pratiqué cette « pensée de derrière » à l'égard du problème du savoir, dont la condition hégémonique d'énonçiabilité renvoie à ses yeux à l'opérateur aristotélicien du « bouclage du désir de connaître dans la connaissance elle-même »[27], par exclusion d'une thèse d'hétérogénéité entre désir et **connaissance**, défendue par les Sophistes et reprise ensuite par Nietzsche. Dans une perspective similaire, nous pouvons nous demander de quel type d'opérateurs philosophiques est redevable le problème de la pratique tel qu'il s'est posé chez Foucault, et plus largement dans la seconde moitié du XXème siècle en France. On peut alors esquisser deux propositions de cartographie du problème.

1. Quelques opérateurs classiques du discours sur la pratique

Dans un plaidoyer pour « la philosophie comme opération »[28] que nous allons lire, en guise d'introduction à notre problème, comme un essai condensé de cartographie de la question de la pratique en philosophie, Pierre Macherey montre que le problème de la pratique a longtemps été redevable d'un opérateur aristotélicien, analogue en un sens à celui décelé par Foucault à propos de la connaissance dans la leçon du 9 décembre 1970. Cet opérateur se trouve notamment dans les textes de l'*Éthique à Nicomaque* consacrés à la *praxis,* que l'on peut définir comme une activité inopérante et intransitive, ayant sa fin en elle-même. Le concept de praxis n'a pu acquérir une hégémonie dans l'ordre du discours que par dépréciation du concept de *poièsis*, qui dénote une activité productive, intransitive et impure, qui a sa fin hors d'elle-même. Macherey montre qu'Aristote systématise un thème culturel qui court dans toute l'Antiquité classique consistant à valoriser le fait de « vivre sa pratique » comme « rapport à soi dont rien ne doit altérer la pureté ni limiter la profondeur »[29]. Contrairement à la poièsis, qui maintient ses éléments constitutifs séparés, la praxis est une

[27] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 19

[28] Pierre Macherey, « La philosophie comme opération », *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie, 1965-1997,* PUF, 1999, p. 139-161

[29] P. Macherey, *Histoires de dinosaure,* op. cit., p. 141.

activité intégrative que l'on peut penser, sous ce rapport ontologique, par analogie avec la vie au sens large, qui « est action et non production »[30] (sans que cela implique aucun réductionnisme biologisant pour la pratique humaine). C'est sur ce point qu'Aristote fonde, on le sait, le discrimen anthropologique et politique entre ceux qui servent l'action en tant qu'instruments animés de production (les exécutants), et ceux qui (les hommes libres) vivent pleinement leur vie d'hommes vraiment hommes : une vie finalisée par une totalisation harmonieuse d'actions délibérées. Si la praxis, en tant qu'activité intransitive (*energeia*), caractérise le vivant en général (y compris donc dans sa dimension non délibérative), la praxis spécifiquement humaine trouve quant à elle à s'accomplir dans une activité « dont la vocation est essentiellement théorique, puisqu'elle garantit un rapport à la vérité qui constitue le fondement de tout savoir authentique »[31]. Macherey montre ainsi qu'il n'y a pas lieu de poser une opposition abstraite entre praxis et théorie, puisque *du point de vue de l'intransitivité qui la caractérise*, c'est du côté de la théorie que la praxis trouve le mieux à s'accomplir. On peut lire ainsi, dans le livre X de l'*Ethique à Nicomaque,* que la théorie est « la seule activité à laquelle on tienne pour elle-même. On n'en tire en effet rien, hors le bénéfice de méditer, tandis que des activités liées à l'action, nous tirons avantage, tantôt plus, tantôt moins, en dehors de l'action »[32].

Outre le fait de s'accomplir comme activité théorétique, la praxis est le nom d'une « pratique sans objet », d'une *pratique pure* qui s'identifie absolument avec l'excellence et l'intention de son sujet – ce dont témoigne, du reste, la tripartition aristotélicienne de l'action en délibération, décision et accomplissement. L'opérateur philosophique auquel renvoie ici le problème de la pratique ne repose pas sur une alternative abstraite entre théorie et pratique, ou entre vie contemplative et vie active, mais sur un *clivage interne à l'idée de pratique elle-même*, selon qu'on la pense comme praxis intransitive et essentiellement subjective, ou comme opération transitive compromise dans ses effets, et astreinte à des conditions objectives et matérielles dont elle a à répondre. La disjonction praxis/poiesis l'atteste : la pratique est le nom d'un concept polémique et opératoire, dont la compréhension et l'extension ne se définissent que par exclusion ou dépréciation d'un concept antagonique. Du même coup, il n'y a pas lieu pour la philosophie de choisir son camp pour ou contre la pratique, puisque la pratique est toujours déjà « l'occasion d'un choix crucial pour la

[30] Aristote, *Les Politiques,* I, 4, 1353b-5
[31] P. Macherey, *Histoires de dinosaure,* op. cit., p. 141.
[32] *Cf.* Aristote, *Éthique à Nicomaque,* X, 7, 1177 b 1-4

philosophie »[33], dont elle constitue comme l'assise ultime et incontournable ou, pour utiliser une métaphore wittgensteinienne, le sol raboteux en-deçà duquel le discours ne peut plus remonter.

A contrario, Macherey plaide pour une réhabilitation du modèle de la production, et plus précisément, pour un primat de ce qu'il appelle l'*opération,* qu'il qualifie aussi de « pratique objective ». Cela n'implique pas que la pratique soit asservie à une objectivité préconstituée, ni qu'elle exclue toute subjectivité de son déroulement. Si l'opération désigne un « procès sans sujet », c'est au sens où « ici le procès est à soi-même son propre sujet »[34]. L'opération ne préfigure pas un sujet privilégié pour la pratique – un « sujet-substance » ou encore un « sujet sans procès », elle fait advenir ce sujet comme *effet* dans un processus assimilable à un travail, à une technique de production. C'est ainsi que

> La philosophie est pratique de soi, dans tous ses secteurs d'intervention, dans la mesure où elle remet en question les limites à l'intérieur desquelles ces activités s'exécutent, et effectue sa puissance en découvrant, en révélant le caractère illimité de ses processus[35].

L'opération relève à la fois de la « pratique de soi », expression que Macherey reprend implicitement à Foucault, et du « processus », concept qui, dans le texte, renvoie explicitement à Hegel. Ce couplage entre Foucault et Hegel permet à Macherey de produire ce concept original d'opération, à rebours du schème de la praxis. Mais il n'en laisse pas moins ouverte la question d'une compatibilité ou d'une commensurablité possible entre *deux types d'intelligibilité* à propos de la pratique. La distinction n'est plus entre la praxis et la poièsis, mais, au sein de l'opération (ou de la production) elle-même, entre : (i) une activité processuelle et historique, qui finit par s'attester à elle-même comme conscience de soi au terme d'un parcours – on reconnaît là la position hégélienne ; (ii) une pratique qui produit un sujet ou un « soi » comme effet immédiat d'elle-même, sans que cette production implique un parcours processuel, ni un retour à l'idée classique de praxis – ce qu'il nous faudra interroger chez Foucault.

---

[33] P. Macherey, *Histoires de dinosaure,* op. cit., p. 142. Ainsi par exemple, dès lors qu'on le réenvisage du point de vue de ce choix crucial entre pratique pure et pratique impure, le motif kantien d'une raison pure pratique témoigne d'une incontestable filiation à l'égard du concept classique de praxis, puisqu'il s'agit encore, chez Kant, d'affirmer une co-appartenance ou un « bouclage » (pour reprendre l'expression de Foucault à propos d'Aristote) de la pratique sur le sujet autonome.

[34] P. Macherey, *Histoires de dinosaure,* op. cit., p. 147.

[35] P. Macherey, *Histoires de dinosaure,* op. cit., p. 151.

On sait que pour Hegel, l'intelligibilité réside dans un travail dialectique du négatif jalonné de médiations et de contradictions internes. L'opération processuelle ne résout pas a priori le problème de l'union entre théorie et pratique, ni celui des rapports entre sujet et objet ; elle les expose à un devenir contradictoire fait de détours et de détournements. Ce procès sans fin assignable n'en a pas moins sa nécessité propre, qui n'est autre que la double aventure du sujet et de l'objet que le processus dialectique rend possible – et dont la *Phénoménologie de l'Esprit* s'emploie à retracer l'expérience[36]. On serait bien en peine en revanche de trouver un tel travail du négatif et de la médiation chez Foucault. Si comme chez Hegel, l'histoire est pour Foucault le plan d'explicitation des pratiques, elle n'a pas la dimension d'un processus dialectique où le négatif serait mis au travail. Dans la préface à la première édition (de 1961) de l'*Histoire de la folie,* Foucault affirme que toute histoire d'une culture et des « pratiques divisantes »[37] par lesquelles elle se définit est comme reconduite, à ses « confins », à une négativité inaugurale et tragique qui interrompt son cours processuel sans jamais y prendre part. L'histoire n'est donc possible « que sur fond d'une absence d'histoire » : « Le grand œuvre de l'histoire du monde est ineffaçablement accompagné d'une absence d'œuvre, qui se renouvelle à chaque instant, mais qui court inaltérée en son inévitable vide tout au long de l'histoire »[38].

L' « histoire du monde » est d'abord un concept hégélien tiré des *Principes de la philosophie du droit* qui exprime le processus d'auto-explicitation de l'Esprit. L'Esprit, c'est en un sens le nom de l'opération (au sens de Macherey) portée à un niveau supérieur de réintériorisation du sens, à un niveau où elle « opère » en explicitant spéculativement la précarité ontologique de ses propres productions finies et mondaines[39]. L'Esprit, mouvement spéculatif de recollection du sens, renie ses propres traces ou « œuvres » comprises dans leur dimension empirique (même si, anachronique par principe, il arrive toujours trop tard pour une perspective finie et mondaine). Le discours dialectique procède dans son mouvement spéculatif d'explicitation à un émondage de l'inessentiel. Si Foucault reprend l'expression d'histoire du monde à Hegel, c'est en un tout autre sens, puisqu'il sépare ce qui fait œuvre et ce qui ne fait pas œuvre, sans que cette dualité puisse être dialectiquement convertie à un niveau

[36] *Cf.* Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit,* introduction, trad. Hyppolite, Aubier t. 1, p. 75 : « Ce mouvement dialectique que la conscience exerce en elle-même, en son savoir aussi bien qu'en son objet, en tant que devant elle le nouvel objet vrai jaillit, est proprement ce qu'on appelle expérience ».

[37] Foucault utilise cette expression dans « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 1042 : « Dans la deuxième partie de mon travail, j'ai étudié l'objectivation du sujet dans ce que j'appellerai les "pratiques divisantes". Le sujet est soit divisé à l'intérieur de lui-même, soit divisé des autres. Ce processus fait de lui un objet ».

[38] M. Foucault, « Préface », *Dits et écrits, tome I,* op. cit., n° 4, p. 191

[39] Je reprends sur ce point les analyses décisives de Gérard Lebrun dans *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche* (Seuil, 2004), p. 25-72.

supérieur de l'opération. Ce qui fait œuvre dans l'histoire, c'est ce qui y « opère » au sens fort, c'est-à-dire ce qui y produit des effets tangibles susceptibles d'être reconnus et de rentrer dans des relations pratiques de discours, de pouvoir, de réciprocité. Inversement, ce qui ne fait pas œuvre, ou ce qui se traduit comme « absence d'œuvre », ce sont des pratiques dont les effets, non reconnus comme tels, ne s'insèrent pas dans le jeu des relations pratiques en position d'hégémonie à une époque donnée. Dans une optique hégélienne, poser une telle scission, c'est en rester au point de vue abstrait de l'entendement séparateur, qui reste comme fasciné par sa rencontre avec l'obstacle, sans voir que cette rencontre est déjà en elle-même une promesse de conciliation, où en passant l'un dans l'autre, chaque opposé engendrera un nouveau contenu qui explicitera l'inconsistance ontologique de l'opposition que l'on prenait au sérieux au départ. Chez Foucault en revanche, la facticité de l'opposition comme telle n'est pas effacée ni réintériorisée : elle demeure dialectiquement inconvertible. Il nous faudra du même coup assumer le fait que les pratiques sont toujours déjà prises dans des jeux d'opposition non totalisables ni dépassables dans une trame processuelle qui attesteraient de leur inessentialité.

En dépit de ce rejet du processus dialectique comme plan supérieur d'explicitation, c'est pourtant bien la production, ou l'horizon poiétique, qui constitue chez Foucault, de bout en bout, le schème d'intelligibilité de la pratique. Le schème de la production est explicitement formulé dans la thèse générale selon laquelle le pouvoir produit plutôt qu'il ne réprime :

> Il faut cesser de toujours décrire les effets de pouvoir en termes négatifs : il « exclut », il « réprime », il « refoule », il « censure », il « abstrait », il « masque », il « cache ». En fait le pouvoir produit ; il produit du réel ; il produit des domaines d'objets et des rituels de vérité. L'individu et la connaissance qu'on peut en prendre relèvent de cette production.[40]

Non pas que les opérations négatives (principalement juridiques et idéologiques) n'aient aucune incidence concrète sur les individus ; elles sont simplement inadéquates en tant que schèmes d'intelligibilité des pratiques, que Foucault n'envisage que du point de vue de leurs effets « opérés ». Du coup, il faudra réenvisager l'efficience d'instances négatives (comme la loi qui réprime ou l'idéologie qui masque) sous l'orbe de ce que les pratiques produisent comme types d'effets concrets : aussi bien des manières de faire cohérentes et

[40] M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison,* Paris, Gallimard, 1975, p. 227

individualisées que des découpages du réel en « domaines d'objets ». On retrouvera ce schème de la production dans les recherches finales sur la subjectivation, en particulier dans *L'herméneutique du sujet,* où Foucault reprend un « mot très intéressant » à Plutarque et à Denys d'Halicarnasse, celui d'*ethopoiesis*[41], dont il fait un programme de recherche à part entière : il s'agit alors d'expliciter *sous l'orbe de la production* des pratiques de soi anciennes qui se pensaient plutôt traditionnellement sous l'orbe de la praxis intransitive. On assiste alors à un décentrement à l'égard de l'opérateur philosophique classique de praxis (et de la manière dont il fonctionnait chez les Grecs) au nom d'une analytique plus large des techniques « ethopoiétiques » de soi.

En prenant pour fil conducteur le texte de Macherey sur l'opération, cette première cartographie nous a permis de mieux cerner notre problème : l'intelligibilité non pas de l'action comme telle, mais de la pratique en tant que production. Qu'est-ce-à-dire ? Que l'action n'est intelligible que du point de vue de ses produits, de ses effets objectifs, et qu'en elle-même, en tant que « cheminement auto-modifiant du sujet »[42], elle n'est pas vraiment l'action, de sorte que même le sujet de l'action soit à comprendre comme un effet produit par l'action elle-même ; qu'il soit en somme traité comme un objet, comme les autres objets, et non pas comme un ordre de réalité à part soustrait à l'ordre des effets produits, *tanquam imperium in imperio,* pour reprendre la formule spinoziste qu'affectionne Macherey. Cette démarche privilégie la pratique à l'action en tant que telle, ainsi que le souligne Jean-Michel Salanskis à la fin de son ouvrage *Modèles et pensées de l'action.* Salanskis justifie a contrario sa propre approche[43] par rapport à celle de Macherey : une approche selon laquelle l'issue matérielle de l'action, bien que nécessaire, n'est pas un critère déterminant pour son intelligibilité : « Toute individuation de l'action comme telle se joue dans la structure […] de l'impulsion résultative en laquelle un suppôt s'implique et se rassemble »[44]. Le concept d'impulsion résultative dénote une continuité entre résultat, impulsion et suppôt de l'action. L'accent est ainsi mis sur le sujet de l'action – terme dont l'étymologie (*hypo-keimenon, subjectum/sup-positum*) nous renvoie bien à l'idée de suppôt. Salanskis voit dans la perspective de Macherey l'indice d'une tendance de la pensée contemporaine à une forme d'« actionnisme » (il faudrait plutôt dire : de « praticisme ») hérité de Hegel et de Marx, selon

[41] M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982,* Seuil/Gallimard, 2001, p. 227

[42] Jean-Michel Salanskis, *Modèles et pensées de l'action,* L'Harmattan, 2000, p. 223

[43] Une approche qui emprunte autant aux traditions « analytique » (Davidson, Kenny, von Wright) que « continentales » (Husserl, Merleau-Ponty, Ricœur).

[44] J.-M. Salanskis, *Modèles et pensées de l'action,* op. cit., p. 224

laquelle « la pratique médiatise en quelque sorte la fluence du devenir pour nous. De sorte que, reconduire toutes choses de ce monde à la pratique, c'est les renvoyer à leur support matériel, à la seule *hylè* dont elles se tissent »[45].

Il est clair que c'est cette perspective de la pratique plutôt que celle de l'action qui sera à l'horizon de cette recherche, en tant qu'elle semble être un problème commun à Sartre et à Foucault[46]. La question du sujet-suppôt de l'action, impliqué et rassemblé dans son impulsion résultative, ne sera pas cependant absente de notre propos, mais *loin d'en faire le dernier mot, nous ne la considérerons que comme un moment de l'intelligibilité de la pratique* : ainsi, chez Foucault le *moment d'épreuve du soi*, de l'institution d'un rapport à soi qu'implique toute conduite dans son rapport à des codes ; ou chez Sartre, le *moment du projet intentionnel*, appelant une compréhension située. Pour décisives qu'elles soient, ces deux modalités épistémiques de l'épreuve et du projet n'épuisent pas l'intelligibilité de la *pratique objective*, comme « ensemble pratique » enveloppant l'agent et ses déterminations.

Nous allons examiner dans quelle mesure le schème de la production peut nous fournir l'intelligibilité de cette pratique objective. Ce faisant, il nous faut poursuivre le travail de cartographie en nous demandant, outre la référence hégélienne mise en avant par Macherey, de quels autres opérateurs philosophiques la conception de la pratique comme production est redevable. Comme nous l'avons indiqué en introduction, c'est vers Marx que nous allons nous tourner. Si la référence à Marx s'impose tout naturellement en ce qui concerne Sartre, elle n'en est pas moins décisive également pour saisir l'approche foucaldienne de la pratique.

2. Les concepts de la pratique après Marx

L'enjeu ici n'est pas de proposer une lecture interne de l'idée de pratique au sein de l'œuvre de Marx, mais plutôt de dégager la manière dont certains énoncés célèbres de Marx ont pu fonctionner après Marx comme opérateurs philosophiques, en configurant un régime de discours dont participe non seulement le marxisme compris dans ses différentes tendances, mais également des discours extérieurs au marxisme proprement dit. Il ne s'agit pas, donc, de

[45] J.-M. Salanskis, *Modèles et pensées de l'action,* op. cit., p. 228

[46] L'idée de praxis chez Sartre implique, à partir de la *Critique de la raison dialectique* jusqu'à *L'idiot de la famille,* tout un infléchissement d'une problématique de l'action – dont on peut se demander si elle répond ou non aux critères, avancés ici par Salanskis, du suppôt impliqué-rassemblé dans une impulsion résultative – à une problématique de la pratique, conçue comme « totalisation en cours » ou, pour le dire dans les termes de Salanskis à propos de Macherey, comme médiation de « la fluence du devenir pour nous ».

proposer une énumération exhaustive des opérateurs philosophiques qu'on peut trouver chez Marx, mais simplement d'en pointer quelques uns que nous verrons ressurgir ensuite au cours de notre enquête comme points de litige autour desquels s'est posé le problème de la pratique dans les années 1960. On peut relever l'énoncé de *L'Idéologie allemande* selon lequel les hommes produisent leurs moyens d'existence et, partant, « produisent indirectement leur vie matérielle elle-même »[47] ; également, le début du *18 Brumaire de Louis Bonaparte* : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas de toutes pièces, dans des circonstances qu'ils auraient eux-mêmes choisies, mais dans des circonstances qu'ils trouvent immédiatement préétablies, données et héritées »[48] ; ou encore, les *Thèses sur Feuerbach,* en particulier les célèbres *Huitième* et *Onzième Thèses* : « Toute la vie sociale est essentiellement *pratique*. Tous les mystères qui incitent la théorie au mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la praxis humaine et dans la compréhension de cette praxis » / « Les philosophes ont seulement interprété le monde de diverses manières, ce qui compte c'est de le transformer »[49]. Penchons-nous d'abord sur ces *deux Thèses* : on notera qu'indépendamment de la place qu'elles occupent dans l'ensemble des onze *Thèses,* et plus généralement dans la pensée de Marx, elles ont accrédité l'idée que la pratique n'est pas qu'un objet de recherche extérieur à la philosophie, qui ne serait que matière à « interprétation ». La pratique concerne de près la philosophie, sommée, dès lors qu'elle postule un « primat de la pratique », de s'envisager elle-même comme une pratique. La philosophie comme pratique ne peut trouver le lieu de sa propre réalisation qu'à l'extérieur d'elle-même, dans un processus réel de transformation et d'abolition de l'état du monde existant qu'elle doit rejoindre ; précisément parce que c'est *là*, dans la transformation effective du monde, que la pratique se manifeste de la manière la plus aigüe, rendant vaines toutes les postures de survol et d'interprétation du monde.

Plus largement tous ces opérateurs marxistes posent une idée forte de la pratique, qui passe par un renouvellement de l'idée classique de praxis comprise désormais comme milieu originellement social de l'action réciproque, ou comme ensemble des relations pratiques entre les individus[50]. La pratique avec et après Marx se voit alors créditée : (i) tantôt d'un potentiel d'*émancipation,* dans le sens d'une revendication d'autonomie ou d'autodétermination ; (ii)

---

[47] Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* (1845-46), repris in K. Marx, *Philosophie,* Folio, p. 306.

[48] K. Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852), GF, 2007, p. 50. Cet opérateur est au principe des deux tomes de la *Critique de la raison dialectique,* qui en sont une proposition d'explicitation.

[49] K. Marx, *Thèses sur Feuerbach,* VIII et XI, in P. Macherey, *Marx 1845 : les « thèses » sur Feuerbach (traduction et commentaire),* éd. Amsterdam, 2008.

[50] Pour une mise au point sur la question, *cf*. Etienne Balibar, Sandra Laugier, article « Praxis », *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles,* B. Cassin dir., Seuil, 2004, p. 995.

tantôt d'un potentiel de *transformation,* impliquant de manière corrélative une analyse des *conditions* structurelles et conjoncturelles où s'exerce la transformation proprement dite. Étienne Balibar montre dans *La crainte des masses* que notre manière de penser la pratique politique après Marx est surdéterminée par ces deux concepts d'émancipation et de transformation, du reste nullement exclusifs l'un de l'autre[51]. Ce sont deux opérateurs philosophiques qui fonctionnent en même temps comme opérateurs politiques. Ainsi, le concept d'émancipation est de façon paradigmatique celui d'une pratique politique à venir, ou ce qu'on pourrait appeler une *politique du par-delà* – dont, par exemple, témoignent aujourd'hui les travaux de Jacques Rancière cherchant à penser un inconditionné en l'espèce d'une « part des sans-part » par-delà les partages matériels et identitaires institués dans l'ordre social. Le concept de transformation dénote quant à lui ce que Balibar appelle une « politique de l'en-deçà »[52], c'est-à-dire l'idée d'une politique intelligible sous conditions, ou encore l'idée d'une foncière « hétéronomie de la politique ». Le concept d'émancipation n'exclut pas un certain idéalisme – celui de l'énonciation d'un universel (l'égalité par exemple, ou ce que Balibar appelle la « proposition de l'égaliberté ») par une opération soustractive du « tout ou rien » –, tandis que le concept de transformation a une assise clairement matérialiste. Si l'on se réfère à la première cartographie que nous avons proposée à partir de Macherey, on peut situer le concept d'émancipation plutôt du côté de la praxis au sens classique, dont il reprend le motif de l'intransitivité en le reformulant sur de toutes autres bases (en le dégageant, notamment, de toute « vocation théorique »). Le concept de transformation a quant à lui plutôt à voir avec la production. Ces deux opérateurs n'en ont pas moins en commun, nonobstant tout ce qui les oppose, de faire jouer à la pratique le rôle d'une *pierre de touche* dans notre rapport au réel.

Dans cette cartographie post-marxiste, Balibar suggère que Foucault s'inscrit plutôt du côté du paradigme matérialiste de la transformation (et partant, nous allons y venir, de la production)[53], non sans faire subir une torsion à ce matérialisme : une torsion qui consiste à réduire le plus possible la distance pratique entre les conditions et la transformation, « tissées de la même matière ». Cette étoffe commune aux conditions et à la transformation n'est autre,

---

[51] Etienne Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx,* Galilée, 1997, p. 19-53. Aux concepts d'émancipation et de transformation, Balibar en adjoint un troisième, post-marxiste : celui de *civilité* (qui fait l'objet d'un de ses ouvrages récents, *Violence et civilité.* Wellek Library Lectures *et autres essais de philosophie politique,* Galilée, 2010).

[52] E. Balibar, *La crainte des masses,* op. cit., p. 26

[53] Cette thèse peut bien entendu être discutée : on pourrait situer Foucault plutôt du côté d'une politique de l'autonomie et de l'émancipation, en invoquant par exemple ses divers commentaires de l'opuscule de Kant, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les « Lumières »?,* ou encore en arguant de l'influence qu'a pu avoir Foucault sur certains penseurs de l'émancipation, comme Rancière par exemple, reprenant le concept de subjectivation.

pour Balibar, que l'instance matérielle des corps. Le corps renvoie chez Foucault à la fois aux « surfaces et volumes à travailler »[54] sur lesquelles s'exercent les technologies de pouvoir, et à la « substance éthique », part matérielle sur laquelle s'exercent les techniques de soi[55]. C'est dans la définition du pouvoir comme « action sur des actions » que propose Foucault dans l'article « Le sujet et le pouvoir » de 1982 que Balibar repère ce télescopage du côté du corps entre conditions et transformation. Il s'agit pour Foucault d'étudier des complexes d'actions à la fois conditionnées et conditionnantes, mutuellement transformées et transformatrices, comme des sortes de relations « transindividuelles » passant entre des corps matériels singuliers. Les pratiques sont des actions sur des actions passant à travers des corps qu'elles produisent et transforment par là-même. Le corps n'est pas une médiation extérieure aux relations pratiques, *il en est tout à la fois et directement le support et l'effet*. L'intelligibilité des pratiques réside dans cette co-implication immédiate entre les corps et les actions qui les produisent, sans que l'on soit en mesure d'isoler les termes les uns des autres pour les reverser dans un procès de médiations. Le sens du matérialisme foucaldien réside ainsi dans cette remontée du côté des corps comme ultime point d'ancrage des pratiques.

Nul besoin dans cette affaire, précise Balibar, de faire appel à « l'idée d'une dialectique de "médiations" au moyen de laquelle penser, en suivant le fil conducteur du temps historique, la jonction des conditions et sa pratique transformatrice, avec ses rendez-vous "critiques" entre conditions objectives et subjectives », étant entendu que « le conflit historique est toujours déjà inhérent aux relations de pouvoir »[56]. En effet, Foucault refuse que l'histoire, comme plan d'explicitation des pratiques, puisse s'auto-expliciter comme processus global. Ce refus apparaît d'autant mieux dans le rapport critique qu'il entretient à l'égard du marxisme que, cette fois, ce n'est plus tant le processus comme discours spéculatif d'explicitation qui est rejeté que le processus en tant qu'instance matérielle de *totalisation* reliant *dialectiquement* les pratiques transformatrices et leurs conditions d'effectuation. Balibar a raison de souligner que c'est l'intelligibilité à donner au conflit historique qui permet de comprendre en quoi consiste l'écart foucaldien à l'égard du concept marxiste de transformation. Est-ce à dire qu'il faille remonter aux luttes sociales pour retrouver l'intelligibilité des pratiques ? Cette thèse peut aisément se comprendre à l'aune du concept marxiste de transformation, où ce n'est que de façon médiate, dans un devenir historique contradictoire, que la lutte peut constituer la pierre de touche effective du réel. Elle devient en revanche problématique dès lors qu'on coupe court

[54] M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-74,* Paris, Seuil/Gallimard, 2003, p. 4

[55] M. Foucault, *L'usage des plaisirs,* Paris, Gallimard, 1984, p. 37-38.

[56] E. Balibar, *La crainte des masses,* op. cit., p. 34

à toute médiation. En quel sens les luttes peuvent-elles être *immédiatement* révélatrices de l'intelligibilité des pratiques ?

Sur cette question, Foucault donne des indications éclairantes dans « Le sujet et le pouvoir » : il suggère que le point de départ de ses analyses sur le pouvoir est à chercher dans des luttes spécifiques, qui ont plusieurs caractéristiques communes, dont précisément celle d'être « immédiates ». Deux arguments viennent étayer cette idée.

1/ Ces luttes sont le fait d'individus qui critiquent ce qui est « le plus proche d'eux », c'est-à-dire les instances de pouvoir qui, immédiatement, « exercent leur action sur les individus »[57] ; ces luttes immédiates font subir aux conduites *incorporées* (du fait que le court-circuit entre conditions et transformations s'opère matériellement au niveau des corps) un retournement qui leur ôte leur familiarité et leur semblant de naturalité. Ce n'est pas la figure d'un « ennemi numéro un » qui est visée dans ce type de luttes, mais bien celle d'un « ennemi immédiat » qui, au sein d'une relation pratique, peut être incarné par n'importe qui, dès lors qu'il exerce sur moi une ascendance pratique (une action sur mon action).

2/ Ces luttes sont immédiates également dans la manière dont elles réfléchissent le problème qui les motive : non pas en fonction de l'avenir, induisant un processus en cours porteur d'espérances de *libération* ou de *révolution* – ce qui serait encore une façon de viser le conflit comme un objet transcendant à la pratique elle-même – mais en fonction du présent, et de la seule actualité de la situation pratique. À l'aune de « l'échelle théorique » du processus (que Foucault impute à l'attitude théorique de l'historien dès lors qu'il reste focalisé sur la temporalisation révolutionnaire), ces luttes paraissent anarchiques ; précisément anarchiques par défaut (de plan, d'organisation, d'objectif..). Loin de se régler sur des principes ou sur des grandes causes qu'elles projetteraient au-delà d'elles-mêmes, elles ne visent – c'est une autre de leurs caractéristiques que Foucault isole – que « les effets de pouvoir en tant que tels »[58]. Les luttes ne poursuivent pas d'autre fin que de contrer des effets du pouvoir sur les corps. L'exemple de la médecine que prend Foucault est significatif à cet égard : « le reproche qu'on fait à la profession médicale n'est pas d'abord d'être une entreprise à but lucratif, mais d'exercer sans contrôle un pouvoir sur les corps, la santé des individus, leur vie et leur mort »[59].

Sans entrer ici dans le détail de tout ce qu'implique ce matérialisme des corps et des luttes, il importe de dissiper dès à présent une certaine équivoque à son sujet : la tentation de

[57] M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 1045.
[58] M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 1045.
[59] M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 1045.

trouver chez Foucault une ontologie de la pratique, non assumée comme telle, qui aurait son point d'ancrage dans la vie. De passer subrepticement, donc, du corps à la vie. C'est la thèse selon laquelle les pratiques seraient constamment débordées par une puissance d'affirmation et de déprise enracinée dans des formes incompressibles de subjectivité. Le sort parfois fait au concept de biopolitique est instructif à cet égard. On connaît ces mots célèbres de *La volonté de savoir* : à compter de l'ère libérale, l'homme moderne n'est plus cet « animal vivant et de plus capable d'une existence politique », comme le voulait la tradition aristotélicienne, mais cet « animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question »[60].

Du *bouclage aristotélicien de la vie et de la praxis*, où l'activité de l'animal politique fait fond sur l'excellence vitale caractérisée par la « finalité non délibérative d'un logos naturel »[61], nous sommes passés à un *découplage de la vie et de la pratique,* dont rend compte le concept de biopolitique comme *vie produite*. Ce n'est plus la politique comme technique qui prolonge et/ou imite la vie, mais bien plutôt la vie qui se trouve inféodée aux technologies qui la produisent. La radicalité de cette position constructiviste semble appeler en creux un « irréductible vis-à-vis », renvoyant précisément à la vie comme minimum incompressible : à la vie produite ferait pendant la vie productive. Comme si on en appelait à la certitude sensible de la vie, sorte d'immédiateté non développée, pour faire entorse à toute mise en médiation de la vie par le biopouvoir. De façon indécidable, la vie serait à la fois en amont et en aval de la production, et regagnerait du coup une dimension sinon de naturalité, du moins d'*intransitivité*, qui étrangement, l'apparenterait au modèle classique de la praxis.

C'est Gilles Deleuze qui le premier parmi les lecteurs de Foucault, a formulé clairement cette demande d'une ontologie de la production, à laquelle il a répondu par l'hypothèse d'un vitalisme foucaldien : « La vie devient résistance au pouvoir quand le pouvoir s'en prend à la vie »[62]. D'abord forgé comme un outil généalogique d'élucidation de certaines pratiques historiquement circonscrites de normalisation de la vie, le concept de biopolitique semble outrepasser sa fonction généalogico-descriptive en révélant également en creux ce qui résiste à ces pratiques, littéralement ce qui « ne passe pas » dans la normalisation et dans l'histoire. Dit autrement, le concept de biopolitique serait *aussi* le concept d'un

---

[60] M. Foucault, *La volonté de savoir,* Paris Gallimard, 1976, p. 188

[61] Je reprends l'expression de Georges Canguilhem à propos d'Aristote dans « Le concept et la vie », *Études d'histoire et de philosophie des sciences,* Paris, Vrin, 1968, p. 337

[62] Gilles Deleuze, *Foucault,* Minuit, 1986, p. 98. Dans ce sillage deleuzien, mais sans que soit reprise l'hypothèse vitaliste, on lira l'analyse que propose Judith Revel de la notion de technique chez Foucault (par confrontation avec Heidegger) dans un article intitulé « Michel Foucault : repenser la technique » (*Tracés,* 16, 2009/1, p. 147-148): selon Revel, l'idée d'accumulation assortie à la conception moderne de la technique n'est pas (du moins pas seulement) chez Foucault l'indice négatif d'un arraisonnement, mais aussi la *forme même*, positive et « propositive », de l'ontologie de nous-mêmes, comprise comme ontologie d'une créativité de l'agir.

décrochage, d'un clivage au sein de la pratique elle-même entre ce qui relève de l'assujettissement, de l'obéissance, et ce qui relève de la résistance, entre ce que l'histoire a fait et ce qui défait l'histoire. La production apparaît alors comme un *levier critique* au sein des techniques de pouvoir sur la vie. En ce sens, il peut être tentant de faire du concept de biopolitique l'analyseur des pratiques en général[63], qu'il semble reconduire à leurs conditions ultimes de possibilité, au point d'intersection où elles se font et se défont. Cette approche a le mérite de déjouer le piège du fonctionnalisme des technologies omni-englobantes, souvent reproché à Foucault[64] (quoique de moins en moins). Elle n'en a pas moins un lourd prix à payer : celui d'une ontologie sous-jacente aux pratiques (et partant, au schème de la production qui les anime), dont l'intelligibilité même reste éminemment problématique, du fait même qu'on n'en trouve guère de trace explicite chez Foucault lui-même.

Dans son essai sur « Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme », Balibar montre que cette équivoque tient d'abord à un problème commun à Foucault et à Marx : celui d'un « matérialisme historique » compris comme passage d'une philosophie *de* l'histoire à une philosophie *dans* l'histoire. Un enjeu commun, qui n'en implique pas moins un écart considérable entre Foucault et Marx quant à ce qu'il faut entendre par « matérialité » et par « historicité ». Ainsi, chez Foucault, nous avons affaire à une « *matérialité* non pas du "rapport social" mais des dispositifs et des pratiques de pouvoir » ; et à une « *historicité* non pas de la contradiction (qu'elle soit conçue comme totalisation des luttes ou intériorisation de leur nécessité) mais de l'*événement* – résultante improbable de stratégies d'assujettissement et de résistances multiples et partiellement incontrôlables »[65]. Chez Marx, il s'agit de veiller à ce qu'avec le modèle dialectique de la totalisation et de l'intériorisation des contradictions, on ne glisse pas subrepticement « de la matérialité des rapports sociaux à l'idéalité de la dialectique », ou encore à ce que, croyant réaliser pratiquement la philosophie dans l'histoire, on ne l'achève en fait en une nouvelle philosophie de l'histoire. Pour Foucault désormais, l'enjeu du matérialisme consiste à « s'interdire de passer de la matérialité des corps à l'idéalité de la vie »[66]. En plaçant l'intelligibilité de l'histoire dans l'externalisation radicale de son « sens », sens éclaté dans des « événements » résultant de multiples relations de pouvoir non totalisables, Foucault récuse toute téléologie de l'histoire. Mais ce matérialisme, pour Balibar,

---

[63] Nonobstant les usages explicitement non foucaldiens que certains font du concept de biopolitique : ainsi, G. Agamben ou Michael Hardt et Antonio Negri. Pour une mise au point sur la question, *cf.* Frédéric Keck, « Les usages du biopolitique », *L'Homme* n°187-188*,* Juillet-décembre 2008

[64] Ainsi par exemple, Marshall Sahlins, *Waiting for Foucault Still,* Chicago, Prickely Paradigm Press, 2004, p. 63-70.

[65] E. Balibar, *La crainte des masses,* op. cit., p. 302. Italiques de l'auteur.

[66] E. Balibar, *La crainte des masses,* op. cit., p. 302

n'en flirte pas moins avec un certain vitalisme de la vie résistante, échappant à l'histoire. L'eschatologisme et le vitalisme sont alors comme les deux « points d'hérésie » respectifs du marxisme et du foucaldisme, ou encore leurs pentes naturelles respectives (au sens de Kant), à quoi il convient d'opposer l'attitude nominaliste, comprise comme « *le supplément de matérialisme* qui est nécessaire pour interdire à une matérialité – économique, politique ou discursive – tout retour vers la métaphysique »[67]. Non pas que le nominalisme suffise à éradiquer totalement cette pente naturelle du matérialisme vers une métaphysique de la matière (du type dialectique de la nature, comme chez Engels) ou de la vie (du type ontologie vitaliste) ; mais il permet au moins de nous ramener à l'histoire, *dans l'histoire*, afin de circonscrire un plan de lisibilité pertinent pour ressaisir les pratiques dans leur spécificité propre – à rebours de toute ontologie fondamentale dont on pourrait déduire les pratiques. Pour Foucault comme pour Marx, *le nominalisme est une sorte de garde-fou du matérialisme historique* : un garde-fou qui assure le matérialisme de fonctionner comme opérateur critique, de garder en somme sa tâche de critique à l'égard de l'idéalisme, sans être tenté de se poser en principe de substitution à l'égard de ce dernier. Foucault précise ainsi dans un entretien inédit de 1977 pour le quotidien *Rouge* de la LCR que son ontologie rigoureusement historique vise à contrer « une sorte de lyrisme implicite du naturalisme », c'est-à-dire un usage de l'histoire (qu'il impute au freudo-marxisme notamment) conçu comme retour à une vie originaire, qu'il s'agirait de « déceler et desceller ». A quoi il faut opposer que « derrière l'histoire, il y a toujours l'histoire »[68].

Pour autant, dans certains textes de Foucault, en particulier dans la préface de 1961 à l'*Histoire de la folie,* ce singulier historicisme semble être contredit par une demande ontologique qui semble ne pouvoir trouver satisfaction que dans les termes d'une négativité inassimilable, ou de ce que Mathieu Potte-Bonneville appelle un « reste : à la fois un « reliquat qui demeure par-delà une transformation de l'histoire », et un « résidu qui procède d'une telle transformation, sans pour autant s'y intégrer »[69]. Pour séduisante qu'elle soit, cette invocation d'un reste en amont des pratiques a l'inconvénient de passer outre leur normativité *intrinsèque*, et de se priver du même coup de *l'intelligibilité immanente au matériau historique* que la méthode généalogique permet pourtant d'établir. Cela étant, qu'on l'invoque

[67] E. Balibar, *La crainte des masses,* op. cit., p. 303

[68] M. Foucault, « Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien *Rouge* » (juillet 1977), mis en ligne sur le blog *Question Marx* par les soins de C. Laval en juin 2011, http://questionmarx.typepad.fr/files/entretien-avec-michel-foucault-1.pdf

[69] Matthieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire,* Paris, PUF, 2004, p. 114

pour en faire l'apologie ou pour en faire grief à Foucault[70], cette équivoque ontologique d'un reste entre « reliquat » et « résidu » est battue en brèche par le type même de méthode que Foucault met en œuvre dès 1961, dès *L'Histoire de la* folie.

On se proposera ici de lire chez Foucault la proposition d'une intelligibilité sans reste des pratiques, décelable à même le matériau historique (l'archive) qui permet de les circonscrire, et ce de manière pleinement univoque, sur le seul plan des *situations* où elles se sont nouées. Ce qui implique de prendre très au sérieux la généalogie comme méthode d'investigation du réel : par l'orientation constructiviste qui la caractérise, la généalogie saisit des pratiques se faisant, s'auto-explicitant historiquement comme pratiques, et constituant par là-même l'épaisseur cohérente d'une expérience. Nul besoin en ce sens de faire appel à un « reliquat » ontologique en amont des pratiques. Si « reste » il y a, il ne sera tout au plus qu'un « résidu » décelable dans l'aval de la productivité pratique comme frange singulière (et résiduelle à ce titre) de l'expérience ; précisément comme un *aspect* de l'expérience pratique sur lequel la règle investie dans la pratique qu'on cherche à circonscrire n'a pas ou n'a plus prise. De deux choses l'une alors. Le défaut d'intelligibilité n'est jamais une fatalité pour le généalogiste : il implique soit que la règle n'existe pas encore, et qu'il faille l'inventer ; soit que la règle ne soit plus contextuellement pertinente, et qu'il faille la réviser ou la transgresser.

On a pu sur ce point rapprocher la démarche de Foucault de celle de Wittgenstein qui, comme le montre justement Luca Paltrinieri[71], a en commun avec Foucault l'idée d'une normativité contextuelle et intrinsèque des pratiques ou formes de vie, qui se dérobent à toute tentative de fondation ou de subordination à une instance plus originaire. Mais il y là également un ethos intellectuel que Foucault hérite de Marx, et qui le rapproche d'autres courants philosophiques qui ont en commun une *approche déflationniste* de la philosophie.

Dans le but d'« expliciter les *enjeux* d'un certain type de *pratique de la philosophie* », Emmanuel Renault a proposé quelques pistes de confrontation et de croisement entre la conception déflationniste de Marx – celle de la « transformation », du devenir-monde de la philosophie – avec d'autres orientations déflationnistes : nommément, la conception thérapeutique de Wittgenstein, la théorie critique de l'Ecole de Francfort, le motif de la « reconstruction de la philosophie » chez Dewey[72]. Si Renault ne mentionne pas Foucault, il

[70] À l'instar de Pierre-Henri Castel, « La psychiatrie peut-elle déterminer une norme objective de la folie ? », *Incidence, 5. Foucault et la psychanalyse*, éd. du Félin, 2009, p. 188 : « il faut abandonner la "topologie" du Dehors, ses prestiges et ses mythes, et revenir à l'élucidation immanente, norme par norme, règle par règle, de ce que livrent les données historiques ».

[71] Luca Paltrinieri, « Pratique et langage chez Wittgenstein et Foucault », *Foucault, Wittgenstein : de possibles rencontres,* F. Gros et A. Davidson dir., Paris, Kimé, 2011, p. 41-77

[72] Emmanuel Renault, « Marx et sa conception déflationniste de la philosophie » , *Actuel Marx, n° 46. Partis/mouvements,* Paris, PUF, 2009, p. 146.

n'en demeure pas moins qu'il peut aisément être ajouté à cette liste. De fait, nous aurons à examiner *s'il n'y a pas nécessairement dans toute proposition d'une mise en intelligibilité de la pratique, sinon une orientation, du moins un moment déflationniste à l'égard des objets de la philosophie* (ou plus largement, à l'égard de ce que Bourdieu appelle la « grande Théorie »). Question qui déborde, donc, la position de Foucault sur ce point.

Notons pour l'heure que le réinvestissement que Foucault fait du concept marxien de production est significatif du sens que prend pour lui l'exigence de donner au matérialisme son supplément nominaliste et déflationniste, et ce d'abord contre un certain nombre de lectures ou d'usages de Marx. Ainsi, dans un entretien paru dans *Il Contributo* en 1980, Foucault s'interroge sur un énoncé de Marx qu'il fait fonctionner comme un contre-opérateur philosophique, en en proposant un autre usage que celui qu'en fait habituellement l'Ecole de Francfort :

> Nous tournons là autour d'une phrase de Marx : l'homme produit l'homme. Comment l'entendre ? Pour moi, ce qui doit être produit, ce n'est pas l'homme tel que l'aurait dessiné la nature, ou tel que son essence le prescrit ; nous avons à produire quelque chose qui n'existe pas encore et dont nous ne pouvons savoir ce qu'il sera. Quant au mot « produire », je ne suis pas d'accord avec ceux qui entendraient que cette production de l'homme par l'homme se fait comme la production de la valeur, la production de la richesse ou d'un objet d'usage économique ; c'est tout aussi bien la destruction de ce que nous sommes et la création d'une chose totalement autre, d'une totale innovation.[73]

On notera que Foucault tire ici clairement l'opérateur marxien de la production du côté de l'invention, comme s'il s'agissait de puiser chez Marx l'idée d'une approche non anthropologique de l'homme, entièrement tournée du côté de la pratique. L'homme « n'est » rien d'autre que sa propre invention, son propre produit. Comme le souligne Guillaume le Blanc, en mettant l'accent sur l'invention (comprise dans sa double dimension individuelle et collective, éthique et politique), Foucault s'inscrit dans « le canevas théorique majeur d'un foyer de la philosophie française »[74]. Foucault n'a eu de cesse de chercher à affranchir la

[73] M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » (entretien avec D. Trombadori, Paris, fin 1978), *Dits et écrits, t. II,* op. cit., n° 281, p. 893-894

[74] Guillaume le Blanc, « L'invention de l'homme moderne. Une lecture de Michel Foucault », *Philosophie, n° 109. Philosophie(s) française(s),* numéro coordonné par C. Riquier, Minuit, 2011, p. 60. Bien entendu, la place de Sartre, que G. le Blanc fait figurer dans ce canevas aux côtés de Foucault et d'autres (Canguilhem, Derrida, Merleau-Ponty, De Certeau) nous intéressera particulièrement ; on se contentera de noter pour l'instant que « l'invention pratique » est chez Sartre un concept à part entière, qu'on trouve notamment dans la *Critique,* à propos du serment, et dans le Manuscrit Cornell, « Morale et histoire ».

figure de l'homme des carcans anthropologiques dans lesquels les sciences humaines et les anthropologies philosophiques de tout poil ont cherché à l'enfermer, ce qui signifie, dans le parcours qui va de l'archéologie à la généalogie, de défaire la figure « emprico-transcendantale » de l'homme en l'ouvrant d'abord à l'être pur du langage, puis à l'ensemble des pratiques qui le produisent.

L'entretien avec Trombadori témoigne de cet infléchissement de l'archéologie de la naissance de l'homme (comme corrélat d'un ensemble de savoirs) vers une généalogie de l'invention de l'homme (comme corrélat d'un ensemble de pratiques). La question de la naissance de l'homme – c'est-à-dire de son émergence comme sujet-objet de savoir à l'aube de l'*épistémè* moderne – a bien souvent été occultée par celle, plus fracassante, de sa mort, annoncée de façon prophétique à la fin des *Mots et les choses*. Or Foucault précise qu'ici, la production de l'homme signifie à la fois « totale innovation » et « destruction de ce que nous sommes ». La faveur faite au thème de l'esthétique de l'existence, thème rabâché et souvent mal compris (à l'instar de celui de la mort de l'homme), a conduit à occulter cette part négative de la « destruction » au profit de celle de la création de soi, comme si l'accent était mis cette fois sur le pôle positif, et non plus sur le pôle négatif – sinon sous une forme quelque peu caricaturale, celle de l'autodestruction comme forme de dandysme fin de siècle ou de sadomasochisme[75]. Or, cette idée d'une inversion des pôles que l'on a pu interpréter naguère comme l'indice d'un « retour au sujet » chez le dernier Foucault tourne le dos à la complexité de la notion de production, qui ne se réduit pas, loin s'en faut, à l'invention d'un nouvel art de vivre. C'est de cette complexité dont témoignent à la fois, comme nous l'avons suggéré avec la première cartographie, le thème de l'ethopoièsis, et la thèse selon laquelle le pouvoir produit des formes de subjectivité plus qu'il ne les réprime.

Revenons alors à l'énoncé de Marx selon lequel « l'homme produit l'homme ». L'horizon de cette autoproduction de l'homme par l'homme, c'est de l'inédit, du « totalement autre ». Afin de saisir cette totale altération au cœur de la production – comme le terme de sa visée propulsive – il faut se défaire de deux types de discours anthropologiques qui se réclament chacun de Marx. D'une part, dans le sillage des *Manuscrits de 1844,* on a un discours naturaliste (voire vitaliste), où le « bon côté » de la production serait exprimé à travers la figure de l'homme générique ayant à reconquérir sa propre essence, dont l'astreinte au travail mort l'aurait dépossédé. D'autre part, dans le sillage des innombrables

[75] C'est l'aspect le plus faible de la lecture (par ailleurs fort intéressante) que fait Richard Shusterman de l'esthétique foucaldienne de l'existence, à laquelle il oppose une approche pragmatiste des arts de vivre et de ce qu'il appelle la « soma-esthétique ». Lire à ce propos le chapitre 1 de son ouvrage *Conscience du corps. Pour une soma-esthétique,* éd. de l'Eclat, 2007, p. 28-72.

interprétations de l'analyse marxienne du « caractère fétiche de la marchandise », on a un discours de la réification mettant l'accent sur le « mauvais côté » de la production, assimilée à une marchandisation de l'homme. Le concept de production semble alors grevé d'une équivoque : la production se voit tantôt idéalisée comme accomplissement de l'homme et de son être générique (ce qui revient à la rabattre sur le modèle de la praxis intransitive), et tantôt diabolisée comme réification de l'homme, ce qui revient à la rabattre au modèle de la poièsis, de la production strictement matérielle. L'équivoque de la production semble ainsi reconduire le clivage aristotélicien entre praxis et poièsis, et partant, le bouclage de la seconde (contre-nature) sous la première, posée comme norme naturelle d'accomplissement de soi.

On pourrait penser qu'en présupposant une résistance vitale en vis-à-vis des biopouvoirs, Foucault reconduit cette équivoque entre accomplissement et réification. À cet égard, le passage suivant de *La volonté de savoir* n'est pas dénué d'ambiguïté :

> Ce qui est revendiqué et sert d'objectif, c'est la vie, entendue comme besoins fondamentaux, essence concrète de l'homme, accomplissement de ses virtualités, plénitude du possible. Peu importe s'il s'agit ou non d'utopie ; on a là un processus très réel de lutte ; la vie comme objet politique a été en quelque sorte prise au mot et retournée contre le système qui essayait de la contrôler. C'est la vie beaucoup plus que le droit qui est devenue alors l'enjeu des luttes politiques, même si celles-ci se formulent à travers des affirmations de droit. Le « droit » à la vie, au corps,à la santé, au bonheur, à la satisfactions des besoins, le « droit » par-delà toutes les oppressions ou « aliénations », à retrouver ce qu'on est et tout ce qu'on peut être, ce « droit » si incompréhensible pour le système juridique classique, a été la réplique politique à toutes ces nouvelles procédures de pouvoir.[76]

Si Foucault donne congé à toute approche de la production comme réification, il semble en revanche reprendre ici l'autre terme de l'équivoque qu'il a par ailleurs rejetée : la production comme anthropogénèse, comme accomplissement de l'essence concrète de l'homme. La production serait alors le levier d'un retournement possible de l'assujettissement en résistance vitale ou en accomplissement de soi par les subjectivités, s'exprimant dans les termes d'un « droit à ». Faut-il y voir une revendication et une apologie hédoniste du « corps et des plaisirs », reconduisant une ontologie cryptonormative de la vie avec laquelle Foucault aurait du mal à en découdre, ainsi que le note Stéphane Haber ?[77] Reprenant, comme le

[76] M. Foucault, *La volonté de savoir,* op. cit., p. 190-191

[77] Stéphane Haber, *Critique de l'antinaturalisme. Foucault, Bulter, Habermas*, Paris, PUF, 2007, p. 54

remarque par ailleurs Franck Fischbach, « un concept typique de la philosophie sociale »[78], Foucault bute ici sur le concept d'*aliénation* – auquel il prend soin, certes, d'accoler de manière nietzschéenne des guillemets. Avec ce terme d'aliénation, il ne s'agit pas tant de désigner une *vie réifiée,* qu'une *vie séparée de ce qu'elle peut,* coupée de ses virtualités productives. Tout se passe donc comme si le biopouvoir contribuait à diminuer la puissance d'agir de la vie sur laquelle il s'exerce, mais ne pouvait, ce faisant, que susciter une contre-finalité à son exercice : celle de la vie elle-même en tant que puissance d'agir incompressible. La question se pose alors du point d'ancrage de cette « vitalité », au point que la vie semble se confondre avec l'activité de production elle-même. Tout se passe donc comme si c'étaient finalement les *Manuscrits de 1844* qui nous donnaient clé en main cette ontologie de la vie productive ou de la nature naturante[79], laissée en creux dans les dispositifs biopolitiques. Pour autant, Foucault ne prend pas cette ontologie au mot ; il ne tranche pas la question de savoir si « l'essence concrète de l'homme » ou la vie comme ensemble de « besoins fondamentaux » est de l'ordre de l'utopie ou de l'idéal. C'est moins l'homme ou la vie comme *objet* que comme *enjeu* qui l'intéresse. Enjeu de luttes, de revendications politiques, qui nous placent sur le terrain de la pratique, ou de ce que Marx appelle (dans un autre contexte, à propos du communisme) le « mouvement réel qui abolit l'état actuel des choses »[80].

Dès lors, la production telle que l'entend Foucault comme « création d'une chose totalement autre » est à la fois moins et plus que ce que l'équivoque des anthropologies marxistes laisse entendre. Elle est moins qu'un accomplissement, parce qu'elle ne présuppose pas une nature ou essence de l'homme dont il faudrait déployer toutes les virtualités selon une dynamique de réalisation téléologique. Et elle est plus qu'une réification, dans la mesure où cette « chose totalement autre » se dérobe à tout format préétabli de la choséité, tel que la forme-marchandise. Les thématiques de l'accomplissement et de la réification ne sont que l'envers l'une de l'autre : elles ont en commun de se donner un homme déjà fait au départ, que ce soit sous la forme accomplie de l'être générique, ou sous la forme dévoyée de l'homme réifié (où, comme dit Marx, le rapport social déterminé des hommes entre eux prend pour eux « la forme phantasmagorique d'un rapport entre choses »[81]). Or dans la manière dont Foucault comprend la production, la figure de l'homme est indécidable a priori sous quelque mode que

[78] Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale,* Paris, La Découverte, 2009, p. 127

[79] *Cf.* Franck Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza,* Paris, PUF, 2006

[80] K. Marx, *L'Idéologie allemande,* op. cit., p. 321

[81] K. Marx, *Le Capital* (1867)*,* Livre I, chap. 1, section 4 (Paris, PUF, 1983), p. 83

ce soit, puisqu'elle est entièrement tributaire de la logique productive elle-même, en tant que production d'une totale altérité.

Dans la suite de l'entretien avec Trombadori – et comme pour nous mettre en garde de ne pas mésinterpréter la dimension négative de la destruction –, Foucault précise que cette manière de revisiter le concept marxien de production permet de clarifier ce qu'il avait cherché à dire « de façon confuse, simplificatrice », à travers le thème de la mort de l'homme :

> Quand je parle de mort de l'homme, je veux mettre un terme à tout ce qui veut fixer une règle de production, un but essentiel à cette production de l'homme par l'homme. Dans *Les mots et les choses*, je me suis trompé en présentant cette mort comme quelque chose qui était en cours à notre époque. J'ai confondu deux aspects. Le premier est un phénomène à petite échelle : la constatation que […] si la promesse des sciences humaines avait été de nous faire découvrir l'homme, elles ne l'avaient certainement pas tenue; mais comme expérience culturelle générale, il s'était plutôt agi de la constitution d'une nouvelle subjectivité à travers une opération de réduction du sujet humain à un objet de connaissance. Le second aspect que j'ai confondu avec le précédent est qu'au cours de leur histoire les hommes n'ont jamais cessé de se construire eux-mêmes, c'est-à-dire de déplacer continuellement leur subjectivité, de se constituer dans une série infinie et multiple de subjectivités différentes et qui […] ne nous placeront jamais face à quelque chose qui serait l'homme.[82]

L'annonce de la mort de l'homme à la toute fin des *Mots et les choses* découle directement de l'analyse faite juste auparavant dans le livre des diverses modalités d'usage du langage et de ses possibilités, qui contribuent à faire imploser les schèmes de pensée constitutifs de l'épistémè moderne : on a d'un côté des « contre-sciences » humaines qui mobilisent le langage en tant qu'instrument d'analyse structurale de l'inconscient (Lacan) et des mythes (Lévi-Strauss) ; on a d'un autre côté la valorisation d'un certain type de littérature comme expérience (Artaud, Roussel, Bataille, Blanchot, etc.). Cette focalisation sur la mort de l'homme comme tendance actuelle de l'épistémè rabat l'un sur l'autre un *temps court* – celui de la « constitution d'une nouvelle subjectivité » comme objet des sciences humaines, que les contre-sciences et la littérature moderne s'emploient à défaire –, et une *longue durée* – celle des multiples déplacements que les hommes ont toujours infligés à leur subjectivité au cours de leur histoire.

[82] M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., n° 281, p. 894

Foucault se sert du motif de la production pour rectifier le problème (qu'on lui a souvent reproché) d'une discontinuité trop tranchée entre les épistémès : que l'homme au sens où nous l'entendons aujourd'hui soit une invention *récente* qu'un certain nombre de discours tend à défaire au sein de l'épistémè moderne n'enlève rien au fait que par ailleurs, en se produisant eux-mêmes en même temps qu'ils font leur histoire et que leur histoire les fait, les hommes n'ont cessé d'inventer et de défaire la figure de l'homme sans jamais la rencontrer de façon définitive. Le point de vue de la pratique comme production permet donc de ressaisir les altérations incessantes de la figure de l'homme d'une manière moins « épistémocentrée » que le point de vue strictement archéologique sur la naissance des sciences humaines. Plutôt que de se focaliser sur « l'homme » comme invention récente bientôt détruite, il convient d'appréhender à plus grande échelle la constitution incessamment déplacée et renouvelée de la subjectivité, dont l'épistémè moderne n'est ici qu'un cas particulier : celle d'une « expérience culturelle générale » où la production du sujet signifie ici « opération de réduction » à un objet de connaissance.

Sans que cela implique aucune allégeance de sa part, Foucault revisite ainsi le concept marxien de production d'une façon originale et tout à fait pertinente en regard de certains textes de Marx lui-même, de *L'Idéologie allemande* en particulier, dont l'un des concepts-clé est celui d'« activité pratique » (*praktische Tätigkeit*). Marx visait par là *la double dimension de la pratique, à la fois conditionnée et conditionnante* ou, pour reprendre les termes de Pierre Dardot et de Christian Laval, la pratique en tant que « production de nouvelles conditions par transformation des conditions qu'elle trouve là devant elle et qu'elle n'a pas elle-même produite ni engendrée »[83]. Foucault insiste sur le fait que loin d'être les auteurs ou les sujets de l'histoire, *les hommes se produisent en faisant leur histoire*, dans la mesure où « c'est leur action qui les produit comme sujets », ainsi que le soulignent Dardot et Laval : « Si la pratique est "production", c'est en un sens très précis, à savoir comme production de nouvelles conditions par transformation des acteurs sous l'effet de leur propre action »[84]. Bien qu'il demeure très elliptique sur tout ce qu'implique cette idée d'une production de l'homme par l'homme, Foucault n'en a pas moins « saisi l'essentiel, à la différence de beaucoup d'autres »[85], puisque loin d'identifier, par exemple, le sujet de la production à une conscience individuelle

[83] Pierre Dardot, Christian Laval, *Marx, prénom : Karl,* Paris, Gallimard, 2012, p. 190. *Cf.* K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande,* op. cit., p. 305 : « Les présuppositions dont nous partons ne sont pas arbitraires ; il s'agit de présuppositions réelles, dont on ne peut s'abstraire qu'en imagination. Il y va d'individus réels, de leurs actions et de leurs conditions d'existence matérielles, soient qu'ils les aient trouvées toutes prêtes, soit qu'ils les aient créées par leur propre activité ».

[84] P. Dardot, C. Laval, *Marx, prénom : Karl,* op. cit., p. 211

[85] P. Dardot, C. Laval, *Marx, prénom : Karl,* op. cit., p. 212

ou à une conscience de classe soutenue et formée par un parti centralisé, il a entièrement exposé ce sujet à la *logique radicalement altérante* du procès de production lui-même, de sorte qu'aucune identité (ni individuelle ni collective) ne puisse lui être assignée au départ, ni à l'arrivée. Sitôt posée, elle sera prise dans une nouvelle dynamique de transformation. Pris dans le procès de production, le sujet pratique est constamment à faire et à refaire, à réinventer, sans qu'aucune figure a priori ne puisse venir orienter le cours du procès. Le suppôt de l'action impliqué-rassemblé dans son impulsion résultative (auquel en appelle Salanskis) n'est pas pré-stabilisé, mais toujours déstabilisé, déplacé par le jeu de la production. Ou, pour le dire dans les termes de Macherey, loin que le sujet préfigure le procès, ce procès est à soi-même son propre sujet.

Résumons-nous. Peut-on considérer que la subjectivation constitue la clé de l'idée de pratique comme production ? C'est ainsi que semble l'entendre Balibar, pour qui le sujet chez Foucault est l'effet d'un quasi-télescopage entre conditions et transformations : un télescopage où c'est l'idée même de procès qui se voit escamotée, avec son cortège de contradictions et de médiations dialectiques. Ce motif d'une *production non processuelle* (comme modèle de la pratique) mesurerait donc un net écart de Foucault à l'égard de Marx. Or, dans la lecture récente qu'ils ont proposée de Marx, Dardot et Laval montrent qu'on trouve chez Marx lui-même l'idée d'un sujet *effet* de sa propre « activité pratique », non figurable en amont du processus. Ils créditent précisément Foucault d'avoir su mettre l'accent sur cette dimension du texte de Marx, pointant du même coup un enjeu commun à Foucault et à Marx. À les suivre, Foucault ne se serait pas débarrassé aussi vite que Balibar le laisse entendre de la notion de procès ou processus, puisque c'est l'idée même de subjectivation qui semble indiquer en creux le déploiement d'un processus temporel, indiquant une distance – si minime soit-elle – entre les conditions et la transformation effective. Reste que Foucault semble faire peu de cas de cet écart. Produire, pour Foucault, signifie dans un même mouvement détruire et innover : comme si, comme l'a bien vu Balibar, les conditions n'étaient posées que pour être aussitôt dynamitées par la transformation, produisant de nouvelles conditions ou présuppositions. Deux questions se posent alors, de façon connexe. 1/ Peut-on faire l'économie d'une logique processuelle dès lors qu'on cherche à penser la pratique sous l'orbe de la production ? N'est-ce pas s'exposer au risque pointé par Balibar d'une ontologie vitaliste non assumée, d'un immédiat non développé débordant l'ancrage historique des pratiques, et reconduisant une autre forme de téléologie ? 2/ Peut-on encore appeler « processus » une production dont la logique ne fonctionne qu'à l'altération ou au « déplacement » des figures de la subjectivité ?

3. La production : métaphore ou concept de la pratique ?

Les deux cartographies précédentes nous ont permis de situer le problème de la pratique chez Foucault du côté d'une généralisation du schème de la production : la pratique serait intégralement intelligible sous ce schème. S'agit-il alors de penser tout ce qui relève de la pratique *par analogie* avec la production ? Cela ne va pas sans risque : l'analogie, ainsi que le montre Deleuze, échoue « à cacher l'équivocité dont elle part, l'éminence à laquelle elle arrive »[86]. De fait, à vouloir penser toutes les pratiques *comme* des productions, on court le risque d'universaliser un type particulier de pratique, projetée comme norme transcendante dont toutes les autres participeraient. Il y a plusieurs façons d'entendre cette généralisation du schème de la production, qu'il nous faut préciser à partir de l'héritage marxiste.

On peut être tenté dans un premier temps de voir dans l'idée de production une *métaphore* de la pratique plutôt que son concept proprement dit. C'est la position défendue par Hans Joas dans *La créativité de l'agir* : la généralisation de la production chez Marx (et dans son sillage) consiste à ramener tout le spectre de la créativité de l'agir humain à un type particulier d'activité comprise, non sans un certain pathos expressiviste, « comme une extériorisation des forces essentielles de l'homme, comme une "pro-duction" par laquelle une réalité nouvelle vient au monde »[87]. On peut alors d'abord, avec Joas, suivre les différentes phases de cette généralisation dans le parcours de Marx, depuis une anthropologie de l'expression et de la réalisation de soi dans les *Manuscrits de 1844* jusqu'à l'analyse de la production de la valeur dans *Le Capital* : du point de vue d'une théorie de la pratique comme *créativité au sens large,* comme celle à laquelle Joas en appelle dans une perspective pragmatiste inspirée de Dewey et de Mead, le prix à payer d'une telle généralisation de la production est celui d'une « localisation fallacieuse du concret » qui conduit à « refuser toute créativité aux autres types concrets d'action » que celui que la métaphore donne à penser. Ainsi, pour le cas qui nous occupe, « celui qui ne s'épanouit pas dans une activité matérielle est forcément aliéné »[88]. Joas récuse cet exclusivisme méthodologique consistant à inféoder la part de créativité à un modèle à part ou privilégié : loin que la créativité soit exclusivement

[86] Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression,* Paris, Minuit, 1969, p. 91

[87] Hans Joas, *La créativité de l'agir* (1992)*,* Paris, Le Cerf, 1999, p. 101. Dans le chapitre II de son ouvrage, Joas analyse, outre la production, deux autres métaphores de la créativité de l'agir : l'expression (chez Herder) et la révolution (chez Marx derechef).

[88] H. Joas, *La créativité de l'agir,* op. cit., p. 126

figurée dans l'activité matérielle de production, c'est fondamentalement toute forme de l'agir humain en général qu'elle concerne[89].

À cet égard, la production n'est qu'un mode particulier (et non privilégié) de la créativité : elle n'est qu'une métaphore de la pratique – c'est-à-dire un particulier auquel on a indûment donné le visage de l'universel. En retraçant ensuite les étapes de la métaphorisation de l'agir comme production après Marx, Joas rappelle à juste titre que cette généralisation du modèle a débouché sur une volonté de renouveler le marxisme sur les bases d'une philosophie de la praxis, impliquant « une relativisation et une différenciation interne du paradigme de la production »[90]. De deux choses l'une alors. (i) Ou bien on fait de cette « différenciation interne du paradigme » l'indice d'une *insuffisance théorique* du concept de production, et on revalorise par contrecoup le concept de praxis, que la production semble positivement appeler en creux : le recours au motif de la praxis viendrait alors satisfaire une demande d'explicitation concernant l'accomplissement de soi émanant des sujets pratiques, demande laissée en suspens par l'application indue et appauvrissante du concept de production à tout ce qui relève du pratique[91]. (ii) Ou bien au contraire on considère que cette différenciation interne au concept marxiste de production est l'indice de son *dévoiement idéologique* du côté d'une philosophie idéaliste et subjectiviste – dont pourrait bien relever, d'ailleurs, le motif cher à Joas de la « créativité ».

Cette deuxième possibilité (que Joas, et pour cause, se garde bien d'envisager) conduit à redonner droit de cité à la production non plus comme simple *métaphore* de la pratique, mais comme *son* concept à part entière. *La production est alors le concept adéquat de la pratique*, qui permet d'un même mouvement de dire ce qu'est la pratique tout en faisant voir en creux ce qu'elle n'est pas (ou ce que le discours idéologique dit, à tort, qu'elle est), à savoir l'activité constituante et téléologique d'un sujet intransitif. Dans le contexte intellectuel qui nous occupe, c'est à Louis Althusser qu'il revient d'avoir tiré toutes les conséquences de cette généralisation du schème de la production contre la « philosophie de la praxis », dont Sartre, au moment de la parution de la *Critique de la raison dialectique,* est considéré comme le représentant le plus éminent en France[92]. Althusser initie un mouvement de déprise à l'égard

[89] Sur le pragmatisme de Joas, *cf.* Jean-Pierre Cometti, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?,* Paris, Folio, 2010, p. 327-336.

[90] H. Joas, *Op. cit.,* p. 109. Joas se réfère au « cercle des lukacsiens de Budapest » (Agnes Heller, György Markus), ainsi qu'à Axel Honneth.

[91] H. Joas précise en ce sens (*Op. cit.,* p. 109) que la philosophie de la praxis désignait alors « moins un retour à la philosophie pratique de l'Antiquité qu'une théorie qui faisait de la métaphorique marxienne de la production l'idéal de toute action réussie, et qui évaluait les sociétés sur un plan normatif, selon que leurs structures pouvaient ou non être considérées comme l'expression de la volonté de leurs membres ».

[92] Je laisse volontairement de côté ici d'autres philosophies de la praxis – ainsi par exemple celle de Cornélius Castoriadis (*L'institution imaginaire de la société,* Seuil, 1975), ou celle d'André Tosel (*Praxis. Vers une*

du praxéocentrisme au sein du marxisme, qui trouve son point d'acmé dans la *Réponse à John Lewis* (1973) ; à travers John Lewis, membre du parti communiste anglais[93], c'est également Sartre qui est visé. Loin de se cantonner au champ du marxisme, le rejet althussérien du praxéocentrisme a eu des effets latéraux ; il a largement contribué à la configuration de l'espace intellectuel dans lequel Foucault a pu réfléchir son propre rapport à la pratique.

***

En posant, comme on l'a vu dans l'entretien avec Trombadori, le problème d'un sujet de la pratique constamment déplacé ou « décentré » en tant qu'*effet* du jeu de la production, Foucault réactive un leitmotiv du structuralisme. Et qu'il le fasse à la faveur d'une lecture incidente de Marx n'a rien d'anodin, car c'est bien à partir d'une relecture de Marx que se sont faites les propositions les plus importantes d'un *structuralisme de la pratique :* ainsi Althusser, mais aussi, à la même époque Lucien Sebag, prolongeant et renouvelant l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss dans *Marxisme et structuralisme,* voire également Bourdieu (nous y reviendrons), à propos duquel précisément Bruno Karsenti a suggéré cette expression de « structuralisme de la pratique »[94]. Toutes ces propositions d'un structuralisme de la pratique ont puisé chez Marx un certain nombre d'opérateurs discursifs afin de contrer le praxéocentrisme sartrien. 1/ Soit en *relativisant* l'instance de la praxis, en montrant qu'elle est inséparable de superstructures mentales à étudier comme telles, comme des systèmes de pensée parfaitement cohérents (c'est la démarche de l'anthropologie structurale[95]), ou qu'elle n'est qu'une dimension de l'intelligibilité des pratiques qu'elle ne saurait épuiser à elle-seule (c'est l'enjeu de la critique bourdieusienne du « subjectivisme » sartrien[96]). 2/ Soit en opposant à la notion de praxis, jugée idéologique, le véritable concept adéquat à la pratique : la production, dont l'intelligibilité est celle d'une structure – c'est la démarche d'Althusser, qui va faire l'objet du chapitre suivant.

Dans les critiques implicites ou explicites qu'il adresse à Sartre, Foucault n'éprouve jamais le besoin de mentionner le concept de praxis pourtant central chez Sartre – la polémique portant plutôt, tantôt sur le statut du savoir et de la totalisation (entre 1966 et 1969

refondation en philosophie marxiste, La Dispute, 1984) –, non parce qu'elles seraient de moindre importance, mais parce qu'elles sont postérieures au moment où Althusser a élaboré ses concepts fondamentaux.

[93] John Lewis consacre un article à charge contre Althusser (« Le cas Althusser ») dans le numéro de la revue *Marxism Today* paru au printemps 1972.

[94] Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes,* Paris, Gallimard, 2013, chap. IX : « Les dilemmes du structuralisme de la pratique ».

[95] *Cf.* Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage,* Plon, 1962, p. 173 (p. 160 dans la rééd. Agora Pocket)

[96] *Cf.* Pierre Bourdieu, *Le sens pratique,* Minuit, 1980, chap. 2, p. 71-86

notamment), tantôt sur la figure de l'intellectuel (dans les années 1970), tantôt sur le motif de l'authenticité (dans les années 1980). A première vue, ce silence sur la praxis peut surprendre, car dans les trois cas, c'est bien une certaine idée de la pratique – ou plutôt des pratiques – que Foucault entend opposer à Sartre : les pratiques discursives contre l'idée de totalisation ; les pratiques de savoir spécifiques contre l'action par dévoilement de l'intellectuel universel ; les pratiques de soi contre la morale de l'authenticité.

On peut émettre deux hypothèses pour expliquer le silence de Foucault. 1/ Prendre la praxis pour cible de sa critique de Sartre, cela signifierait pour lui se compromettre avec un concept théoriquement surdéterminé par le « conflit des interprétations » au sein du marxisme; ce serait prendre le risque de se positionner sur un terrain miné, sur un *Kampflatz* où il refuse d'aller. Cet évitement se traduit souvent chez Foucault, notamment dans les entretiens, par la dénonciation d'un marxisme caricatural (synonyme de pensée sectaire et sclérosée) délibérément forgé de toutes pièces pour les besoins de la démonstration, au mépris pour le coup de l'archive spécifiée des discours marxistes[97]. 2/ Althusser a déjà suffisamment balisé l'espace théorique en l'épurant du praxéocentrisme pour que, *même à l'extérieur du marxisme*, on n'ait pas à y revenir. La « querelle de l'humanisme » sur fond de laquelle s'inscrivent les multiples tentatives de déprise à l'égard de Sartre dans les années 1960 n'est pas qu'une querelle interne au marxisme, loin s'en faut. Foucault semble tenir pour acquise une critique communément admise de l'idée de praxis, que l'on trouve aussi bien, quoique dans des perspectives très différentes, dans l'anthropologie structurale que dans la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger[98]. Reste que de toutes les critiques de l'idée de praxis qui ont motivé la querelle, c'est, dans un premier temps du moins, la critique opérée par Althusser au nom de la production qui s'avère la plus décisive pour la question qui nous occupe, car c'est elle qui porte le plus directement sur la pratique en tant que telle.

Reste alors à savoir si le rejet implicite de la praxis chez Foucault se fait au nom du même opérateur philosophique que chez Althusser : la généralisation de la production garde-t-elle le même sens dès lors qu'on extrait le concept du contexte (le marxisme) dans lequel il a été forgé ? La question est épineuse car, rappelons-le, la faveur faite au schème de la production fonctionne chez Foucault bien plus comme un motif implicite d'explicitation que comme un concept véritablement élaboré pour lui-même. Ce flou conceptuel pourrait être l'indice d'une certaine ambivalence foucaldienne à l'égard de la problématique althussérienne

[97] Cela participe d'une « lecture stratégique » de Marx par Foucault, ainsi que le souligne Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie,* Demopolis, 2011, p. 99-100

[98] Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* (1946), repris dans *Questions III et IV,* Gallimard, 1966, p. 67-69.

de la pratique, dont il hérite tout en cherchant à s'en déprendre. C'est en cernant au préalable, dans les deux chapitres qui vont suivre, cette complexité de ce rapport de Foucault à Althusser sur le statut de la pratique que nous serons ensuite en mesure d'ouvrir un espace de questionnement entre Foucault et Sartre.

CHAPITRE II. AVEC ALTHUSSER : LES INSTANCES DE LA PRATIQUE

1. L'analytique althussérienne des pratiques

1.1. L'équivoque du « primat »

Il n'est pas aisé de déceler quelque chose comme un primat de la pratique *comme telle* chez Althusser. La pratique n'est pas érigée chez lui en pierre de touche de notre rapport au réel ; son intelligibilité n'est pas directe, elle requiert une élaboration du côté de la théorie. Il y a un mythe idéologique prégnant de la connaissance immédiate, consistant à croire à une intelligibilité dans la pratique, à quoi il convient d'opposer fermement une intelligibilité *de* la pratique. Poser un primat de la pratique, y compris et surtout quand cette revendication est dirigée contre un primat du théorique censément idéologique, c'est courir le risque de faire de la pratique un slogan, ou, selon l'expression de Balibar, un « maître-mot », où il ne s'agit pas « de démontrer mais de montrer ce qui, en un certain sens se ''fait voir'' soi-même comme l'équivalent de la vérité, c'est-à-dire le nom de la vérité comme autre »[99]. A l'instar de la vérité dont elle ne serait qu'un autre « nom », la pratique aurait alors une dimension auto-référentielle[100]. La pratique ainsi comprise comme maître-mot autonyme semble passible de

[99] Etienne Balibar, *Lieux et noms de la vérité,* La Tour d'Aigues, éd. de l'Aube, 1994, p. 81

[100] *Cf.* la deuxième des *Thèses sur Feuerbach* de Marx : « C'est dans la pratique que l'homme doit prouver la vérité, c'est-à-dire la réalité et la puissance, l'ici-bas de sa pensée ».

croyance plutôt que de connaissance proprement dite. Il y a alors une difficulté à vouloir proposer une théorie de la pratique qui dégage le caractère principiel et auto-référentiel de cette dernière, tant que l'on n'a pas clarifié l'usage que nous faisons du mot « pratique ». Une fois reconnu le caractère idéologique du concept de Pratique (avec une majuscule), quand bien même il serait censé nous faire sortir de l'idéologie, le risque demeure de troquer un maître-mot pour un autre, et de restaurer un primat du « Théorique ».

Dans la perspective d'Althusser, proposer une théorie des pratiques à partir de Marx, c'est d'abord réfléchir ce geste théorique lui-même comme un geste inédit de *lecture* de l'œuvre de Marx. Qu'est-ce que cela signifie ? Qu'une lecture première et naïve des textes de Marx – surtout des textes à dimension performative – nous donnera l'illusion d'un rapport d'expression immédiate entre le texte et la pratique : un rapport selon lequel le texte, pris à la lettre, vaudrait immédiatement et sans équivoque possible comme une pratique, ou comme un *appel à la pratique* et à la transformation du monde. Ainsi, le « renversement » de la dialectique spéculative hégélienne qu'on impute hâtivement à Marx faute, selon Althusser, de véritablement le *lire,* ne fait en réalité que reconduire le mythe religieux de la lecture, qui attend du texte qu'il donne à lire son objet à ciel ouvert, en chair et en os : remettons la dialectique sur ses pieds, et nous serons dans la pratique ! L'illusion idéologique consiste à croire qu'*immédiatement,* à la faveur de ce renversement soudain, le texte de Marx s'efface lui-même comme texte à interpréter en nous dessillant les yeux, en nous « parlant » de la pratique et de l'histoire (ou des hommes qui « font l'histoire »), et en nous enjoignant de substituer la critique des armes aux armes de la critique. C'est être bien aveugle en vérité : c'est ne pas voir que le texte même de Marx, où il est bien question de la pratique (et de l'histoire), n'est pourtant, *d'abord,* que « l'inaudible et illisible notation des effets d'une structure de structures »[101]. Lire Marx de manière symptomale, c'est alors assumer la « culpabilité » d'une seconde lecture non univoque, en traquant sous les blancs et les lapsus du premier texte des « effets de structure » inaudibles et illisibles à première lecture. Althusser s'inscrit sur ce point dans la filiation des philosophies du soupçon : Nietzsche, Freud[102], et bien sûr Marx lui-même. Marx qui, comme chez Sartre bien qu'en un tout autre sens, fait office à la fois d'objet de la lecture et d'instrument (ou de méthode) de la lecture[103].

---

[101] L. Althusser, « Du "Capital" à la philosophie de Marx », in L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Lire Le Capital,* Paris, PUF, 1996 (1ère éd. Maspéro, 1965), p. 8.

[102] Dans la filiation freudienne, Althusser reconnaît sa dette à l'égard de Lacan, dont « l'effort théorique » pour nous faire découvrir le « discours de l'inconscient » sous le discours immédiat « dépasse en certains de ses effets son objet d'origine ». Ce n'est pas le lieu d'aborder ici cette question des emprunts à la psychanalyse pour l'élaboration de la notion de lecture symptomale, qui déborderait mon propos ; on se reportera à l'ouvrage de Pascale Gillot, *Althusser et la psychanalyse,* Paris, PUF, 2009, p. 68-78

Alors certes, la lecture symptomale semble faire entorse à toute la dimension déflationniste de la philosophie chez Marx : celle, précisément, de la sortie hors de la philosophie, de son devenir-monde, où le texte doit s'effacer derrière la transformation. Althusser tord apparemment le bâton dans l'autre sens : sa lecture retient Marx dans le texte, dans l'interprétation, produisant sur le texte de Marx une conception apparemment maximaliste de la philosophie. Pour autant, le moment déflationniste de la transformation n'est aucunement exclu de l'horizon de la lecture : il est différé ou suspendu, le temps que nous puissions nous ménager un « espace théorique » à l'égard du texte de Marx. Nous aurons alors à examiner cette suspension (ou, pour reprendre un terme de Derrida, cette « différance ») du moment de la pratique au sein de la théorie. Il ne s'agit pas, en tout cas, de simplement « renverser » la position du problème et de plaider, nouvelle lecture à l'appui, pour un primat de la théorie sur la pratique. De fait, Althusser s'est reproché à lui-même ses « déviations théoricistes ». Mais invoquer cette autocritique n'est pas suffisant, car cela ne nous dit rien sur la finalité de la lecture symptomale en tant qu'elle porte sur des textes où il est éminemment question de pratique. Alhusser nous a suffisamment mis en garde contre l'inanité des renversements et des inversions dialectiques (avec l'opposition imagée « sur la tête »/ « sur les pieds ») pour ne pas lui-même tomber dans ce travers. Ce n'est pas un simple renversement, mais tout un changement de problématique ou d'espace théorique qui se joue entre Hegel et Marx, et plus précisément, entre Marx et lui-même (entre un « jeune Marx » hégélien et un Marx de la maturité, découvreur du « continent Histoire ») : en somme, une « coupure ». Or, *couper n'est pas renverser*. Dès lors, repenser le rapport entre la théorie et la pratique à partir d'une lecture de Marx implique d'épouser ce changement de problématique, et non pas simplement d'inverser les termes du problème. Appliquée à Marx, la lecture symptomale produit une coupure dans notre manière habituelle de nous rapporter à la théorie et à la pratique, y compris et surtout quand nous lisons, quand nous fréquentons un auteur, en mettant l'accent tantôt sur le sens intrinsèque du texte, tantôt sur les usages pratiques qu'on pense pouvoir directement en tirer. Dans les deux cas, nous postulons par avance et sans autre forme de procès que l'un des deux pôles (théorie ou pratique) prime sur l'autre. La lecture symptomale a pour effet de nous déprendre de ce type de postulation précipitée en différant la

[103] Sartre également pense le marxisme à la fois comme objet à étudier, à critiquer, et comme la méthode idoine permettant d'opérer cette critique, mais dans une perspective toute autre que celle d'Althusser, puisque l'objet sur lequel porte la critique (et la méthode) n'est pas le *discours* ou le *texte* marxiste lui-même, mais bien plutôt, directement, le marxisme comme praxis, c'est-à-dire la manière dont Marx a été appliqué et dévoyé *en pratique* (avec le stalinisme), donnant lieu à des théories non plus vivantes mais sclérosées. Toute une partie (la plus importante) du tome II de la *Critique de la raison dialectique* vise ainsi à faire jouer, sur le seul terrain de la praxis (comme expérience critique) le marxisme comme praxis vivante et comme méthode dialectique, contre le marxisme comme praxis sclérosée et ossifiée. Lire à ce sujet E. Barot, « Entre Marx et l'URSS », *Sartre et le marxisme,* E. Barot (dir.), Paris, La Découverte, 2011, p. 127-156.

question du primat, afin de produire l'espace où pourra se reposer d'une manière radicalement nouvelle l'articulation de la théorie et de la pratique. En un sens, cette approche de la lecture se veut à la mesure du caractère « grandiose » de son objet : rien moins que la découverte par Marx d'un nouveau « continent », celui du matérialisme historique. Or cette découverte se situe par-delà le clivage théorie/pratique, qui nous sommerait de choisir pour l'un ou l'autre des termes de l'alternative. Elle est le symptôme d'un mixte impur de théorie et de pratique.

La *Réponse à John Lewis* est un bon exemple de cette lecture symptomale, puisqu'elle vise à prendre en défaut la théorie marxiste standard sur le terrain de la lecture des textes. Althusser répond à la thèse praxéocentriste de John Lewis selon laquelle « l'homme ne connaît que ce qu'il fait » que cette thèse, affichant un primat de la pratique sur la théorie, du faire sur le connaître, « n'a de sens que soumise à la Thèse du primat de l'être sur la pensée »[104]. La philosophie de la praxis se rend coupable d'une triple erreur : subjectiviste, pragmatiste et historiciste ; elle accorde tout crédit au faire, à l'activité subjective et historique créditée d'une puissance immédiate de dévoilement véritatif du réel. L'erreur consiste précisément à chercher, sur le terrain du faire, un critère de l'être. Althusser se plait à citer la formule attribuée à Engels : « la preuve du pudding, c'est qu'on le mange ». Tout en se targuant d'un primat de la pratique, ce pragmatisme demeure sur le terrain encore idéologique commun aux théories idéalistes de la connaissance dans leur quête d'un critère – comme l'utilité – valant comme *garantie ultime*, c'est-à-dire comme *fin*. Dans un passage de *Lire Le Capital,* Althusser met en scène une confrontation entre l'idéaliste et le pragmatiste, qui tourne vite au dialogue de sourds :

> De quel droit dis-tu que c'est la pratique qui est le droit ? dit l'idéalisme au pragmatisme. Ton droit n'est qu'un fait travesti, répond le pragmatisme. Et nous voilà au rouet, qui est le cercle clos de la réponse idéologique. Dans tous ces cas, la règle commune qui permet ce jeu est en effet la question de la garantie de l'accord entre la connaissance (ou Sujet) et son objet réel (ou Objet), c'est-à-dire la question idéologique en personne.[105]

En sus d'être un idéalisme qui s'ignore, la philosophie de la praxis court-circuite les conditions extérieures et matérielles sur fond desquelles opère toute pratique : ce qu'Althusser, dans *Réponse à John Lewis,* nomme de façon très elliptique « l'être ». On ne peut énoncer un primat de la pratique sur la théorie qu'à condition d'assumer d'abord un primat de l'être sur la

[104] L. Althusser, *Réponse à John Lewis,* Paris, Maspéro,1973, p. 36.
[105] L. Althusser, « Du "Capital" à la philosophie de Marx », *Lire Le Capital,* op. cit., p. 63

pensée, c'est-à-dire, ici, un principe matérialiste d'hétérogénéité entre l'être et la pensée. Or un tel principe matérialiste n'est pas lisible à la première lecture, appelée et happée par la perspective pratique de transformation plutôt que par la perspective d'une lecture ou d'une interprétation. La philosophie de la praxis pèche par précipitation : elle va au plus court et n'envisage l'être que sous le prisme de sa modification et de son dévoilement par le faire. Son erreur consiste en somme à ramener l'être à la mesure du faire, à la mesure de l'homme en tant qu'il fait intentionnellement l'histoire. On se donne alors à bon marché un primat du faire, en oblitérant toute la dimension d'hétérogénéité ou d'*hétéronomie* (pour reprendre le terme de Balibar) de la pratique, qui ne modifie ce qui est que sur fond de conditions qui lui préexistent, et que la pensée ne saurait ramener à sa mesure sans se méprendre sur elle-même. De plus, l'erreur idéaliste consiste à n'envisager la connaissance (et partant, la théorie) que comme une modalité immédiate du « faire » modifiant et dévoilant. Althusser insiste a contrario sur la nécessité de découpler le faire du connaître : on ne connaît pas ce qu'on fait, « on ne connaît que ce qui est »[106]. Il y a de façon constitutive une illusion de connaissance tapie au creux du « faire » : le sujet pratique se méprend sur lui-même en croyant qu'en se plaçant sur le plan de l'agir historique, il sera le mieux à même de se connaître lui-même.

D'une façon générale, Althusser oppose à la thèse de John Lewis, « C'est l'homme qui fait l'histoire », la thèse dite « marxiste-léniniste » selon laquelle « Ce sont les masses qui font l'histoire », le concept de masse étant à ses yeux plus à même de rendre compte de la logique complexe propre à la production que celui d'homme. L'opposition « les masses/l'Homme » recoupe l'opposition production/praxis. On simplifie à outrance le problème de la pratique en en faisant l'affaire d'une libération de l'homme par la praxis égalitaire et émancipatrice. En effet, l'idée sartrienne de praxis vise l'Homme à travers un homme, n'importe quel homme (qui les vaut tous et vaut n'importe qui, pour paraphraser la fin des *Mots*) : l'Homme à la fois comme but et condition de possibilité de la praxis. Pour Althusser, cela nous renvoie à l'Homme comme être générique, qu'il convient de désaliéner, de libérer des formes de réification qu'il subit. L'Homme ainsi compris est plus un impératif qu'un concept proprement dit : une exigence dont la valeur *théorique* en termes de description, de saisie du réel, est très faible proportionnellement à son impact performatif d'appel à la libération. Or la production au sens où l'entend Althusser (celui du procès) est chose bien trop complexe pour être ramenée au format de l'homme-faisant-l'histoire. Se hisser à hauteur d'intelligibilité de la production, c'est en un sens changer de « sujet » de l'Histoire : non plus l'Homme, notion vague et indifférenciée, mais « les masses », concept adéquat et à forte valeur descriptive, qui

[106] L. Althusser, *Réponse à John Lewis,* op. cit., p. 36

implique une polarité interne entre différentes modalités : de politisation, d'idéologisation, d'instruction, etc. Les masses ne font pas l'histoire de la même façon selon leur niveau d'instruction, selon le type d'idéologie et d'organisation dont elles se dotent.

Dans son essai polémique *La leçon d'Althusser,* Jacques Rancière propose une lecture décapante de la *Réponse à John Lewis* : il voit rien moins qu'une leçon d'orthodoxie donnée aux « masses » dans cette volonté d'Althusser de se situer sur le terrain de la lecture pour prendre en flagrant délit d'idéalisme les thèses marxistes qui affichent un primat de la praxis: « si la production est affaire des ouvriers, l'histoire est pour eux chose trop complexe et il faut s'en remettre aux spécialistes : du Parti et de la Théorie »[107]. La pratique ne devient alors intelligible que moyennant des experts, c'est-à-dire des hommes de parti d'une part et des savants d'autre part (l'idéal étant in fine que l'homme de parti et le savant ne fassent plus qu'un). Rancière fait alors dire à son ancien maître : « les "masses" font l'histoire assurément, mais pas n'importe quelles masses, celles que *nous* instruisons et organisons »[108]. Tout se passe alors comme si la théorie ne pouvait plus que se réfléchir non seulement sous la forme de la leçon, de l'instruction des « ignorants », mais, plus grave encore, sous la forme-parti. Comme si, en somme, la leçon d'orthodoxie définie par l'expert avait en plus besoin de se réfléchir sous la forme politique du parti et de l'organisation pour être efficace.

Loin pourtant de dévaluer ou d'oublier la pratique au profit d'une orthodoxie de la théorie (sous ses deux modalités que sont la forme-leçon et la forme-parti), Althusser a toujours maintenu l'exigence d'un primat de la pratique, tout en le différant, on l'a vu, par la lecture symptomale. Il ne suffit pas d'afficher un primat si on n'en produit pas en même temps le *concept*, si on n'en fait pas la théorie. Il n'y a de primat de la pratique, pour Althusser, que dans la perspective d'un « devenir pratique de la théorie »[109] : un devenir qui n'a rien d'une application mécanique. En effet, cette théorie n'est pas (du moins pas simplement) préfigurée en amont de la pratique comme un savoir à transmettre aux masses ; elle demeure, du point de

---

[107] Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser* (1974), rééd. La Fabrique, Paris, 2011, p. 39. Dans une note de son essai « Les désarrois de l'élève Clouet. Sartre et le maoïsme » (*Les Temps Modernes,* n° 658-659, avril-juillet 2010, p. 11-12), Jean Bourgault souligne les « accents étonnamment sartriens » de ce texte de Rancière, comme si sa critique d'Althusser le faisait rejoindre, à travers la position quelque peu simplificatrice de John Lewis, les thèses de Sartre sur la praxis ouvrière – ce qui n'empêchera pas Rancière de s'en prendre vigoureusement par la suite à la posture sartrienne de l'intellectuel (*cf.* le chapitre du *Philosophe et ses pauvres* intitulé « Le mur du philosophe »). Bourgault a raison de souligner, du reste, que *La leçon d'Althusser* est « l'un des textes les plus révélateurs qui aient été écrits sur cette période » : précisément – et il m'intéresse surtout à ce titre –, ce texte me semble être révélateur d'une tentative originale de faire jouer ensemble Foucault et Sartre contre Althusser, à un moment où l'opposition Sartre/Foucault était fort prégnante.

[108] J. Rancière, *La leçon d'Althusser,* op. cit., p. 40

[109] Je reprends l'expression à P. Macherey, « Verum est factum : les enjeux d'une philosophie de la praxis et le débat Althusser-Gramsci » , *Sartre, Lukàcs, Althusser : des marxistes en philosophie,* E. Kouvélakis et V. Charbonnier dir., Paris, PUF, 2005, p. 151

vue de la pratique qui l'appelle en creux un objet sinon *introuvable*[110], du moins problématique, du fait de l'écart toujours problématique entre la théorie et la pratique.

La question est alors de savoir comment retrouver la pratique dans la théorie. Non pas directement, en collant au « faire », mais d'une manière oblique et décentrée *moyennant l'être*, qu'on ne saurait ramener à la mesure du sujet : ni à la mesure de son activité praxique, ni, a fortiori, à la mesure de sa pensée réfléchissant cette activité. Retrouver la pratique dans la théorie ne se fera pas non plus en instaurant une « coupure épistémologique » tranchée entre la théorie (valorisée comme science des experts) et la pratique (disqualifiée comme lieu de l'idéologie et de la méconnaissance des masses). La thèse de la coupure entre un jeune Marx hégélien et un Marx de la maturité en pleine possession de ses concepts a souvent été interprétée comme une coupure initiatique, impliquant pour le lecteur un choix à faire au sein du marxisme : soit pour la théorie (comme science des formations sociales) et pour Althusser ; soit pour la pratique (comme praxis émancipatrice), et contre Althusser du même coup. Or tant qu'on en reste à des formats binaires où l'idéologie est pensée comme l'envers négatif du pôle qu'on valorise, on ne peut que rater l'intelligibilité de la pratique qu'Althusser a cherché jusqu'au bout à dégager : (i) soit parce qu'on pare la pratique (en la sublimant comme praxis) de toutes les vertus en la créditant d'un potentiel spontané d'émancipation à l'égard de l'idéologie, au mépris de tout ce qui fait la spécificité du théorique, c'est-à-dire, in fine, au mépris de l'intelligibilité elle-même ; (ii) soit (c'est la position qu'on impute le plus souvent à Althusser) parce qu'on considère la pratique comme un obstacle épistémologique à la théorie, du fait des déformations idéologiques et imaginaires qu'elle suscite, en instaurant du même coup entre pratique et théorie une coupure non moins imaginaire dès lors qu'on lit de près le texte althussérien.

Althusser fait voler en éclats ce type d'oppositions schématiques (praxis/idéologie ; théorie/idéologie), en renvoyant dos-à-dos toute pratique pure ou toute théorie pure[111] qui se voudraient définitivement sorties de l'idéologie : c'est être suprêmement dans l'idéologie que de se croire sorti de l'idéologie. Faire une théorie de l'idéologie, c'est d'abord produire le concept de sa *nécessité,* et non lui faire jouer le rôle d'un repoussoir : loin d'être « une aberration ou une excroissance contingente de l'histoire », l'idéologie est « une structure essentielle à la vie historique des sociétés », que l'opération théorique n'annule pas comme telle, mais qu'elle peut en revanche transformer « en instrument d'action réfléchi sur

[110] Sur le plan de la politique du moins, dont la théorie, du fait de l'irréductible singularité des conjonctures, reste constamment à faire et à refaire. Voir la section D de ce chapitre.

[111] Il y va d'un certain héritage bachelardien sur ce point. *Cf.* L. Althusser, *Pour Marx,* Maspéro, 1965, rééd. La Découverte, 2005, p. 171 : « nous savons qu'il n'existe de science « pure » qu'à la condition de la purifier sans cesse ».

l'Histoire »[112]. Cette transformation (ou infléchissement) de l'idéologique du côté du théorique est proprement *interminable* : elle n'a pas de fin assignable qui viendrait orienter son déroulement et sanctionner un saut définitif hors de l'idéologie. Mais faute de dire où la transformation de l'idéologique en théorique finit, du moins peut-on dire où elle « commence » : *dans la pratique*. Ce « commencement » dans la pratique n'a rien d'une « origine » ou d'un « fondement », précisément parce qu'il ne légitime ni n'autorise rien, pas plus qu'il n'anticipe ou ne répond à l'aval d'une fin projetée en avant de-lui-même. L'idéologique comme le théorique sont des modalités spécifiées de la pratique. Ce faisant, toute théorie de l'idéologie implique en creux une théorie de la pratique. Au sens, d'abord, où elle implique une théorie de l'idéologie comme un type de *pratique* parmi d'autres :

> On ne prend pas toujours assez au sérieux l'existence de l'idéologie comme pratique : cette reconnaissance préalable est pourtant la condition indispensable à toute théorie de l'idéologie.[113]

Contrairement à ce que le terme laisse entendre, l'idéologie au sens où l'entend Althusser n'est pas (du moins pas essentiellement) de l'ordre des idées ou des représentations, qu'on pourrait prendre en défaut de manquer le réel, ou de le masquer aux individus. C'est contre une telle approche défective de l'idéologie comme privation qu'Althusser redéfinit positivement l'idéologie comme un type de pratique, c'est-à-dire comme une activité produisant des effets spécifiés, qui permet de définir sa place de manière différentielle par rapport à d'autres pratiques au sein d'une structure. Loin de manquer le réel ou de tromper les individus sur ce qu'est le réel, comme le veut une certaine théorie marxiste standard[114], l'idéologie est d'abord un *appareil à produire du réel* : en l'occurrence, des conduites et des habitus spécifiés, qui sont chevillés au corps avant de faire l'objet de représentations conscientes de la part des individus.

Nous aurons à revenir, pour instruire la question qui nous occupe de l'intelligibilité de la pratique, sur l'importance de de cette redéfinition althussérienne de l'idéologie comme appareil à produire (d'abord) des pratiques plutôt que des idées[115]. Ce faisant, il nous faudra interroger *la pertinence du concept d'idéologie lui-même* : quitte à faire un pas de plus, peut-être faudra -t-il alors abandonner le mot afin de se situer au plus près des pratiques, ainsi qu'y

[112] L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit., p. 239.
[113] L. Althusser, *Pour Marx,* op. cit., p. 168
[114] La position de Marx et Engels dans *L'Idéologie allemande* est autrement plus complexe..
[115] Cette redéfinition est surtout développée par Althusser dans « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat (Notes pour une recherche)», d'abord paru dans la revue *La pensée* en 1970, réédité ensuite dans *Positions* (Paris, Editions Sociales, 1976), puis dans *Sur la reproduction* (Paris, PUF, 1995, rééd. 2011).

invite Foucault : à quoi peut bien renvoyer, en effet, une *idéologie sans idées,* ou dont les idées ne sont pas le principal moteur ? Notons dès à présent que si l'idéologie telle que l'entend Althusser est un lieu privilégié de lisibilité des pratiques – c'est-à-dire l'instance qui permet de les ressaisir sous leur modalités spécifiées de rites sociaux, indexés à des appareils superstructuraux (religieux, scolaires, juridiques, etc.) – le terme même d'idéologie garde pour Althusser toute sa pertinence, car il ouvre la possibilité de tracer une *ligne de démarcation*[116] : celle de la théorie comme telle. Dans la mesure où avec l'idéologie, nous sommes déjà de plain-pied avec la pratique, il est vain de vouloir remettre l'idéologie sur ses pieds en prêchant son renversement par la pratique ; il convient plutôt d'en faire la théorie, afin d'en dégager la structure et la nécessité. Ce faisant, nous ne quitterons pas le sol de la pratique : la théorie de l'idéologie implique une théorie d'elle-même comme *pratique théorique*, comme « instrument d'action réfléchi » au sein de l'idéologie, dont elle fait bouger les lignes à défaut de les effacer complètement.

Il y a alors comme un *excès de la pratique,* encore perceptible dans la théorie (que l'on réduit à tort à une activité contemplative ou réflexive) tout autant que dans l'idéologie (que l'on réduit à tort à un système d'idées) : un excès dont il s'agit de rendre compte précisément par l'instauration d'un *geste* théorique inédit, qui soit à même de rendre intelligible cette instance « du » pratique comme tel. L'enjeu est double : il s'agit à la fois de retrouver la pratique dans l'idéologie et dans la théorie, chacune des deux démarches impliquant l'autre. Étienne Balibar souligne justement qu'à cet égard, ce n'est pas tant la présupposition régalienne d'une théorie pure que le motif implicite (voire refoulé) d'une « pratique pure » qui fait problème chez Althusser : non plus, certes, la praxis ou l'un de ses succédanés, mais « une pratique qui serait *pure activité de transformation matérielle* et qui s'appliquerait, selon les cas, à la production des moyens de subsistance […], à la production des connaissances […], voire à la transformation révolutionnaire des rapports sociaux existants »[117]. C'est bien en généralisant le modèle de la production qu'Althusser répond au défi de donner à cette « pratique pure » son concept adéquat (qui soit à même d'en fixer la nécessité), afin de rendre intelligible l'*excès* ou *l'instance du pratique* qui traverse des sphères aussi différentes que le travail, la connaissance, la politique ou l'idéologie.

Deux remarques sur les enjeux qu'implique cette démarche. 1/ Il s'agit de montrer que toutes les formes de la pratique relèvent d'une *intelligibilité univoque* qui est celle de la

[116] Cette métaphore belliciste, empruntée à Lénine, est très fréquente chez Althusser, signifiant comme une insistance de la politique jusque dans la théorie (qu'il définira dans *Lénine et la philosophie* comme « lutte des classes dans la théorie »). Dans *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (Paris, Maspéro, 1974, p. 15), Althusser mentionne aussi la méthode de division chez Platon.

[117] Etienne Balibar, *Écrits pour Althusser,* Paris, La Découverte, 1991, p. 42 (souligné par l'auteur).

production – et à cet égard, la théorie elle-même ne fait pas exception, puisqu'elle est intelligible elle aussi comme production, c'est-à-dire comme une pratique parmi d'autres (précisément comme une « pratique théorique »). 2/ Ce concept univoque et homogénéisant de production fonctionne en même temps comme un *concept discriminant*, permettant de spécifier différentes formes de pratiques les unes par rapport aux autres, du point de vue de leurs effets ou résultats. L'homogénéisation et la spécification n'auront de sens que dans les limites de ce que le modèle (ou l'analogie) de la production permet d'établir. Dès lors, comprendre les pratiques sous l'orbe de la production impliquera de les localiser, de les distinguer les unes des autres du point de vue de leurs effets déterminés, en marquant par là-même leur *matérialité* et leur *irréductibilité*. À cet égard, force est de constater que l'exigence foucaldienne de produire un savoir *spécifique* sur les pratiques hérite pour partie de ce cadre défini par Althusser[118].

1.2. Un structuralisme de la pratique

La thèse principale d'Althusser sur la pratique peut être énoncée de la façon suivante : *toute production est détermination*, c'est-à-dire production d'*effets spécifiés*, intelligibles *positivement* les uns par rapport aux autres, sans qu'il soit besoin de faire appel à une instance causale en amont des effets produits. En quoi consiste alors cette interdépendance des effets spécifiés de la pratique ? De quelle sorte de « totalité » sont-ils passibles ? C'est l'idée de causalité qui va servir de fil conducteur pour répondre à cette question.

Si Althusser s'inscrit dans le « moment » structuraliste, c'est d'une manière tout à fait singulière, qui consiste précisément à revisiter la notion de causalité structurale héritée de Lévi-Strauss et de Lacan à la faveur de sa lecture de Marx, ce qui suppose de donner congé à deux autres conceptions de la causalité qui avaient alors cours dans le marxisme : le modèle de la causalité mécanique et celui de la causalité expressive. Chaque modèle de causalité implique une lecture de l'histoire (ou plus précisément, du matérialisme historique) et une conception de la pratique. Or, en répudiant le modèle mécaniste et le modèle expressif de la causalité, Althusser a conscience qu'il vise plus loin que de simples divergences au sein du marxisme ; c'est, plus largement, à deux « systèmes de concepts » hérités de la philosophie classique qu'il s'oppose. 1/ D'une part, le cartésianisme pour le modèle mécaniste, qui réduit la

[118] *Cf.* Andrea Cavazzini, « La pratique d'Althusser : d'un marxisme à l'autre », *Le moment philosophique des années 1960 en France* (P. Maniglier dir.), PUF, 2011, p. 241.

causalité « à une efficace *transitive* et analytique »[119] : on peut ainsi rendre compte de l'action d'un corps sur un autre – ainsi l'exemple paradigmatique de la boule de billard –, mais on peine, sinon par « d'extraordinaires distorsions », à saisir l'intelligibilité de la totalité des pratiques. Ce type de causalité linéaire permet de dégager une *intelligibilité locale de l'action* : le fait qu'elle soit soumise à telle contrainte dans tel contexte. On a affaire à une approche strictement déterministe de la pratique, calquée sur le modèle des lois de la nature. Dans le champ du marxisme, ce schéma causal renverrait à la dialectique de la nature élaborée par Engels, et véhiculée par le « Diamat » stalinien. 2/ D'autre part, Althusser se réfère à Leibniz et à Hegel pour le modèle de la causalité expressive, qui « suppose dans son principe que le tout […] soit réductible à un principe d'intériorité unique, c'est-à-dire à une *essence intérieure*, dont les éléments du tout ne sont alors que des formes d'expression phénoménale, le principe interne de l'essence étant présent en chaque point du tout »[120]. Nous accédons ici à l'intelligibilité d'un tout, dont l'efficace sur ses parties est incontestable, puisque chaque élément est *pars totalis*, expression du tout. À une condition près cependant, et non des moindres : « que le tout ne fût pas une structure »[121]. Ce modèle de la causalité expressive, de la présence de l'intériorité du tout dans ses parties, se retrouve selon Althusser dans le marxisme de la praxis et de l'homme générique, qui aliène l'intériorité de son essence concrète en s'objectivant dans le travail, avec la promesse toujours réitérée de reconquérir cette essence. Il est certain qu'outre Leibniz et Hegel, c'est à Sartre qu'Althusser impute un tel régime de causalité, sans prendre en compte le fait que les ensembles pratiques sartriens, loin de se réduire à une réciprocité de perspectives simples entre la partie et le tout, entre l'homme singulier et son histoire, sont toujours le fruits de dialectiques brisées et de décentrements, attestant d'une irréductible distorsion entre les praxis et les structures, qui se manifeste par une dimension « antidialectique » au cœur de la dialectique[122]. Nous reviendrons bien entendu largement sur cette question lorsque nous aborderons la problématique de la *Critique de la raison dialectique*, mais il nous semble important d'indiquer dès à présent cette méprise

---

[119] L. Althusser, « L'objet du "Capital" », *Lire Le Capital,* op. cit., p. 402

[120] L. Althusser, « L'objet du "Capital" », *Lire Le Capital,* op. cit., p. 402. A noter qu'Althusser commet un contresens important en imputant à Hegel ce modèle de la causalité expressive, qui repose encore sur une dualité entre les pôles de l'intérieur et de l'extérieur, entre l'essence et le phénomène : or, loin de reconduire à une intériorité comme centre expressif ou présence du tout dans ses parties, le discours spéculatif hégélien opère à rebours de ce format représentatif imputable à la dialectique finie des pensées d'entendement, ainsi que le souligne Gérard Lebrun dans *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien* (Gallimard, 1972, p. 348-354), s'opposant d'ailleurs explicitement à Althusser sur ce point.

[121] L. Althusser, « L'objet du "Capital" », *Lire Le Capital,* op. cit., p. 403

[122] Alain Badiou est l'un des premiers à avoir mis ce point en évidence dans son article « Le (re)commencement du matérialisme dialectique », *Critique,* n° 240, 1967, p. 445. Avec, à la même époque, Lucien Sebag dans *Marxisme et structuralisme*, mais dans un tout autre cadre : celui du débat entre Sartre et l'anthropologie structurale.

d'Althusser à l'égard de Sartre, qui s'explique par les termes mêmes dans lesquels s'est posée dans les années 1960 la querelle de l'humanisme[123].

On peut noter pour l'heure que, dès lors que l'on choisit de se situer après la querelle, force est de constater qu'Althusser partage au moins avec Sartre l'ambition de proposer une « théorie des ensembles pratiques » : il ne s'agit pas (ni pour l'un ni pour l'autre) de rendre compte de l'ensemble *des* pratiques, auquel cas le contenant (l'ensemble, la structure) serait d'une autre nature que son contenu (les pratiques), dont il serait abstrait. L'enjeu, c'est de se placer *à hauteur d'intelligibilité à la fois de la structure et des pratiques*, mises sur le même plan ; en somme, de proposer une intelligibilité du tout de telle sorte que le tout soit lui-même affecté par ses composants. Il y a un plan commun à la structure et aux pratiques, où le contenant est affecté par le contenu en lequel il est *totalement* compromis. Pour Althusser, cela implique d'écarter les modèles mécanistes et expressifs : le premier parce qu'il ne nous fait pas accéder à la structure, ne nous donnant accès qu'à des rapports de détermination locales entre les parties, dépendant transitivement les unes des autres ; le second parce qu'il n'assume pas jusqu'au bout la compromission du contenant dans ses contenus, en préservant une unité intransitive et expressive du contenant que les contenus ne ferait que refléter idéalement. À la causalité transitive-mécanique et à la causalité intransitive-expressive, il convient d'opposer une causalité structurale et productive. Althusser cherche à relever le défi de penser un *structuralisme de la pratique,* dans le sens d'un *structuralisme à une seule structure*, « le mode de production lui-même, ou le système synchronique de l'ensemble des rapports sociaux », comme le dit justement Fredric Jameson dans *L'inconscient politique*[124]. La généralisation du modèle de la production renvoie à l'idée d'une causalité productive qui traverse de manière univoque tous les niveaux de la totalité sociale, infra comme suprastructurels. Pour autant, *cette cause demeure absente comme telle* : elle n'existe pas en dehors de ses effets produits qui, loin d'exprimer une « essence intérieure » dont ils ne seraient que les phénomènes, restent irréductibles les uns aux autres, du fait même de leur hétérogénéité. Se poser la question de l'intelligibilité de la pratique, c'est se heurter à de l'hétérogène irréductible, non dialectisable en tout cas sous la forme d'une synthèse expressive simple. La réalité des pratiques sociales, requiert donc une *analytique* qui fasse droit au complexe, aux inégalités de niveaux au sein du tout (d'où le concept althussérien de « tout complexe structuré à dominante »), mais qui s'interdise surtout de préfigurer le tout,

[123] Sur ce point, *cf*. Florence Caeymaex, « Sartre et Althusser. Retour critique sur l'anti-humanisme », *Les Temps Modernes,* n° 658-659, avril-juillet 2010, p. 142-158

[124] Fredric Jameson, *L'inconscient politique. Le récit comme acte socialement symbolique* (1981), Questions Théoriques, 2012, p. 40

l'ensemble pratique, sous la forme d'une totalité achevée : cela reviendrait en effet à décrocher le tout des pratiques hors desquelles il n'existe pas.

Avant d'aborder cette analytique des pratiques, il nous faut dire quelques mots, encore, sur le type de coupure épistémologique qu'Althusser pense opérer, via Marx, avec cette conception de la causalité. Dans *Les mots et les choses,* Foucault semble refuser à l'althussérisme le statut de « contre-science », qu'il reconnaît par ailleurs à l'anthropologie structurale lévi-straussienne et à la psychanalyse lacanienne, promptes à contester l'épistémè moderne, en défaisant la figure de l'homme qu'elle se donne comme une évidence. Dès lors qu'on l'envisage archéologiquement dans l'épaisseur du savoir anthropologique moderne, le marxisme dont se réclame Althusser « n'a introduit aucune coupure réelle », puisqu'il « est dans la pensée du XIXè siècle comme un poisson dans l'eau »[125] : la critique de l'économie politique à laquelle Marx entend donner une caution scientifique s'inscrit dans la continuité de l'émergence, avec Ricardo, de l'économie politique bourgeoise comme champ de discours. Ce n'est pas au XIXè siècle, dans le texte de Marx, qu'il faut chercher une coupure, mais bien au XXème siècle, dans une certaine tendance de l'épistémè moderne à revisiter la notion de causalité à l'aide d'un nouveau paradigme emprunté à l'analyse structurale de la langue. Or sur ce point, Althusser a bien opéré une véritable coupure : moins comme marxiste que comme héritier du paradigme structuraliste, qu'il reconduit à sa manière dans son programme de recherche, jusque dans son abord symptomal du discours marxiste.

Foucault révise ainsi son jugement sur Althusser dans un article décisif de 1969 intitulé « Linguistique et sciences sociales ». Reprenant les acquis des *Mots et les choses*, il précise d'abord que la linguistique s'est toujours trouvée dans une situation de « décalage épistémologique » par rapport aux autres sciences sociales, mais qu'actuellement, ce décalage prend une « nouvelle forme » : « C'est d'une autre façon qu'aujourd'hui la linguistique peut servir de modèle aux autres sciences sociales »[126]. Les sciences du langage ont déjà fait leurs preuves en termes de scientificité, dépassant les autres sciences humaines en exactitude et en systématicité. Le langage fournit aux sciences humaines un paradigme fort, dont le principal apport a consisté en une mise hors-circuit du « causalisme primaire » hérité du positivisme, au profit d'une *systématisation des pratiques sociales comparable au système de la langue.* Toute histoire ou archéologie des sciences humaines soucieuse de rendre compte des crises et des changements de paradigmes qui les traversent est ainsi reconduite à ce problème du *décalage*

[125] M. Foucault, *Les mots et les choses, op. cit.*, p. 274. C'est dans ce passage que l'on trouve la fameuse formule selon laquelle les débats entre marxistes au début des années 1960 ne sont « tempêtes qu'au bassin des enfants ».

[126] M. Foucault « Linguistique et sciences sociales » (*Revue tunisienne de sciences sociales,* 6è année, n° 19, déc. 1969), *Dits et écrits, t. I,* op. cit., n° 70, p. 849.

épistémologique induit par le modèle du langage, et partant, à la question du sens et de la portée à accorder au modèle en question dans ses prétentions architectoniques. La démarche de Foucault consiste à découpler le paradigme de sa scientificité acquise pour examiner uniquement sa portée oppositionnelle de contestation générale de l'épistémè moderne : le seuil de scientificité acquis par la linguistique apparaît alors comme une forme nécessaire mais non suffisante de l'émergence des contre-sciences humaines qui adoptent le paradigme de la langue comme comme méthode d'analyse, comme grille d'intelligibilité du social.

C'est précisément le cas pour Althusser. Aux yeux de Foucault, c'est moins une coupure épistémologique augurant la découverte d'un nouveau « continent » de savoir que nous offre Althusser, qu'une contre-science, qu'il faut comprendre comme une tendance oppositionnelle propre à l'épistémè moderne. La contre-science n'est pas décelable dans le texte de Marx lu par Althusser, mais plutôt dans le geste d'Althusser lisant Marx à l'aide des outils légués par le paradigme de la langue. Et à la limite, peu importe la référence à l'auteur-Marx : ce qui compte comme contre-science (et non plus comme coupure), c'est plus le geste proprement althussérien lui-même, que le patronage dont il se réclame :

> Le retour à Marx ou les recherches sur Marx de type althussérien montrent que l'analyse marxiste n'est pas liée à une assignation de causalité ; elles essaient de libérer le marxisme d'une espèce de positivisme dans lequel certains voudraient l'enfermer et par conséquent de le libérer d'une espèce de causalisme primaire pour retrouver en lui quelque chose comme une logique du réel. Mais faut-il encore que cette logique ne soit pas la dialectique au sens hégélien du terme. On avait bien essayé d'affranchir Marx d'un positivisme élémentaire où on l'avait enfermé, par un retour aux textes, aux concepts d'aliénation, à la période hégélienne, bref, par tout un rapprochement avec la *Phénoménologie de l'Esprit*[127].

Si l'on suit Foucault, il y a donc un legs patent de la linguistique structurale dans la construction qu'Althusser propose du concept de causalité productive, corrélée à son refus de toute « assignation de causalité », qu'elle soit mécanique (relevant d'un « causalisme primaire ») ou expressive (renvoyant à la dialectique de l'aliénation et de la désaliénation, imputée ici au Hegel de la *Phénoménologie*, et implicitement, au Sartre de la *Critique de la raison dialectique*). De même que la linguistique structurale analyse des relations entre les signes, compris comme des « effets de pensée »[128], le structuralisme de la pratique d'Althusser

[127] M. Foucault, « Linguistique et sciences sociales », op. cit., *Dits et écrits, t. I,* op. cit., p. 852-853.

[128] Je renvoie sur ce point aux analyses de Patrice Maniglier, *La Vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*, Paris, Léo Scheer, 2006, p. 435

propose une mise en intelligibilité des effets combinés de pratiques – ou, devrait-on dire plutôt, des *effets pratiques* –, à analyser dans leur spécificité propre d'instance. Cette intelligibilité des effets combinés implique un primat de la synchronie sur la diachronie, qui n'aboutit cependant pas à une « coupe d'essence » statique, imperméable au changement historique. Il y va plutôt d'une nouvelle manière d'envisager la transformation : non plus en remontant d'un changement à sa cause assignable, mécanique ou expressive ; mais en examinant en synchronie, pour rendre intelligible *telle* transformation donnée, l'ensemble des conditions qui lui sont contemporaines, l'ensemble des autres changements nécessaires à sa survenue. De là découle le concept althussérien de *conjoncture* pour l'abord des pratiques, dont nous ferons cas dans les sections 2 et 4 de ce chapitre. Il y va d'un nouveau rapport entre théorie et pratique, au sens où seule l'analyse synchronique des pratiques ou transformations *opérées* permet le passage à la pratique *opérante*, ainsi que le souligne Foucault :

> Cette analyse des conditions nécessaires et suffisantes pour qu'un changement local intervienne est également nécessaire et à peu près indispensable pour qu'on puisse transformer cette analyse en une intervention pratique et effective, car le problème qui est posé est de savoir ce qu'il me faudra changer, si je veux changer quelque chose dans le champ total des relations. Loin que l'analyse synchronique soit anhistorique, elle nous paraît beaucoup plus profondément historique, puisqu'elle […] permet de définir le domaine précis où pourra se repérer une relation causale et permet enfin de *passer à la pratique.*[129]

Texte important, qui montre tout ce qu'on peut attendre d'un structuralisme de la pratique : ce n'est que depuis l'espace de l'analyse, en se donnant d'abord le temps d'une suspension de la pratique, que peut s'opérer ensuite un passage effectif à la pratique comprise dans sa dimension constituante. Tout se passe alors comme si d'un côté, l'analyse n'avait de sens qu'en vue du passage à la pratique qu'elle rend possible, et qui l'efface, ou du moins la transforme. Et comme si, de l'autre côté, la pratique n'était plus qu'un moment de la théorie, de l'analyse qui la précède. Il n'y a pas de pratique effective sans l'exhumation du *problème* sous-jacent qui l'appelle, qui rend nécessaire, à tel moment dans une conjoncture, de passer à la pratique. Or seule l'analyse, c'est-à-dire le point de vue théorique de la synchronie entre les relations, permet de rendre intelligible le problème auquel la pratique a à répondre.

[129] M. Foucault, « Linguistique et sciences sociales », *Dits et écrits, t. I,* op. cit., p. 855. Je souligne.

1.3. La « pratique sociale » et ses modes

Pour la théorie générale qu'il propose des pratiques, Althusser part du concept de *procès de travail* élaboré par Marx dans *Le Capital* (Livre I, Chapitre V, 1) ; le sort fait à ce concept est très significatif de la manière dont la pratique excède à ses yeux à la fois la théorie, l'idéologie, la politique (voir le tableau *infra*). Dans l'économie du texte de Marx, le procès de travail est une catégorie abstraite valable pour tous les modes de production, et pas simplement pour le mode de production capitaliste[130]. Althusser s'autorise de cette abstraction pour généraliser le modèle à toutes les formes de pratiques, pensables en dernière instance « comme » un travail. Chez Marx, le procès de travail est d'abord un dispositif complexe où l'on distingue, outre l'activité de travail proprement dite : (i) l'objet de travail (la matière première, ainsi que la matière ouvrée), (ii) le moyen (ou l'instrument) de travail, et (iii) le produit spécifié du travail. Bien plus que la dimension praxique du « métabolisme » de l'homme dans son rapport à la nature[131], ce sont ces trois composantes distinctives ou « moments simples » (objet, instrument, produit) qu'Althusser retient du concept marxien de procès de travail, l'enjeu étant bien sûr de couper court à tout usage anthropologisant de ce concept, comme on en trouve tant dans les « philosophies du travail ». Dans le commentaire qu'il propose du chapitre V du livre I du *Capital*, Althusser cite en exemple la « théorie sartrienne du pratico-inerte », qu'il suspecte de manquer « le concept de la modalité des conditions matérielles du procès de travail », en cédant à la régression à l'infini :

> Sartre dissout […] dans le souvenir philosophique d'une praxis antérieure, elle-même seconde par rapport à une autre ou à d'autres praxis antérieures, et ainsi de suite jusqu'à la praxis du sujet originaire, les conditions matérielles *actuelles* dont la combinaison structurale commande tout travail effectif.[132]

Dans la manière qu'il a de revisiter le procès de travail comme matrice d'intelligibilité des rapports de l'organisme pratique avec la matière, Sartre achoppe, selon Althusser, sur la question matérialiste des *conditions* du procès de travail : en l'occurrence, des conditions dont

[130] Marx écrit ainsi qu'il faut envisager le procès de travail « indépendamment de toute forme sociale déterminée » (*Le Capital. Livre I*, op. cit., p. 199).

[131] K. Marx, *Le Capital. Livre I,* op. cit., p. 199 : « Le travail est d'abord un procès qui se passe entre l'homme et la nature, un procès dans lequel l'homme règle et contrôle son métabolisme avec la nature par la médiation de sa propre action ». Nous verrons que cette définition « anthropologique » du travail sera cruciale chez Sartre, pour l'élaboration de l'idée de praxis.

[132] L. Althusser, *Lire Le Capital,* op. cit., p. 382-383

il faut penser l'actualité, c'est-à-dire l'enchevêtrement combiné et complexe, irréductible à toute remontée vers une liberté originaire inconditionnée.

La célèbre définition althussérienne de l'histoire comme procès sans sujet a sa source dans cette lecture et reprise du concept marxien de procès de travail, épuré de toute trace de l'homme comme « être générique »[133]. Toutes les pratiques sont à envisager *d'abord* comme des procès sans sujets, c'est-à-dire comme des procès où c'est moins le rapport de l'homme à la nature ou à la matière ouvrée qui compte, que les éléments structuraux et combinés du procès : objet, instrument, produit. On trouve ainsi dans *Pour Marx* (section intitulée « Sur la dialectique matérialiste (De l'inégalité des origines)») l'esquisse d'une analytique des pratiques, où la référence au procès de travail tient d'abord lieu de *définition générique* :

> Par pratique en général, nous entendrons tout processus de transformation d'une matière première donnée, en un produit déterminé, transformation effectuée par un travail humain déterminé, utilisant des moyens (de « production ») déterminés. Dans toute pratique ainsi conçue, le moment [...] déterminant du processus n'est ni la matière première, ni le produit, mais la pratique au sens étroit : le moment du travail de transformation lui-même, qui met en œuvre, dans une structure spécifique, des hommes, des moyens, et une méthode technique d'utilisation des moyens[134].

La pratique en général n'existe pas : historiquement, il n'y a que des pratiques déterminées et spécifiées. Mais sa définition théorique n'en est pas moins requise, à un niveau structural. C'est précisément cette fonction définitionnelle que remplit l'importance donnée à l'idée de procès. En tant que procès, la pratique est une temporalisation étagée sur plusieurs moments, que l'analogie avec le procès de travail permet de ressaisir : *objet donné* (ou matière première), *transformation* proprement dite, et *objet produit*. Ce sont là les « notions primitives », non définies, qu'Althusser se donne pour construire sa définition générale de la pratique, qui lui permettra ensuite de s'élever au concret des pratiques spécifiques[135]. Au cœur de ce procès, la notion primitive de transformation est bien le moment structurant, déterminant : le moment *du pratique* « au sens étroit » au sein de la pratique, comprise dans sa dimension diachronique de procès en cours. La transformation, c'est le moment où la pratique produit ses effets, et se dote par là-même de déterminations qui vont la spécifier parmi d'autres pratiques. Althusser se garde bien de recentrer ce moment déterminant de la

[133] Thème qui, bien que secondaire dans *Le Capital*, n'en continue pas moins d'y « exercer une influence souterraine », ainsi que le note David Harvey dans son commentaire, *Pour lire Le Capital,* Paris, éd. La ville brûle, 2012, p. 128.

[134] L. Althusser, *Pour Marx,* op. cit., p. 167.

[135] *Cf.* A. Badiou, « Le (re)commencement du matérialisme dialectique », op. cit., p. 454

transformation sur l'activité censément originaire et synthétique d'un sujet « métabolique ». L'intelligibilité transformatrice et productive ne réside pas dans un *repli* de la pratique sur le sujet, mais bien plutôt dans un *dépli* de la pratique (au sens étroit) en une analytique matérialiste ; un dépli en synchronie de différents éléments combinés en une « structure spécifique » : des hommes, des instruments, une technologie. Dès le moment de la transformation opérant « à chaud », dès le moment, donc, le plus étroit, le plus « pratique » de la pratique (et qui semble se prêter le mieux à une description phénoménologique, puisque c'est à ce niveau qu'interviennent les hommes concrets), on peut déceler un *fait irréductible de structure* : une combinaison articulée.

De fait, il y a une pluridimensionnalité de la transformation qui prend la forme d'une *surdétermination* par une pluralité d'instances : technologiques, humaines, instrumentales. Ces instances se déterminent réciproquement les unes les autres tout en jouissant d'une autonomie et d'une efficace relative. Dans cette affaire, les hommes ne sont pas confinés au rôle d'épiphénomènes ou de « porteurs passifs » des rapports qui constituent la structure ; ils jouent à leur propre niveau un rôle *pleinement déterminant* dans la transformation en cours, sans pour autant bénéficier du privilège que leur confèrent les philosophies de la praxis, notamment lorsqu'elles tirent dans un sens exagérément subjectiviste et humaniste l'opérateur philosophique du début du *Dix-huit Brumaire* sur la faisabilité de l'histoire, en mettant l'accent sur la transformation effective plus que sur les conditions matérielles.

L'analytique de la transformation et de ses instances nous donne accès à une intelligibilité *dans* la pratique elle-même : à l'intelligibilité du pratico-pratique au cœur de la pratique. Cette intelligibilité ne se réduit pas à un simple face-à-face sujet/objet, ou à un rapport spéculaire entre un sujet et un domaine d'objectivité préfigurés, ce qui est pour Althusser l'invariant par excellence de toutes les « théories de la connaissance », qu'elles soient empiristes ou idéalistes[136]. Même à son moment le plus constituant, la pratique est encore un effet irréductible de structure, un fait indéfiniment structuré. Seule une seconde lecture du texte de Marx sur le procès de travail, proprement « symptomale », permet d'accéder à ce fait de structure au sein de la pratique, à rebours d'une première lecture qui, prenant littéralement la pratique au mot, se croyait directement de plain-pied avec elle. La remontée vers la pratique au sens le plus étroit du terme ne nous dévoile pas du simple, mais encore (et toujours) du complexe : une irréductible complexité de rapports synchroniques au sein de la pratique. Ce fait de structure est *intrinsèquement* pratique et matériel : il consiste en

[136] Sur ce point, *cf*. L. Althusser, « Du côté de la philosophie (Cinquième cours de philosophie pour scientifiques) » (1967), in *Écrits philosophiques et politiques, tome II,* Stock/IMEC, 1995, p. 279.

une *combinaison* d'instances réelles, matériellement spécifiées, qui prennent la forme de rapports nécessaires. Si la transformation est le moment déterminant au sein de la pratique, c'est d'abord parce qu'intrinsèquement, à son niveau étroit, elle est surdéterminée par une pluralité d'instances.

Reste que cette analytique de la pratique au sens étroit ne prend tout son sens que dans la perspective d'une *analytique des pratiques au sens large*, qui fasse place pleinement droit à une *intelligibilité du constitué* ou du déterminé (et non plus simplement du déterminant) : en somme, une analytique élargie aux dimensions de la production comme procès. Toutes les pratiques sont pensables sur le même modèle du procès de travail, et constituent toutes ensemble ce qu'Althusser appelle la « pratique sociale », c'est-à-dire l'unité complexe et articulée de pratiques constituées. La production est bien le concept adéquat de cette univocité des différentes pratiques ; mais, comme nous l'avons indiqué plus haut, elle ne peut être le concept de l'univocité des pratiques sans être en même temps celui de leur *spécificité* :

> Cette définition générale de la pratique inclut en soi la possibilité de la particularité: il existe des pratiques différentes, réellement distinctes, bien qu'appartenant organiquement à une même totalité complexe. La « pratique sociale », l'unité complexe des pratiques existant dans une société déterminée, comporte ainsi un nombre élevé de pratiques distinctes. Cette unité complexe de la « pratique sociale » est structurée […] de sorte que la pratique déterminante en dernier ressort y est la pratique de transformation de la nature (matière première) donnée, en produits d'usage par l'activité des hommes existants, travaillant par l'emploi méthodiquement réglé de moyens de production déterminés, dans le cadre de rapports de production déterminés[137].

La pratique sociale est le nom d'une unité non expressive mais *structurale* des pratiques constituées. Comme pour le moment constituant de la transformation, c'est encore à un fait de structure que nous avons affaire au niveau du constitué : l'appartenance « organique » des différentes pratiques à « une même totalité complexe » ne saurait être comprise comme une subordination à un « hyperorganisme »[138] totalisant l'ensemble des pratiques à sa fin propre, à la manière d'une totalité expressive au sein de laquelle chaque pratique communiquerait avec le tout en y figurant comme une *pars totalis.* Outre l'activité productive (c'est-à-dire l'activité de travail proprement dite), Althusser distingue trois autres

[137] L. Althusser, *Pour Marx,* op. cit., p. 167-168

[138] J'emploie à dessein ce concept forgé par Sartre dans la *Critique de la raison dialectique* à des fins critiques (dissoudre l'illusion de l'organicisme social inhérente à la logique pratique des groupes), afin de faire apparaître, sur ce point au moins, un point de convergence entre Sartre et Althusser.

sortes de pratiques, qui jouissent chacune d'une spécificité et d'une efficace relative au sein de la structure ou « pratique sociale » : la pratique *idéologique* (subdivisée en pratiques *morales*, *religieuses*, *esthétiques*, *scolaires*, *juridiques*, *techniques*), la pratique *politique*, la pratique *théorique* (subdivisée en *science* et en *philosophie*).

C'est précisément l'analogie avec le procès de travail qui permet de spécifier ainsi les pratiques, en dotant chacune d'elle une double détermination, ou ce qu'on peut appeler une *double objectivation*. (1) Une *objectivation en amont* de la transformation, qui spécifie la pratique du point de vue de ses conditions matérielles, de sa « matière première », ou *objet donné* (ou encore de ce que Marx appelle ses « présuppositions réelles »). Cela comporte : (1-a) la nature et la matière ouvrée pour la pratique *littéralement* productive ; (1-b) les individus donnés, pris dans leur dimension somatique et psychique pour la pratique idéologique ; (1-c) les rapports sociaux existants et les conjonctures pour la pratique politique ; (i-d) les concepts abstraits (faits d'intuitions et de représentations) pour la pratique théorique. (2) Une *objectivation en aval* de la transformation, qui spécifie chaque pratique du point de vue de son objet produit, de ses *effets déterminés.* Ainsi : (2-a) les produits d'usage pour la pratique productive ; (2-b) les sujets assujettis pour la pratique idéologique ; (2-c) les nouveaux rapports sociaux, nouvelles conjonctures pour la pratique politique ; (2-d) les connaissances spécifiées ou « concrets de pensée » pour la pratique théorique. Pour chaque type de pratique, le moment constituant de la transformation se voit ainsi débordé et encadré par une double objectivation, en amont et en aval du procès. Que ce soit au niveau de la « définition générale » de la pratique sociale ou de la particularité des pratiques spécifiques, c'est bien à de la pratique objective que nous avons affaire, et non à une praxis subjective et intransitive découplée de ses conditions comme de ses résultats, c'est-à-dire à une pratique qui ne consisterait que dans la transformation, dans le moment constituant, au mépris du constitué.

2. L'idéologie en pratiques

2.1. Qu'est-ce qu'un appareil idéologique d'Etat ?

À la suite de Marx, Althusser envisage la reproduction du capitalisme comme une articulation non expressive entre deux niveaux de la formation sociale : le niveau de

l'infrastructure matérielle d'une part, qui assure la reproduction des forces productives ; et le niveau de la superstructure d'autre part (comprenant les domaines de l'Etat, du droit, et de l'idéologie au sens large), qui assure la reproduction des rapports de domination et d'obéissance entre producteurs et non-producteurs. L'opération idéologique vise à reproduire, à consolider les rapports de production matériellement existants. On a ainsi affaire, dit Althusser dans « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat » (1970), à une « entreprise de classe », qui se réalise à travers « une lutte de classe qui oppose la classe dominante à la classe exploitée »[139]. Pour comprendre l'articulation entre infrastructure matérielle et superstructures idéologiques, il convient de se donner une « topique » des formations sociales, c'est-à-dire un modèle abstrait des différents lieux ou espacements du social. Pour élaborer cette topique, Althusser s'appuie sur un texte canonique de Marx, l'Avant-propos de 1859 à la *Critique de l'économie politique,* qui décrit la formation sociale comme une sorte d'édifice à deux étages :

> Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forme la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale.[140]

Il s'agit alors d'analyser, pour une formation sociale donnée, les pratiques spécifiquement idéologiques (et les formes déterminées de « conscience sociale » qu'elles génèrent), à la fois dans leur spécificité propre (c'est-à-dire dans leur autonomie relative) et dans leur articulation à la « pratique sociale » infrastructurelle, que le modèle du procès de travail compris comme une structure de production nous a rendue intelligible.

La théorie des superstructures implique une théorie de l'Etat. Dans un texte de 1978 intitulé « Marx dans ses limites », Althusser s'efforce de produire le concept adéquat de l'Etat : celui de sa *séparation* d'avec la société et les luttes de classes. Loin d'être simplement traversé par des luttes dont on ne saurait le dissocier, l'Etat se définit comme une instance de neutralisation du conflit, condition sine qua non pour qu'il puisse être reconnu et légitimé, tout en demeurant par ailleurs un Etat de classe, un *instrument* au service de la classe dominante.

---

[139] L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », *Sur la reproduction,* op. cit., p. 304

[140] K. Marx, « Avant-propos de la Critique de l'économie politique (1859) », in *Philosophie,* op. cit., p. 488.

Pour donner un *statut théorique* à ce motif de la séparation de l'Etat, le modèle de la machine tel qu'il s'est imposé avec Carnot et la découverte de la machine à vapeur s'avère très fécond. La machine, dit Althusser, apparaît alors comme « un dispositif artificiel, comportant un moteur mû par une énergie I, puis un système de transmission, le tout étant destiné à transformer une énergie définie (A) en une autre énergie définie (B) »[141]. Cette définition de la machine répond exactement aux conditions d'intelligibilité d'un procès de production : une matière première (énergie A) est transformée en un produit spécifié (énergie B). Althusser précise que toute machine comporte un « corps matériel spécial », séparé des matières énergétiques qu'il transforme : ainsi, pour prendre l'exemple cher à Marx de la Mule-jenny, de la machine à filer le coton fonctionnant à la vapeur, le corps métallique de la machine est distinct ou « séparé » du charbon qui transforme l'eau (énergie A) en vapeur (énergie B) ; il est séparé également des outils qui composent la machine, et de leur travail sur la matière première (le coton).

Tournons-nous maintenant vers l'Etat : comme la machine à filer le coton, il consiste en un corps spécial, en un « esprit de corps », séparé des « énergies » qu'il transforme. L'Etat est un corps séparé qui transforme une « énergie A » (la conflictualité sociale, la violence de la lutte de classes) en une « énergie B » : un pouvoir légal. En ce sens, l'Etat est une « machine à pouvoir, comme on parle d'une machine à impression, à percussion » ; ou encore, une « machine à produire du pouvoir »[142].

Althusser reprend d'abord aux « classiques du marxisme » la « théorie descriptive » de l'Etat comme *appareil répressif.* L'appareil répressif d'Etat comprend des organes tels que le gouvernement, l'armée, la police, les tribunaux, les prisons, etc. On en trouve une description dans des textes historiques de Marx tels que *Le 18 Brumaire, La Lutte de classes en France, La guerre civile en France,* mais aussi chez Lénine, dans *L'Etat et la Révolution*. Ces textes font une distinction entre *l'appareil répressif d'Etat* d'une part, et le *pouvoir d'Etat* d'autre part, compris comme la cible de la lutte de classes, comme l'enjeu d'une prise et d'une conservation. Cette distinction sur laquelle insiste Althusser[143] permet d'éclairer l'argument de la séparation de l'Etat : malgré les coups d'Etat, malgré le fait que le pouvoir d'Etat puisse passer d'une classe à l'autre, un même appareil répressif d'Etat peut demeurer en place, précisément parce qu'il se définit comme un instrument extérieur aux conflits et aux enjeux de pouvoir, comme un outil séparé des énergies belliqueuses qu'il canalise et transforme. Il faut

[141] L. Althusser, « Marx dans ses limites », *Ecrits philosophiques et politiques, t. I,* op. cit., p. 476
[142] L. Althusser, « Marx dans ses limites », *Ecrits philosophiques et politiques*, op. cit., p. 477
[143] L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologique d'Etat », *Sur la reproduction*, op. cit., p. 273

donc penser la séparabilité de la fonction (la reproduction des rapports sociaux) par rapport aux pratiques qui la supportent (dont, au premier chef, les luttes de classe). Or sur ce point, l'approche marxiste, simplement descriptive, des appareils répressifs d'Etat demande, selon Althusser, à être complétée par une théorie spécifiée des appareils idéologiques d'Etat ou « AIE ».

Qu'est-ce à dire ? L'Etat, on l'a vu, est une machine à pouvoir. Entendons : une machine à transformer de la violence sociale générée par la dynamique auto-destructrice du capital en un pouvoir légal (relevant de ce que Bourdieu appellerait une « violence symbolique »), en une force publique reconnue et obéie, sans qu'il soit nécessaire pour cela de toujours faire appel à la répression physique directe[144]. Pour parvenir à cette fin, l'Etat ne peut se reposer uniquement sur l'appareil répressif, sur l'exercice public de la force. Il doit s'appuyer sur une multiplicité d'appareils idéologiques d'Etat, pouvant prendre de nombreuses formes, *dont beaucoup semblent relever du domaine privé* : des formes religieuses, scolaires, médiatiques, familiales, juridiques, syndicales, culturelles et artistiques, etc.

« A supposer qu'elle existe », précise Althusser, l'unité de cet essaimage des appareils idéologiques d'Etat en un seul « esprit de corps » (celui des fonctionnaires de l'Etat) « n'est pas immédiatement visible »[145]. Et pour cause : elle est d'autant moins visible qu'on ne comprend pas très bien à première vue pourquoi des institutions, privées pour la plupart, relèvent du domaine de l'Etat. Dans la logique de l'argumentation althussérienne, cela implique d'abandonner la distinction entre la sphère publique et la sphère privée, dans la mesure où « l'Etat, qui est l'Etat de la classe dominante, n'est ni public, ni privé, il est au contraire la condition de toute distinction entre public et privé »[146]. Par-delà le clivage privé/public, intérieur au droit bourgeois, *seule importe dans cette affaire la manière dont fonctionnent les institutions* : or il se trouve que n'importe quel appareil idéologique, aussi « privé » soit-il, peut fonctionner *comme un Etat*, c'est-à-dire, si l'on reprend les définitions althussériennes : (i) comme un corps séparé des « énergies » qu'il transforme ; (ii) comme une

[144] *Cf.* sur ce point, Julien Pallotta, « La violence dans la théorie de l'Etat de Louis Althusser », in *Violence : anthropologie, politique, philosophie,* sous la direction de G. Sibertin-Blanc, Europhilosophie 2010, Bibliothèque de Philosophie Sociale et Politique, http://www.europhilosophie-editions.eu.

[145] L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », *Sur la reproduction*, op. cit., p. 275

[146] L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », *Sur la reproduction,* op. cit., p. 276. Dans « Marx dans ses limites » (op. cit., p. 428-430), Alhusser critique ce qu'il appelle « l'incroyable imposture » des théories du droit naturel qui, de Grotius à Kant, pensent pouvoir déduire l'Etat du droit privé entre individus atomisés, ce qui ne revient qu'à projeter dans l'idée de sphère publique la forme de la propriété privée et de l'échange, et à achopper par conséquent sur la question de la séparation de l'Etat, amalgamé avec une sorte de marché. Or on ne pas être en mesure de produire le concept de cette séparation tant qu'on n'aura pas donné congé à ces deux catégories du privé et du public.

machine à produire du pouvoir ou de l'« hégémonie » (selon l'expression de Gramsci[147]). La principale différence entre l'appareil répressif d'Etat et l'appareil idéologique d'Etat, c'est que le premier fonctionne de façon massive à la violence, et secondairement à l'idéologie, tandis que le second fonctionne d'abord à l'idéologie, et secondairement à la violence. Pour reprendre une de ces expressions détournées qu'affectionne Foucault, on peut dire que dans les appareils idéologiques d'Etat, « le fusil est au bout du pouvoir » et non « le pouvoir au bout du fusil »[148]. Comme l'appareil répressif, l'appareil idéologique jouit d'une forme de permanence relative qui le soustrait aux vicissitudes de la lutte pour la prise et de la conservation du pouvoir d'Etat. Althusser ira même jusqu'à dire que « l'idéologie n'a pas d'histoire », au sens où, comme l'inconscient freudien, elle a une omniprésence, elle est « immuable en sa forme dans toute l'étendue de l'histoire »[149]. Ce faisant, nous allons le voir, elle constitue un analyseur particulièrement fécond des pratiques.

2.2. Actes, pratiques, rituels appareils : de l'idéologie sans idées

Nous l'avons souligné déjà : l'idéologie au sens où l'entend Althusser n'est pas l'indication des illusions et des déformations de la conscience dans son rapport au monde. Comme tout mode spécifié de la pratique sociale, l'idéologie n'a pas une existence idéelle mais bien matérielle – c'est la « Thèse II » de l'essai de 1970 « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat »[150]. *L'idéologie est le lieu de lisibilité d'un certain type de pratiques* : des pratiques qui ont la forme de rituels.

Il s'agit d'abord, pour Althusser, de se défaire de ce qu'il appelle une « idéologie de l'idéologie », c'est-à-dire d'une critique idéologique de l'idéologie qui escamoterait l'ancrage pratique de l'idéologie en ne voyant plus dans le phénomène d'idéologie qu'un rapport dual entre une conscience et le réel ou, pour reprendre une distinction classique, entre l'idée et la chose. L'idéologie de l'idéologie se satisfait le plus souvent, on l'a vu, d'un simple « renversement », consistant à faire valoir la praxis contre l'idée, ou le réel contre la

[147] Sans mentionner le concept d'hégémonie, Althusser précise (p. 276) de façon elliptique que Gramsci, « en marxiste conscient », avait prévenu l'objection bourgeoise de la distinction entre les deux sphères du public et du privé.

[148] M. Foucault, « Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR... », op. cit.

[149] L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », *Sur la reproduction,* op. cit., p. 286 sq. Une thèse qui fonctionne comme « loi historique à portée universelle », aux antipodes du nominalisme que requiert le matérialisme marxien, ainsi que le souligne Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx,* op. cit., p. 334

[150] La « Thèse I » (« l'idéologie représente le rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence ») reprend un point déjà développé dans *Pour Marx*, op. cit., p. 240.

conscience. À l'inverse, une théorie de l'idéologie digne de ce nom s'emploie à matérialiser d'emblée son objet – les « idées » – quitte à ce que ce soit le terme d'idée lui-même qui disparaisse. Mais cette disparition fait apparaître par contrecoup tout un ensemble de notions que l'idéologie de l'idéologie, quant à elle, ne peut que manquer, toute focalisée qu'elle est sur la conscience inversée qu'elle pense pouvoir remettre sur ses pieds. Althusser se propose néanmoins de garder le point de départ des critiques idéologiques de l'idéologie – le sujet et ses croyances –, afin de voir ce qui en résulte dès lors qu'on le reformule d'une manière matérialiste, où les idées n'ont plus d'existence propre (c'est-à-dire idéelle).

On notera d'abord que l'idéologie de l'idéologie et la théorie de l'idéologie s'accordent au moins sur un point : que les « idées » du sujet en proie à l'idéologie n'existent qu'objectivées dans des « actes ». Or précisément, l'idéologie de l'idéologie en reste aux actes, qu'elle interprète comme les effets transitifs d'idées ou de représentations dictant au sujet sa conduite : ce qui lui est convenable de faire et de ne pas faire. On comprend aisément alors que ces actes accomplis par conformisme social puissent être perçus comme l'envers d'une praxis émancipatrice venant dissiper ce brouillard d'idées qui obscurcit la conscience en la faisant mécaniquement agir « comme il faut ». La théorie de l'idéologie fait, avec Althusser, un pas de plus :

> Nous parlerons d'actes insérés dans des pratiques. Et nous remarquerons que ces pratiques sont réglées par des rituels dans lesquels ces pratiques s'inscrivent, au sein de l'existence matérielle d'un appareil idéologique.[151]

L'analytique de l'instance idéologique consiste, on le voit, en un enchâssement d'objectivations : des actes objectivés dans des pratiques, des pratiques objectivées dans des rituels, des rituels objectivés dans des appareils. Les idées *comme telles* ont quasiment disparu de cette analytique. En effet, les actes ne sont pas intelligibles par rapport à des idées en amont qu'ils exprimeraient ou incarneraient, en leur donnant une efficace constituante. Ils ne deviennent intelligibles qu'en tant qu'ils sont toujours déjà *constitués* dans un mouvement d'ampliation tourné du côté de la pratique et de ses objectivations (sous forme de rites, puis d'appareil) ; d'où la série actes < pratiques < rituels < appareils. Les idées se sont fondues dans les pratiques :

> Nous dirons donc, à ne considérer qu'un sujet (tel individu) que l'existence de ses idées et de sa croyance est matérielle, en ce que *ses idées sont ses actes matériels insérés*

[151] L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », *Sur la reproduction,* op. cit., p. 293

> *dans des pratiques matérielles, réglées par des rituels matériels eux-mêmes définis par l'appareil idéologique matériel dont relèvent les idées de ce sujet.*[152]

Cet enchâssement d'objectivations, des actes aux pratiques, des pratiques aux rites, des rites aux appareils, prend le contrepied des approches qui ne voient dans l'objectivation que l'expression d'une aliénation du sujet, et qui, ce faisant, *ne voient pas plus loin que les actes*. Le terme d'acte est équivoque, car il se prête aisément à des interprétations spiritualistes, où l'acte est référé à une conscience qui a à en « répondre ». Or pour Althusser, ce n'est pas une intention subjective, mais *tout un effet matériel de structure ou d'appareil* qu'il faut lire à travers le moindre acte, une combinaison d'éléments constitués irréductibles à toute activité constituante, ainsi que nous l'a montré dans *Pour Marx* la définition générale de la pratique sociale. Le terme d'« acte » subsiste après la reformulation matérialiste de la notion d'idéologie, mais au prix d'une profonde altération : loin d'être passible d'une pensée de l'action – celle d'un sujet-suppôt impliqué et rassemblé dans son intention –, l'acte n'est désormais intelligible que dans l'horizon de la production, de la pratique objective. Dans l'horizon donc d'une *analytique du constitué,* à rebours de toute idéalité du « constituant ».

S'inspirant de la « dialectique défensive de Pascal »[153] et de son fameux « agenouillez-vous, vous croirez », Althusser nous propose ici une analytique matérialiste d'une pratique rituelle (une messe dans une petite église), qui fait elle-même partie d'un appareil idéologique d'Etat, l'Eglise. Cette analytique consiste à décomposer la pratique en question en ses différents actes. On peut ainsi décrire « la matérialité d'un déplacement pour aller à la messe, d'un agenouillement, d'un geste de signe de croix ou de *mea culpa*, d'une phrase, d'une prière, d'une contrition, d'une pénitence, d'un regard, d'une poignée de mains, d'un discours verbal externe ou d'un discours verbal "interne" (la conscience) »[154].

Ces actes sont passibles de différentes modalités de matérialité qui les singularisent, selon qu'il s'agit d'un *geste* (un simple regard, une poignée de main), d'une *technique du corps* (l'agenouillement, le signe de croix), d'un *discours illocutoire* (la pénitence, la prière), ou d'un *discours intérieur* (que la conscience se tient sur elle-même). Rappelant que « Marx portait une très haute estime à Aristote », Althusser souligne le fait que « la matière se dit en

---

[152] L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », *Sur la reproduction*, op. cit., p. 294. Italiques d'Althusser

[153] L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », *Sur la reproduction,* op. cit., p. 293. Althusser confirme cette influence de Pascal (conjointe à celle de Spinoza) pour sa reconception de la notion marxiste d'idéologie dans *L'avenir dure longtemps* (Paris, Stock/Imec, 1992), p. 210.

[154] L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », *Sur la reproduction,* op. cit., p. 294

plusieurs sens » : en l'occurrence, que l'idéologie matérielle « existe sous différentes modalités, toutes enracinées en dernière instance dans la matière "physique" »[155].

Malheureusement, Althusser ne développe pas cette question fort épineuse d'une surdétermination de l'instance idéologique par ses différentes modalités matérielles – et de son ancrage en dernière instance dans la matière simplement physique (en l'occurrence, dans les corps). Mais il nous semble important d'y insister quand même, car cela permet de mieux cerner les positions respectives de Sartre et de Foucault sur cette question des différents régimes de matérialité, décisive chez l'un comme chez l'autre : ainsi le statut matériel de l'idée et les modalités du pratico-inerte chez Sartre (nous reviendrons), ou les différentes modalités de matérialité chez Foucault, étagées entre le discursif et le non discursif, dont témoigne par exemple la notion de « physique du pouvoir » étudiée dans *Surveiller et punir*[156] .

La question est alors de savoir ce que devient cet ancrage des pratiques « en dernière instance » dans la matière physique, dès lors qu'on passe d'un *matérialisme du procès de production* (comme l'est celui d'Althusser) à un *matérialisme de la praxis* (comme chez Sartre) ou à un *matérialisme de la production qui ne répond plus aux conditions d'un procès* (comme c'est le cas chez Foucault, ainsi que nous l'avons suggéré plus haut).

Notons que chez Althusser, ce rappel des différentes modalités de matérialité vise à contrer à la fois toute approche idéaliste (ou idéologique) de l'idéologie, présupposant une efficace propre des idées ou des représentations, en amont des pratiques, et toute approche sommairement matérialiste selon laquelle la matérialité de l'idéologie ne se dirait qu'en un seul sens, la matière au sens « physique » – qui n'est pour Althusser que le lieu d'un ancrage *en dernière instance*, laissant libre cours à d'autres modalités matérielles d'ancrage. Il peut alors être utile, à des fins descriptives, de montrer comment le procès de production idéologique *s'incarne* en un certain nombre d'actes concrets, dont les indices phénoménaux les plus saillants montrent qu'*ils ne sont pas tous matériels de la même façon*. Les différents actes insérés dans des pratiques ne sont pas pris dans un rapport d'expression avec un seul et même principe matériel posé en amont d'eux-mêmes – ce qui, loin d'opérer un véritable changement de « problématique », ne ferait que donner une forme inversée de la thèse spiritualiste d'une homogénéisation des pratiques sous l'unité expressive d'un seul principe spirituel.

[155] L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », *Sur la reproduction,* op. cit., p. 292
[156] M. Foucault, *Surveiller et punir,* op. cit., p. 208

2.3. Le point de vue de la reproduction

Pour décisive qu'elle soit pour contrer toutes les formes de causalité expressive (surtout quand elles se donnent pour matérialistes), l'approche de l'instance idéologique par les actes matériels dans lesquels elle s'incarne et s'objective ne suffit en aucun cas à en rendre raison. Une description de type socio-anthropologique qui s'emploierait à ressaisir les actes à un niveau supérieur d'objectivation, comme celui des *pratiques rituelles*, ne suffira pas non plus à épuiser leur intelligibilité. L'analyse qu'Althusser propose de l'idéologie comme machine ou appareil d'Etat, et comme fonction séparée de reproduction, est révélatrice de l'intelligibilité du constitué, ou du « dépli » de la pratique aux dimensions d'un procès de production. Il faut, comme pour les autres instances de la pratique sociale, se hisser à hauteur d'intelligibilité du procès de production idéologique lui-même *qui fonctionne à la reproduction.* Cet ultime plan de lisibilité des idéologies – celui de l'appareil à reproduire – montre dans quelle mesure l'idéologie est déterminée en dernière instance non pas simplement dans la « matière physique », mais, plus rigoureusement, par l'infrastructure économique : l'idéologie consolide sur le plan des superstructures la reproduction des rapports sociaux qui se trame déjà à la base, sur le plan de l'infrastructure.

Il y a là un défi épistémologique : celui de « s'élever au point de vue de la reproduction ». Un défi du fait que

> les évidences tenaces (évidences idéologiques de type empiriste) du point de vue de la seule production, voire de la simple pratique productive (elle-même abstraite par rapport au procès de production) font tellement corps avec notre "conscience" quotidienne qu'il est extrêmement difficile, pour ne pas dire presque impossible, de s'élever *au point de vue de la reproduction.*[157]

L'intelligibilité de la reproduction est d'abord un défi lancé à la simple *description*, entée sur les seules occurrences empiriques de la production : des actes singuliers, des pratiques historiques ayant la forme de rites. Le point de vue de la reproduction outrepasse ces cadres de l'expérience que l'on a quotidiennement (entendons, ici : idéologiquement) de la production ; mais c'est du même coup le pari risqué d'une déprise à l'égard de l'idéologique, à l'égard du rapport quotidien, tout à la fois réel et imaginaire, que nous entretenons à l'égard de la pratique productive.

[157] L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », *Sur la reproduction,* op. cit., p. 263-264. Italiques d'Althusser.

Deux questions se posent alors. 1/ En quoi l'instance idéologique fonctionne-t-elle à la reproduction ? 2/ Et y a-t-il lieu de distinguer la reproduction de la simple répétition ?

Sans entrer dans le détail de toute l'explication althussérienne qui frôle parfois la scolastisque et l'effet de « grande théorie » (pour reprendre l'expression de Bourdieu[158]), on notera d'abord, en guise d'ébauche de réponse à notre première question, que le critère de la reproduction est la reformulation adéquate, au niveau de la causalité structurale et de « l'appareil », de ce qui s'expérimente au simple niveau des « actes insérés dans des pratiques » et des « pratiques réglées par des rituels ». Il nous faut donc distinguer ces deux niveaux d'objectivation des actes : les rites et les appareils.

A un niveau socio-empirique, la reproduction est bien vécue comme *répétition* de conduites stérérotypées. L'anthropologie structurale nous a appris que si l'on demande au sujet d'assigner une cause à ses actes objectivés dans des pratiques rituelles, il serait bien en peine de répondre quoi que ce soit, sinon que « ça se fait ». C'est ce que souligne Lévi-Strauss dans *Le totémisme aujourd'hui* : « tout ce qu'il sait dire est que les choses ont toujours été ainsi, et qu'il agit comme on a agi avant lui », ajoutant aussitôt : « ce genre de réponse nous paraît parfaitement véridique. La ferveur ne transparaît pas dans l'obédience et dans la pratique »[159]. Un structuralisme de la pratique comme l'est celui de Lévi-Strauss peut effectivement se satisfaire de ce genre de réponse, car ce qui est mis en avant, c'est la forme pure de la règle comme telle, à la fois pleinement arbitraire en elle-même, et pleinement contraignante pour les agents qui la répètent sans pouvoir avancer d'autre « raison » à leur agir que celle du caractère formel et contraignant de la règle (« ça se fait »). Les critères d'intelligibilité des pratiques résident alors dans l'extériorité, l'objectivité et la répétabilité des normes qui font agir. Les normes pratiques sont intelligibles en tant qu'elles sont en elles-mêmes « insensibles »[160]. On sait qu'avec *La pensée sauvage*, Lévi-Strauss entend proposer une nouvelle approche des idéologies, en contribuant « à cette théorie des superstructures, à peine esquissée par Marx »[161]. Une approche qui, laissant délibérément l'étude des infrastructures à d'autres disciplines (l'histoire, la démographie, l'ethnographie, etc.), entend se concentrer sur l'étude des superstructures, s'assumant du coup comme une « psychologie » avant tout[162].

---

[158] Pierre Bourdieu, *Choses dites,* Paris, Minuit, 1987, p. 30

[159] Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui,* Paris, PUF, 1962, p. 106

[160] C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui,* op. cit., p. 105 : « Les coutumes sont données comme normes externes, avant d'engendrer des sentiments internes, et ces normes insensibles déterminent les sentiments individuels, ainsi que les circonstances où ils pourront, devront se manifester ».

[161] C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage,* op. cit., p. 173

[162] C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage,* op. cit., p. 174

Dans une lettre à Emmanuel Terray datée du 20 aout 1966, Althusser critique sévèrement cette démarche de Lévi-Strauss qui, faute à ses yeux de disposer d'un concept adéquat du mode de production, donc de l'infrastructure, ne propose qu'une approche idéologique de l'idéologie. Sans entrer dans le détail de ce texte, par ailleurs fort injuste à l'égard de Lévi-Strauss, on se contentera de pointer l'aspect le plus intéressant de la critique d'Althusser, qui permet de mieux comprendre ce qu'il entend par « point de vue de la reproduction ». Althusser prend Lévi-Strauss en défaut sur le type d'objectivation qu'il pense instituer à l'égard des idéologies. Faute d'avoir posé la question de la place de « l'instance idéologique dans l'articulation d'un mode de production »[163], faute donc d'avoir saisi *d'abord* l'intelligibilité de la production matérielle du social, Lévi-Strauss ne peut que manquer l'intelligibilité de la reproduction idéologique : il s'en tient à la *répétabilité* des rites et des coutumes, qu'il ramène à un ensemble de possibles purement formels, en quoi consistent « en dernière instance » les structures de l'esprit humain. Lévi-Strauss a beau jeu de vouloir « dissoudre l'homme », de contrer les philosophies de la conscience et de la praxis (visant bien sûr Sartre au premier chef) en invoquant une « extériorité mentale », « un ordre du sens »[164], où s'arrangent et se « bricolent » les pratiques humaines : il ne propose en définitive qu'une idéologie de plus des idéologies, puisqu'il en reste au niveau du *possible*, et ne parvient pas à rendre raison de la *nécessité* des idéologies dans leur consistance matérielle. Il faut donc dépasser le point de vue des rites et de leur répétabilité, et accéder à un plan d'objectivation des pratiques plus adéquat que celui de la simple *combinatoire* formelle. Ce plan d'objectivation, on l'a vu déjà avec la définition générale de la pratique sociale, c'est celui de la *combinaison* articulée d'instances.

Qu'est ce que « combine » un appareil ? On l'a vu avec l'exemple de la messe, de l'AIE religieux : non pas des possibilités logiques ou des « mythèmes » que le rite se contenterait de répéter en les actualisant[165], mais ce que nous appellerons désormais des « praxèmes »[166] : en l'occurrence, des gestes et des discours ancrés matériellement (selon des modalités différentes de matérialité). La notion d'appareil vise à rendre raison de cette pluralité combinée des ancrages matériels de l'idéologie, dont le simple modèle formel de la répétabilité des rites ne suffit pas à rendre compte. Lévi-Strauss achoppe précisément sur la question des ancrages :

---

[163] L. Althusser, « Sur Lévi-Strauss » (1966), *Ecrits philosophiques et politiques, tome II,* op. cit.., p. 442

[164] *Cf.* Bruno Karsenti, « Le problème des sciences humaines. Comte, Durkheim, Lévi-Strauss », *Archives de Philosophie,* 63/2000, p. 461

[165] Quand bien même cette répétition implique, pour Lévi-Strauss, en même temps une *transformation* de ce qu'elle répète.

[166] Je forge ce terme de « praxème » afin de désigner les formes élémentaires de la pratique, résultant d'une opération de décomposition, ou de ce que j'ai appelé plus haut une « analytique ».

son modèle formel ne voit dans les rites que l'expression de possibles préexistants dans l'esprit. Or, le point de vue de la reproduction auquel une théorie de l'idéologie est amenée à s'élever récuse la catégorie du possible, pour s'en tenir au strict plan du réel et des effets matériel qui s'y ancrent, en se combinant, nous allons le voir, avec un imaginaire non moins matériel.

À noter que c'est à Spinoza qu'Althusser se réfère pour cette idée d'un « matérialisme de l'imaginaire », qu'il faut lire selon lui sous la théorie du « premier genre de connaissance » : « tout autre chose qu'une "connaissance", mais le monde matériel des hommes tel qu'ils le *vivent*, celui de leur existence concrète et historique »[167]. Loin de renvoyer à la causalité simplement mécanique, le matérialisme qu'Althusser dit emprunter à Spinoza consiste à user de la causalité efficiente – le seul type de causalité qui soit à même de rendre compte de la productivité du réel – afin de dégager la nécessité dans laquelle se trouvent *d'abord* les hommes de recourir à des modèles illusoires de causalité : des modèles psychologiques d'une part (le libre-arbitre, la volonté), et des modèles téléologiques d'autre part (la finalité)[168]. Il est clair que la causalité expressive est, pour Althusser, passible des illusions du premier genre de connaissance.

On aborde alors notre seconde question : qu'est-ce qui distingue le procès de reproduction idéologique des autres procès au sein de la pratique sociale ? La réponse d'Althusser réside dans la catégorie de *sujet*, qui subit (comme la catégorie d' « acte ») une altération matérialiste après la reformulation théorique de la « problématique » de l'idéologie. La thèse est la suivante : « *toute idéologie interpelle les individus concrets en sujets concrets,* par le fonctionnement de la catégorie de sujet »[169]. Le moment « pratico-pratique » au cœur de la machinerie idéologique d'Etat est le mécanisme d'interpellation de l'individu en sujet, dont rend compte la fameuse scène policière de l'interpellation (qui a suscité de nombreux commentaires[170]) :

> Il y a des individus qui se promènent. Quelque part (en général dans leur dos) retentit l'interpellation : « Hé vous là-bas ! ». Un individu (à 90% c'est toujours celui qui est visé) se retourne, croyant-soupçonnant-sachant qu'il s'agit de lui, donc connaissant que

[167] L. Althusser, « Eléments d'autocritique », Solitude de Machiavel, Paris, PUF, 1998, p. 185. Sur ce renvoi à Spinoza (sur lequel je reviendrai largement dans la troisième section de ce chapitre), *cf.,* pour la question précise de l'idéologie, Pascale Gillot, « Entre science et idéologie : Louis Althusser et la question du sujet », Le concept, le sujet et la science, P. Cassou-Noguès, P. Gillot (dir.), Paris, Vrin, 2009, p. 142-143

[168] Voir sur ce point l'Appendice de la première partie de l'*Ethique.*

[169] L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », *Sur la reproduction,* op. cit., p. 297

[170] Ainsi Judith Butler, dans le chapitre IV de *La vie psychique du pouvoir* (1997), trad. fr. Léo Scheer, 2002, p.165-198

> c'est bien lui qui est visé par l'interpellation. Mais dans la réalité les choses se passent sans aucune succession. C'est une seule et même chose que l'existence de l'idéologie et l'interpellation des individus en sujets. Nous pouvons ajouter : ce qui semble se passer en dehors de l'idéologie (très précisément dans la rue) se passe en réalité dans l'idéologie. Ce qui se passe en réalité dans l'idéologie semble donc se passer en dehors d'elle.[171]

Le procès idéologique ne se contente pas de produire des individus concrets, ajustés à des « formes d'individualité d'historiques »[172]. Il conduit les individus à se réfléchir et à se reproduire eux-mêmes comme des sujets assujettis, qui « marchent tout seuls » : dans la grande majorité des cas (à 90% dit Althusser), les individus interpellés se reconnaissent comme sujets[173], ce qui laisse bien sûr ouverte la question épineuse des « mauvais sujets » qui ne se laissent pas interpeller. La catégorie de sujet, catégorie idéologique par excellence, est structurale et anhistorique dans sa fonction, tout en étant toujours greffée sur des modes de production historiquement circonscrits. Il y a au cœur des pratiques comme un effet-sujet perpétuellement reproduit par les individus eux-mêmes qui en sont les « porteurs ».

Il faut donc distinguer deux choses au cœur des appareils idéologiques. D'une part, on a affaire à des *modes historiques d'individualisation*, concrétisés par un système de places à occuper, de rôles à jouer au sein d'une formation sociale donnée. Ces places et ces rôles qui pré-ordonnent les pratiques sont fonction de l'état du mode de production auquel on a affaire, du type de division du travail qui s'y noue, etc. Ainsi, notre passant, avant d'être interpellé, est historiquement individualisé par la place qu'il occupe dans la structure sociale. D'autre part, on a affaire à des *modes structuraux de subjectivation*, qui viennent redoubler sur toute sa longueur le système historique des modes d'individualisation par les places et les rôles, en interpellant les individus en sujets[174]. Althusser résume très clairement sa thèse dans sa *Réponse à John Lewis* : « Tout individu humain, c'est-à-dire social, ne peut être agent d'une pratique que s'il revêt *la forme de sujet* »[175].

---

[171] L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », *Sur la reproduction,* op. cit., p. 298

[172] Selon les mots d'E. Balibar, « Concepts fondamentaux du matérialisme historique », *Lire Le Capital,* op. cit., p. 491

[173] L'interpellation des individus en sujets, réussie à 90%, est un bon exemple de ce que Yves Schwartz stigmatise dans son grand livre *Expérience et connaissance du travail* (Messidor/Editions sociales, 1988, p. 82-85) sous le chef de « concepts aux neuf dixièmes », « concepts du quotidien au négatif, ou du quotidien conservatif » qui, en dégageant des lois de reproduction du social, ont pour effet d'achopper sur les écarts infinitésimaux qui se jouent entre les pratiques et les normes, requérant quant à eux une toute autre forme de mise en intelligibilité des pratiques – inspirée de Canguilhem – que celle proposée par le point de vue de la reproduction.

[174] Je reprends (et simplifie) ici les analyses très riches (aux accents parfois deleuziens) de Stéphane Legrand et Guillaume Sibertin-Blanc dans « Idéologie II : Recentrement (subjectivité, discours, appareil idéologique d'État) », 7ème séance du *Groupe de Recherches Matérialistes* (15/12/2007), http://www.europhilosophie.eu/recherche/ IMG/pdf/GRM_7_15-12.pdf

[175] L. Althusser, *Réponse à John Lewis,* op. cit., p. 71

On a donc un dispositif à trois termes : individu/agent/sujet. L'agent de la pratique n'est pas qu'un individu social requis par le rôle à occuper, par la « chose à faire » ; c'est un individu redoublé sous une forme-sujet. Cette notion de sujet n'a bien sûr rien à voir avec l'acception que lui donnent les pensées de l'action, comme celle du suppôt impliqué-rassemblé dans son intention et son « impulsion résultative », pour reprendre à nouveaux frais la définition de Salanskis[176], qui fait état d'un *devenir-agent du sujet*, ou d'un resserrement du sujet-suppôt sur l'intention, sur la pointe de l'agir. Chez Althusser au contraire, le sujet ne fait pas l'objet d'un *recentrement* sur l'action, mais d'un dédoublement qui vaut comme un *décentrement* pour l'individu empirique. L'« agent » de la pratique est donc toujours déjà décentré de son action immédiate, dédoublé entre sa forme-individu (qui lui est assignée par la place qu'il occupe au sein du mode de production) et sa forme-sujet (qui l'interpelle en même temps qu'il agit, en même temps qu'il joue son rôle). Un agent double donc.

Ce redoublement des formes historiques d'individualité par des formes structurales et imaginaires de subjectivation n'est pas décelable par une simple opération de description des cadres de l'expérience : c'est-à-dire, pour reprendre l'exemple qui nous occupe, par une description des rôles et des rites d'interaction qui se forment dans la rue entre un individu interpellé et un policier[177]. On n'accédera pas au « point de vue de la reproduction » en restant les yeux rivés sur l'empirie. La série d'enchâssements des actes aux pratiques, des pratiques aux rites, des rites aux appareils, prend ici tout son sens : l'effet de structure ou d'appareil qu'il faut lire dans le moindre acte (comme le geste physique de se retourner dans la rue), non décelable par l'observation empirique ou par l'enquête historique, n'est autre que l'effet de subjectivation, d'interpellation imaginaire que les individus reproduisent perpétuellement en se « croyant-soupçonnant-sachant » interpellés. Entre les actes concrets et les appareils idéologiques, il y a donc un effet de clôture, qui se traduit par un effet, exercé sur les individus, de reconnaissance et de méconnaissance mêlées : les individus se reconnaissent comme sujets (en répondant à l'interpellation) tout en se méconnaissant eux-mêmes, en se croyant les auteurs de leurs actes, ou en se croyant en dehors de l'idéologie, et en plein dans l'histoire en marche : ainsi par exemple, pour notre passant, dans la rue, dans le concret des interactions.

---

[176] On l'aura compris, je prends cette définition pour sa précision comme un simple fil conducteur ou point de repère des problématiques de l'action *en général* (par opposition aux problématiques de la pratique sociale, qui constituent l'objet de cette recherche).

[177] En mobilisant ces concepts de « cadres de l'expérience » et de « rites d'interaction », je renvoie délibérément à la sociologie d'Erwing Goffman, pour indiquer en creux une toute autre proposition de mise en intelligibilité de la pratique, aux antipodes de celle d'Althusser.

Pour accéder à l'intelligibilité de cet effet de clôture de l'instance idéologique sur elle-même, il faut là encore recourir au schème du procès : non plus au schème simple d'un procès de production, mais au schème complexe d'un procès de reproduction de l'effet-sujet. L'objectif de la classe dominante – reproduire les rapports de production actuellement existants – ne peut être « une simple opération technique formant et distribuant les individus aux différents postes de la "division technique" du travail »[178]. C'est précisément en *redoublant* les formes d'individualité définies par la division du travail par des formes d'interpellation ou de subjectivation que les classes dominantes parviendront à assurer la reproduction des rapports de production auxquels elles sont attachées. Ce redoublement se réalise matériellement dans les AIE, qui « n'ont de sens que du point de vue de la lutte des classes, comme appareil de lutte des classes assurant l'oppression de classe, et garantissant les conditions de l'exploitation et de sa reproduction »[179]. Mais la condition de la reproductibilité de l'effet-sujet, c'est, on l'a vu, que l'appareil idéologique se pose comme séparé des luttes.

Résumons-nous. L'existence matérielle de l'idéologie est surdéterminée par différentes modalité d'ancrage. Cette surdétermination est manifeste dans la manière dont Althusser décompose un AIE comme l'Eglise : il fait apparaître la dimension du rite (la messe), puis procède à une nouvelle décomposition, afin de dégager les « actes » matériels élémentaires de l'AIE en question (gestes, discours, techniques du corps, etc.). Il y a là l'indication d'un programme de recherches pour un nouveau structuralisme de la pratique, différent de celui de l'anthropologie structurale que nous avons trop rapidement évoqué : un structuralisme privilégiant non plus une combinatoire des possibilités mythiques (ou mythèmes) dont les pratiques et les rites seraient l'actualisation, mais plutôt le modèle d'une *combinaison articulée de praxèmes matériels*. Or Althusser n'a guère développé cette question d'une décomposition de la pratique en ses éléments infinitésimaux, privilégiant une analyse englobante et fonctionnaliste : celle du « point de vue de la reproduction ». Tout en décentralisant l'idéologie de la seule sphère de l'Etat pour la ressaisir essaimée dans une pluralité d'appareils (juridiques, scolaires, familiaux, religieux, etc.), Althusser n'en continue pas moins de postuler une *homogénéisation de la fonction étatique de reproduction* des rapports sociaux existants, fonction que chaque appareil exerce à son niveau, en reproduisant avec ses moyens propres l'idéologie étatique de la mission, du service désintéressé, en position de neutralité par rapport aux conflits sociaux.

---

[178] L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », *Sur la reproduction,* op. cit., p. 304

[179] L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », *Sur la reproduction,* op. cit., p. 305

Il y a en somme deux voies dans l'analyse althussérienne de l'instance idéologique. D'une part, une voie par le haut, qui implique un certain nombre de *postulats* concernant l'idéologie comme pouvoir : un pouvoir « localisé » dans des appareils d'Etat ; un pouvoir « possédé » par une classe dominante ; un pouvoir « subordonné » à une infrastructure (ou à un mode de production) exerçant une détermination en dernière instance. À ce fonctionnalisme par le haut, on peut opposer l'autre voie qu'Althusser ne fait qu'indiquer : celle d'une approche de l'idéologie par le bas, par la description micro-analytique des pratiques. On comprendra aisément qu'Althusser n'ait pas développé cette voie par le bas : 1/ c'était risquer d'une part de mettre à mal les postulats théoriques qui lui permettent d'étayer la thèse de la reproduction, et surtout – on y reviendra – de se compromettre avec l'empirie (péché idéologique par excellence à ses yeux) ; 2/ c'était risquer d'autre part de compromettre la pertinence de la notion d'idéologie elle-même : à quoi bon en effet garder ce terme, si l'on n'a plus affaire qu'au seul plan des pratiques, à des combinaisons de praxèmes ?

Cette voie par le bas d'un structuralisme des praxèmes (ou d'une micro-analyse des pratiques), opposée à la voie par le haut d'un structuralisme de la reproduction, a été adoptée précisément par Foucault lui-même, précisément dans *Surveiller et punir.* Cela se manifeste par un rejet des « postulats » sur le pouvoir que nous avons évoqués (propriété, localisation, subordination), comme le souligne Deleuze dans son *Foucault*, visant d'ailleurs directement la problématique althussérienne des AIE[180]. On retrouvera cette voie par le bas d'un structuralisme des pratiques également chez Bourdieu, qui critique la notion althussérienne d'appareil pour son « fonctionnalisme du pire »[181], en lui opposant celle de champ (revisitant d'une certaine manière la notion sartrienne de champ pratique élaborée dans la *Critique de la raison dialectique*). Reste que la démarche d'Althusser consistant à redimensionner l'idéologie du côté de la pratique, ou à faire de l'instance idéologique l'analyseur privilégié d'un certain type de pratiques, n'en a pas moins été décisive pour ceux qui, comme Foucault et Bourdieu[182], ont cherché à exploiter la voie par le bas d'une micro-analyse des pratiques : ce

[180] Gilles Deleuze, *Foucault,* Paris, Minuit, 1986, p. 32-38

[181] Pierre Bourdieu (avec Loïc Wacquant), *Réponses,* Paris, Seuil, 1992, p. 78 : « Je suis très hostile à la notion d'appareil qui est pour moi le cheval de Troie du fonctionnalisme du pire : un appareil est une machine infernale, programmée pour atteindre certains buts ». Cette critique du fonctionnalisme de l'appareil n'est possible que depuis la perspective « praxéologique » adoptée par Bourdieu dans l'*Esquisse d'une théorie de la pratique*, et poursuivie dans ses ouvrages ultérieurs ; mais elle pourrait s'appliquer en revanche aux travaux que Bourdieu lui-même a menés sur la reproduction scolaire avec Jean-Claude Passeron, dans des perspectives assez proches de celles d'Althusser sur les AIE. L'ouvrage de Bourdieu et Passeron, *La reproduction,* paru en 1970, a d'ailleurs reçu un accueil très favorable dans les milieux althussériens, dans les *Cahiers marxistes-léninistes* notamment.

[182] À l'instar d'Althusser, Bourdieu reprend ainsi l'analyse pascalienne de la croyance pour rendre raison des pratiques, et ce dès *Le sens pratique* (Paris, Minuit, 1980, p. 81-83), donc bien avant les *Méditations pascaliennes*. Quant à Foucault, on peut dire, avec Pierre Macherey, qu'il a fait pour le concept de norme ce qu'Althusser a fait de son côté pour le concept d'idéologie, « à savoir montrer que ce qui est impliqué sous l'un ou l'autre de ces termes, ce sont des logiques pratiques de comportement, des manières d'agir, et non des systèmes formels de représentation constituant un ordre à part entretenant vis-à-vis de la réalité sociale une

qui implique de faire un pas de plus, consistant à récuser le terme d'idéologie lui-même, comme ultime obstacle à l'intelligibilité des pratiques, et à repenser l'articulation de la structure et de l'histoire sur le seul plan des pratiques.

Il faut en tout cas prendre toute la mesure de la thèse pour le moins paradoxale de l'élision de l'idée dans la reconception qu'Althusser propose de l'idéologie, que l'on aurait trop vite fait de rabattre sur l'explication fonctionnaliste en termes d'appareil. Quelques mots encore là-dessus, donc, nous permettront de clore cette section.

2.4. Des idées aux problèmes

On l'a vu, l'ancrage en dernière instance de l'idéologie dans la « matière physique » fait fond sur le primat « en dernière instance » de l'infrastructure sur la superstructure. Cette thèse bien connue d'Althusser vise surtout à contrer toute lecture historiciste de Marx – et a fortiori de l'avant-propos de 1859 dont nous avons fait cas – qui hypostasierait le moment humain, pleinement constituant du procès de production, en s'autorisant d'opérateurs philosophiques équivoques tels que le fameux énoncé selon lequel « l'humanité ne se propose jamais que des tâches qu'elle peut remplir »[183]. Les philosophies de la praxis qui donnent une fonction paradigmatique au procès de travail entre l'homme et la nature pensent que *la pratique sécrète directement ses propres idées* ou, pour reprendre une expression sartrienne, qu'*elle se donne ses propres lumières* (si obscurcies soient-elles), à l'aune desquelles, prise dans sa dynamique totalisante, elle réoriente son cours, et réagence ses moyens et ses fins. Or, faire dépendre les idées des pratiques qui les construisent n'est pas suffisant pour produire une théorie véritablement matérialiste des idéologies ; il faut pour cela en découdre avec le motif de la genèse, qui voudrait que les idées soient posées et réfléchies par des sujets pratiques cherchant à donner du sens à leurs actions.

Nous l'avons vu, l'idéologie pour Althusser consiste en actes, en pratiques, en rituels et en appareils. Que deviennent alors les « idées » dans tout cela ? Rien d'autre, pour qui sait entendre de manière symptomale la formule de Marx dans l'avant-propos de 1859, que *l'ensemble des problèmes qui se posent à une société donnée* – et qui débordent les capacités

---

relation extérieure, sur fond de transcendance et d'interdit » (P. Macherey, « Deux figures de l'interpellation : "Hé, vous là-bas !" (Althusser) – "Tiens, un nègre !" (Fanon) » (2012) », http://philolarge.hypotheses.org/1201#identifier_62_1201).

[183] L. Althusser, « Marx dans ses limites », *Ecrits philosophiques et politiques, t. I,* op. cit., p. 425. Et K. Marx, « Avant-propos de la *Critique de l'économie politique* (1859) », in *Philosophie,* op. cit., p. 489.

d'idéation et de représentation d'un sujet praxique, fût-il collectif. Loin que ce soient les sujets pratiques ou les sociétés qui se posent leurs propres problèmes, ce sont les problèmes eux-mêmes qui se posent aux sujets et aux formations sociales. En « dernière instance », tout problème relève de l'infrastructure économique et de la « matière physique » : en l'occurrence, du type d'unité des forces productives et des rapports de production en vigueur dans une formation sociale donnée. Mais qu'on l'envisage à son niveau de formulation scientifique (la théorie marxiste de l'infrastructure) ou philosophique (la thèse métaphysique sur la plurivocité de la catégorie de matière)[184], la dernière instance n'est jamais donnée à proprement parler *comme telle*, en chair et en os. Elle est l'instance de ce qui insiste comme problème au sein d'une formation sociale, tout en étant en même temps toujours déjà recouverte par des « solutions » idéologiques actualisées dans des pratiques de niveaux matériels différents, depuis le moindre « acte » jusqu'à la complexité d'un « appareil ».

La refonte du concept d'idéologie du côté des pratiques et de leurs régimes spécifiques de matérialité implique alors tout un dépassement du motif de l'idée vers celui du problème. *L'idéologie en pratiques plutôt qu'en idées, ce n'est alors rien d'autre que l'ensemble des « solutions » et des « résolutions » pratiques qu'une formation sociale donne aux problèmes matériels qui se posent à elle*. Et si l'on tient à isoler la part de l'idée dans l'idéologie, il faudrait dire alors que l'idée a pris la forme du problème lui-même, tout en perdant son privilège représentatif. L'« idée » dans l'idéologie, ce n'est plus l'instance mentale privilégiée dans laquelle les sujets réfléchissent leurs propres pratiques, ou qu'ils découvrent à la faveur de leur projet pratique. L'idée dans l'idéologie, c'est au sens fort *ce qui fait problème dans l'idéologie,* et ce à quoi répondent les pratiques.

C'est ce qu'a fort bien vu Deleuze dans un passage du chapitre IV de *Différence et répétition*, qui s'interroge sur la manière althussérienne de comprendre l'opérateur philosophique marxiste de l'Avant-propos de 1859 :

> Il n'y a de problèmes sociaux qu'économiques, bien que les solutions en soient juridiques, politiques, idéologiques, et que les problèmes s'expriment aussi dans ces champs de résolubilité.[185]

[184] Je développe cette distinction althussérienne entre science et philosophie dans les deux sections suivantes de ce chapitre, sur la pratique théorique, et sur le matérialisme aléatoire.

[185] Gilles Deleuze, *Différence et répétition,* Paris, PUF, 1968, p. 241. Deleuze se réfère à *Lire Le Capital*. Cette thèse d'une réversibilité du problème et de l'idée s'inscrit pour Deleuze dans le cadre plus large d'une critique de « l'image dogmatique de la pensée », qui ferait de l'idée une entité représentative, répondant à un besoin de recognition.

La dernière instance (l'infrastructure économique) constitue donc, précise Deleuze, « l'ensemble des problèmes qui se posent à une société donnée, le champ synthétique et problématisant de cette société »[186]. Avec le problème, on a affaire à quelque chose comme une sorte de *virtuel* insistant, dont les réponses pratico-idéologiques sont des formes d'actualisation.

L'idéologie de l'idéologie pense pouvoir trouver une affinité native du problème avec la praxis qui le fait éclore, comme si le sujet pratique s'aliénait et se retrouvait tour à tour dans les problèmes qu'il se pose, comme si les problèmes étaient d'avance calqués sur les réponses, ou pré-esquissés par les fins que poursuivent les sujets. À l'inverse, la théorie de l'idéologie repère un décrochage, une hétérogénéité entre le problème et les résolutions finales qu'on lui donne en pratique. *Le problème n'a pas la même forme que sa résolution,* même s'il n'existe pas indépendamment des solutions qu'on lui donne, et qui, bonnes ou mauvaises, *sont celles qu'il mérite*, comme le souligne Deleuze. N'en concluons donc pas que les problèmes restent sans solution – ce serait accréditer l'idée qu'on puisse se tenir hors de l'idéologie –, mais plutôt qu'ils ne sont pas de même farine que les solutions idéologiques qu'on leur donne en pratique. Les problèmes matériels qui se posent à une formation sociale, ce sont les *conditions,* à la fois virtuelles et matérielles, des solutions et des pratiques qu'elle se donne. La réponse pratico-idéologique, ce n'est rien d'autre que la solution que « mérite » le problème infrastructurel sous-jacent, suivant la façon dont il est posé, et suivant les moyens superstructurels dont on dispose pour le poser.

Que nous dit alors la théorie de l'idéologie *de plus*, par rapport à une simple idéologie de l'idéologie ? Que nous ne sortons jamais complètement de l'idéologie, mais pour autant, que nous n'y sommes jamais que de façon *conjoncturelle*, en fonction des données matérielles du problème qui nous interpelle comme sujets, et auquel nos pratiques cherchent à donner une solution et une légitimation, sans pour autant annuler le problème sous-jacent comme tel. Si l'idéologie entendue comme machine à interpellation n'a pas d'histoire, elle n'en prend pas moins effet dans des *conjonctures*, c'est-à-dire dans des pratiques interpellées par des problèmes toujours singuliers et toujours insistants. Tout problème, pour le dire dans les termes de Deleuze, consiste en une « multiplicité » de données matérielles, distribuées de manière aléatoire. La théorie de l'idéologie implique en creux une théorie des problèmes matériels dont ont à répondre les pratiques, donc en somme une théorie de la conjoncture, une théorie des multiplicités, des données multiples dont est fait un problème, et sur fond desquelles se détachent les pratiques.

[186] G. Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 241

S'il fallait alors trouver une métaphysique ou une ontologie sous-jacente à cette théorie althussérienne de l'idéologie, ce serait assurément celle du *matérialisme aléatoire* que le dernier Althusser, faisant un pas de côté par rapport au fonctionnalisme de l'idéologie, s'efforcera de thématiser, à la fois comme une sorte de courant souterrain traversant l'histoire de la philosophie, des atomistes de l'Antiquité à Deleuze (précisément !)[187], et comme l'ontologie la mieux appropriée à la pratique politique, telle qu'elle est analysée notamment dans *Pour Marx*, à travers le paradigme léniniste, puis dans « Machiavel et nous » (1972). Mais la pratique politique n'est pas la seule en cause ici : *toutes les pratiques*, idéologiques comme politiques, sont astreintes à traiter les données matérielles d'un problème qui leur est sous-jacent. Ce qui distingue alors les pratiques idéologiques des pratiques politiques, c'est la modalité de ce traitement : en reproduisant la structure pour les pratiques idéologiques, en inventant du nouveau dans la structure pour la pratique politique. Ces deux modalités que sont la reproduction de la structure et l'invention dans la structure constituent la manière proprement althussérienne de revisiter la question héritée du structuralisme des rapports entre structure et histoire.

Nous examinerons la modalité politique d'invention dans la dernière section de ce chapitre, mais il nous faut d'abord faire un sort au statut de la théorie, qui n'est pas seulement l'envers de l'idéologie, mais bien, *comme l'idéologie,* un type de pratique à part entière. Nous allons ainsi tenter, dans la section suivante de ce chapitre, d'élucider ce qui est peut-être le concept le plus génial mais aussi le plus problématique d'Althusser : celui de *pratique théorique*.

[187] Pour la référence à Deleuze, *cf.* L. Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » (1982), *Ecrits philosophiques et politiques,* op. cit., p. 576-577.

3. Les pratiques théoriques

3.1. La théorie sous métaphore

Althusser, on l'a vu dans la première section de ce chapitre, fait de la production le concept le plus adéquat pour la pratique, à la fois univoque et discriminant. Or ce concept n'en continue pas moins de fonctionner en même temps comme une *métaphore*, mais en un sens tout à fait inédit, dont témoigne la notion de pratique théorique. Dans une note décisive de ses « Éléments d'autocritique » (1972), Althusser écrit : « en philosophie, on ne peut penser, c'est-à-dire ajuster les catégories existantes empruntées et en produire de nouvelles dans le dispositif requis par la *position* occupée dans la théorie, que *sous des métaphores* »[188]. Le texte dit bien « sous » et non « par » des métaphores, comme pour marquer cet excès *du pratique* au sein de la théorie.

Il nous faut rendre compte de cette curieuse astreinte de la théorie à se réfléchir comme production, comme travail. S'agit-il, comme le suspecte Jameson avec humour, d'un tour de passe-passe d'intellectuels cherchant « à rendre leur activité plus glamour » en assimilant la production théorique à « la production de biens par des ouvriers d'usine » ?[189] Précisément non, parce que ce serait considérer la métaphore de la production comme un expédient rhétorique qui condamne le théoricien à un irrémissible écart par rapport à la pratique, qu'il ne ferait qu'approcher d'une manière imagée. Or la métaphore telle que l'entend Althusser n'est pas de l'ordre de l'image – auquel cas, elle confinerait la théorie à l'imaginaire, frappant alors d'impossibilité toute démarcation rigoureuse entre le théorique et l'idéologique – l'idéologie étant définie précisément comme un imaginaire matériel porté par des pratiques, ou encore comme un « rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence »[190]. La métaphore n'est pas non plus un modèle général donné au départ permettant d'embrasser analogiquement toutes les pratiques, au risque (comme le pointe Hans Joas) de la simplification par exclusivisme méthodologique, ni un moyen (rhétorique) que la pensée élirait en vue d'obtenir telle fin, en vue de produire tel concept déterminé. Elle est une *condition d'exercice de la théorie,* et partant, la marque de sa finitude et de son opacité. La

[188] L. Althusser, « Éléments d'autocritique », *Solitude de Machiavel,* PUF, 1998, p. 164. Italiques d'Althusser.
[189] F. Jameson, *L'inconscient politique,* op. cit., p. 52
[190] L. Althusser, *Sur la reproduction,* op. cit., p. 289. L'imaginaire tel que l'entend Althusser renvoie moins à des idées ou à des représentations qu'à des pratiques matérielles – *cf.*, *supra,* la définition de l'idéologie.

théorie ne peut s'apparaître à elle-même autrement que comme une production, « sous » la métaphore du travail.

Tout se passe comme si le même schème matérialiste (la production) qui permet à la théorie de saisir l'intelligibilité des pratiques en les homogénéisant et en les spécifiant tout à la fois ne lui permettait plus désormais de réfléchir sa propre intelligibilité que sous une forme *détournée*[191], métaphorique, et non plus conceptuelle. Ou comme si, pour le dire autrement, le rapport de la théorie à la pratique était tel que la théorie, astreinte à se réfléchir elle-même comme une pratique, ne pouvait jamais se voir ou se *contempler* elle-même comme pure théorie. Dès lors, l'univocité conceptuelle de la pratique comme production vient bien satisfaire la demande d'intelligibilité, mais au prix d'une condition d'équivocité ou d'écart de la théorie à elle-même. Il s'agit donc de prendre acte du caractère fini de la théorie qui, dès lors qu'elle cherche à s'auto-expliciter, bute (pour reprendre à nouveaux frais l'image wittgensteinienne) sur le sol raboteux de l'activité productive en-deçà duquel elle ne peut plus remonter. C'est cela qui amènera le « dernier Althusser » à dire que le marxisme est à envisager comme une théorie finie : finie au sens de limitée à l'analyse du capitalisme, mais du même coup entièrement ouverte à la pratique, à la différence des « philosophies de l'histoire » engoncées dans leur propre clôture idéologique[192].

Se réfléchir « comme » une production pour la théorie ne revient aucunement à mimer l'activité de production en faisant simplement « comme si » elle produisait, comme si elle n'était qu'une copie dégradée de l'instance de la pratique. Cela impliquerait pour la théorie d'être inféodée à un modèle spéculaire placé en amont d'elle-même, dans lequel elle se réfléchirait tout en l'appliquant. Or loin d'*appliquer*, la théorie *produit,* et n'est intelligible qu'en aval d'elle-même, dans les effets dont elle est capable, et dans lesquels elle est compromise : des concepts spécifiés, des « concrets-de-pensée ». Althusser écrit ainsi dans *Pour Marx* que « l'application extérieure d'un concept n'est jamais l'équivalent d'une *pratique théorique »*, dans la mesure où « cette application ne change rien à la vérité reçue du dehors, sauf son nom, baptême incapable de produire aucune transformation réelle dans les vérités qui le reçoivent »[193]. Ce n'est donc pas un nom propre de la vérité ni un quelconque signe extérieur qui nous donnera le critère adéquat au concept, ou au vrai. Ce « critère », ce n'est

[191] *Cf.* sur ce point les analyses de Stéphane Legrand et Guillaume Sibertin-Blanc : « Les concepts fondamentaux d'Althusser. De la métaphore au concept : coupure, topique, surdétermination », Séance du 6/10/2007du Groupe de Recherches Matérialistes http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/2e_me_se_ance_-_6-10.pdf

[192] L. Althusser, « Le marxisme comme théorie "finie" » (1978), *Solitude de Machiavel,* op. cit., p. 281-296

[193] L. Althusser, *Pour Marx,* op. cit., p. 171

rien d'autre que le concept lui-même en tant que « transformation réelle » de conditions préexistantes dans le champ du théorique.

Loin de nous donner une simple image de la théorie calquée sur la pratique, la métaphore nous fait entrer dans « l'antre de la production » théorique. Libérée de tout modèle spéculaire, la théorie se voit ainsi dotée de nouvelles puissances. Loin d'être un modèle passif à contempler ou, pour reprendre les termes de Spinoza, « quelque chose de muet comme une peinture sur un tableau »[194], la métaphore de la production désigne à la fois ce que fait la véritablement la théorie, et l'acte réflexif par lequel elle parvient à produire *pratiquement* le concept de son objet, en parasitant toute représentation spontanée (et, par là-même, idéologique) d'elle-même comme pure théorie, c'est-à-dire comme rapport spéculaire (contemplatif ou réflexif) entre un sujet et un objet de connaissance.

De plus, l'astreinte pour la théorie à penser « sous métaphore », témoigne précisément de la coupure continuée (c'est-à-dire impossible à instituer d'un seul coup) avec l'idéologique, ce qui a pour effet – comme nous l'avons vu précédemment – de renvoyer dos-à-dos l'approche praxéocentriste (consistant à court-circuiter la spécificité du théorique lui-même) et l'approche scientiste ou « théoriciste » selon laquelle la théorie, ayant définitivement rompu avec l'idéologie, serait de plain-pied avec elle-même – au risque, du coup, de se couper définitivement de la pratique.

3.2. Des appareils de pensée

La métaphore de la production nous permet de retrouver le fait de structure au sein de la pensée elle-même, élargie à la dimension d'un procès ou d'un « appareil ». La notion d'appareil de pensée a été forgée avant celle d'appareil idéologique d'Etat. Lisons à cet égard un passage de *Lire Le Capital* (« Du "Capital" à la philosophie de Marx », § 11), qu'il vaut la peine de citer largement :

> Lorsque Marx nous dit que le processus de production de la connaissance, donc de son objet, distinct de l'objet réel qu'elle veut précisément s'approprier sur le « mode » de la connaissance, – se passe tout entier dans la « tête », ou dans la pensée, il ne tombe pas une seconde dans un idéalisme de la conscience ou de l'esprit ou de la pensée, car la « pensée » dont il est ici question, n'est pas la faculté d'un sujet transcendantal ou

[194] Spinoza, *Ethique,* II, 43, scolie.

> d'une conscience absolue, à qui le monde ferait face comme matière ; cette pensée n'est pas non plus la faculté d'un sujet psychologique, bien que les individus humains en soient les agents. Cette pensée est le système historiquement constitué d'un appareil de pensée, fondé et articulé dans la réalité naturelle et sociale. Elle est définie par le système des conditions réelles qui font d'elle, si je puis risquer cette formule, un mode de production déterminé de connaissances. Comme telle, elle est constituée par une structure qui combine (« Verbindung ») le type d'objet (matière première) sur lequel elle travaille, les moyens de production théorique dont elle dispose, sa méthode, et sa technique, expérimentale ou autre), et les rapports historiques (à la fois théoriques, idéologiques, et sociaux) dans lesquels elle produit. C'est ce système défini des conditions de la pratique théorique qui assigne à tel ou tel sujet (individu) pensant sa place et sa fonction dans la production des connaissances. Ce système de production théorique, système matériel autant que « spirituel », dont la pratique est fondée et articulée sur les pratiques économiques, politiques et idéologiques existantes, qui lui fournissent directement ou indirectement l'essentiel de sa « matière première », – possède une réalité objective déterminée […] qui définit les rôles et fonctions de la « pensée » des individus singuliers, qui ne peuvent « penser » que les « problèmes » déjà posés ou pouvant être posés.[195]

Il y a là une exigence matérialiste visant à retrouver l'instance de la pratique et de la production jusque dans la théorie : penser sous condition (et sous métaphore), c'est d'abord réfléchir l'activité de penser elle-même non pas comme une activité à part[196], mais comme un *mode de production* comme les autres, déterminable en fonction de ses conditions et de ses effets spécifiés. La théorie n'a pas de valeur intrinsèque qui, en droit, la soustrairait à ses effets : elle n'existe qu'en fait, qu'*en effets,* dans un procès de connaissance analogue au procès de travail. Pour autant, son objet, le concept, ne se confond absolument pas avec un objet réel. Dans sa lecture symptomale de Marx, Althusser vise à relever un défi : celui d'un matérialisme qui affirme une thèse d'hétérogénéité entre la pensée et le réel, ou entre le concept (ou le « concret-de-pensée ») et l'objet réel. *Tout, dans le procès de connaissance, se passe dans la pensée*, sans que celle-ci se confonde en rien avec le réel, mais sans qu'elle en soit coupée non plus. Comment, à ce compte là, ne pas retomber dans l'idéalisme ?

[195] L. Althusser, « Du "Capital" à la philosophie de Marx », *Lire Le Capital,* op. cit., p. 41-42. Balibar lit ce texte comme étant « déjà, en fait, une rectification du "praticisme" de *Pour Marx* », dont témoignerait l'usage du terme d'« appareil » faisant écho à la notion freudienne d'appareil psychique (*Ecrits pour Althusser,* op. cit., p. 43-44).

[196] Par exemple, selon le modèle heideggérien de « l'accomplir » pur, non compromis dans ses résultats, modèle dont j'ai fait cas lors de la première proposition de cartographie du problème de la pratique.

Trois positions philosophiques sont rejetées comme autant de variantes d'un « idéalisme de la pensée », et comme autant d'entorses à ce matérialisme du procès auquel Althusser en appelle. (i) La perspective transcendantale kantienne, renvoyant la pensée à une faculté-source d'un sujet. Il y va alors d'une demande d'autorisation transcendantale, élevée au niveau du droit : quelle faculté (entendement, sensibilité, raison) m'autorise à penser ce que je pense ? (ii) La thèse imputée implicitement à Sartre d'un dualisme ontologique entre conscience absolue (pour-soi) et matière (en-soi), thèse selon laquelle la conscience, dans son mouvement intentionnel néantisant, dévoile sans le constituer l'être du phénomène qu'elle n'est pas. À ce titre, la praxis sartrienne dévoilant dans sa translucidité les modalités d'inertie de la matière n'est pour Althusser qu'une reformulation de la problématique ontophénoménologique de *L'être et le néant* : comme si, fût-ce à un niveau irréfléchi, un « je néantis » devait accompagner toutes mes actions. (iii) La perspective psychologique, enfin, qui fait de la pensée l'attribut d'un individu empirique.

L'enjeu, pour Althusser, consiste à découpler la pensée de ces trois figures du sujet transcendantal (i), de la conscience néantisante-intentionnelle (ii) et de l'individu empirique (iii), afin de la retrouver sur un même plan de lisibilité que celui des autres pratiques qui constituent la totalité complexe articulée des pratiques sociales. Ce plan de lisibilité de la pensée, c'est donc celui de la *structure*, qu'Althusser appelle également le *système,* ou encore, l'*appareil*. Comme tout autre type de pratique (politique, idéologique, économique), la pensée a sa logique propre, qui n'est pas celle du sujet, de la conscience ou de l'individu. Qui a fortiori, n'est pas non plus celle de la praxis, le praxéocentrisme et le pragmatisme n'opérant qu'un tour de passe-passe consistant à transposer sur le plan de l'action ce que l'idéalisme attendait de la conscience : le fait qu'elle nous garantisse que par elle, nous aurons un ultime critère d'intelligibilité du réel. La logique de la pensée est celle d'un procès objectif et matériel de production des connaissances.

L'expression « pratique théorique » prend alors tout son sens : il s'agit de déplier la pensée aux dimensions de la pratique, à rebours des stratégies « humanistes » de repli de la pensée sur un simple « acte », solidaire des figures topiques du « penseur » : sujet transcendantal, conscience néantisante, individu empirique. La pensée a donc son autonomie propre qui est une *autonomie d'instance* ou, pour le dire en termes bourdieusiens, une *autonomie de champ*[197] : ce qu'elle produit (du concept), elle le produit en vertu de sa logique

[197] Sur ce point précis, la perspective de Bourdieu consistant à différencier les pratiques sociales en fonction des champs dans lesquelles elle s'investissent – et partant, des « effets de champ » dont elles sont tributaires –, est proche d'Althusser : particulièrement en ce qui concerne l'autonomie du champ théorique comme tel, que Bourdieu et Althusser ont tenu chacun à leur manière à défendre contre tout réductionnisme, non sans s'attirer d'ailleurs les foudres de Rancière, décelant chez les deux auteurs un dévoiement de la théorie du côté de la

interne qui ne se confond aucunement avec ce que produisent les autres instances de la pratique sociale. Mais si le concret-de-pensée ne se confond absolument pas avec le concret-réel, comme produit spécifié du travail par exemple, l'appareil de pensée n'en a pas moins un rapport plus ou moins direct, au sein de la pratique sociale, avec les autres appareils de production, qui lui fournissent sa « matière première » ; plutôt indirectement s'il s'agit de la pratique économique et de la pratique politique, plutôt directement s'il s'agit de la pratique idéologique. Qu'est-ce-à-dire ? Que la pratique théorique, tout en obéissant à sa logique propre, ne se précède pas elle-même, ne part pas de rien : ce qu'elle produit comme un résultat spécifié, elle l'a d'abord élaboré à partir d'un « matériau » qu'elle trouve directement dans un système de représentations et d'intuitions idéologiques mal dégrossies. Un matériau qu'on peut faire remonter aux pratiques économiques, idéologiques et politiques qui organisent les rapports sociaux. Il n'y a pas en tout cas de rapport de filiation directe de l'instance de l'économique (ni du politique, ni de l'idéologique) à celle du théorique : Althusser récuse cette perspective génétique. La pratique théorique *fait fond* sur d'autres pratiques qui lui fournissent son ancrage objectif, sa détermination en amont ; mais elle ne *dérive* en aucun cas de ces autres pratiques.

Cet ancrage de la pratique théorique au milieu d'autres instances se caractérise d'abord par une répartition de « rôles » et de « fonctions », qui échoient à certains individus qualifiés à occuper une place dans l'appareil de la pensée. Une comparaison avec l'instance idéologique s'impose ici. Nous avons vu que les places qu'occupent les individus au sein de l'appareil idéologique se voient redoublées par des effets de subjectivation, d'interpellation des individus en sujets. Dans les « Trois notes sur la théorie des discours », Althusser précise que dans le discours idéologique, le sujet est « présent en personne » ; tandis qu'il est « exclu en personne » du discours théorique[198]. L'agent de la pratique idéologique est un individu redoublé en sujet ; l'agent de la pratique théorique, au contraire, n'est plus qu'un individu qui s'anonymise dans le procès de production des connaissances. On comprend mieux alors des formules énigmatiques comme « ce qui semble se passer en dehors de l'idéologie (très précisément dans la rue) se passe en réalité dans l'idéologie », ou « tout dans le procès de connaissance se passe dans la pensée » : dans les deux cas, c'est une approche empirique qui est récusée, au nom d'une analyse des effets différenciés de subjectivation, qui assurent une clôture de l'instance sur elle-même : des effets de reconnaissance-méconnaissance rendant le

forme-leçon, à inculquer aux ignorants et aux dominés. L'avant-propos de la réédition de *La leçon d'Alhusser* est sans équivoque à cet égard : la sociologie de la domination, aux yeux de Rancière, dérive tout droit de l'althussérisme (la forme-parti en moins, certes).

[198] L. Althusser, « Trois notes sur la théorie des discours » (1966), *Ecrits sur la psychanalyse,* Paris, Stock/Imec, 1993, p. 164

sujet présent en personne, dans le cas de la pratique idéologique ; des effets de connaissance excluant le sujet en personne, dans le cas de la pratique théorique.

On notera, en outre, que c'est au niveau seulement des places à occuper au sein de l'appareil de pensée que peut se poser la question des experts par rapport aux masses, et le cas échéant, de la forme-leçon de la théorie stigmatisée par Rancière : du fait de l'interdépendance des différentes instances de la pratique au sein de la totalité sociale – qui renvoie en fin de compte à la division du travail – , des places et des fonctions se distribuent, dont certaines sont occupées par des experts en matière de pratique théorique. Mais cette distribution des rôles n'est pas décidée d'avance par les experts : indépendamment de ses « porteurs », l'appareil théorique se recompose perpétuellement à mesure que le tout social se recompose, et que se ré-articulent ses différentes instances. À ce titre, il est important de bien distinguer, dans le corpus althussérien, le *problème philosophique* de la place de la théorie au sein d'une analytique des pratiques, et les *modalités d'orthodoxie* (forme-parti et forme-leçon) dont, indéniablement, Althusser dote souvent son discours, sous formes de « thèses » marxistes-léninistes définies de façon provocatrice comme des « propositions dogmatiques » ; des thèses dont le critère de validité sera moins l'attribut du *vrai* (impliquant un rapport à la théorie) que celui du *juste*, qui nous place sur le terrain de la pratique : « ainsi : une décision juste, une guerre juste, une ligne juste »[199]. Reste que si certaines propositions d'Althusser sont difficilement recevables aujourd'hui, le problème *philosophique* qu'il a posé de l'intelligibilité de la théorie comme pratique survit à ses usages partisans ou dogmatiques.

3.3. Procès de connaissance et idée vraie : une pratique du spinozisme

Althusser décline de diverses manières le problème de la théorie comme pratique : problème de la pensée comme appareil ; problème de la connaissance comme procès, comme production. C'est cette dernière déclinaison du problème qui apparaît à travers la lecture symptomale qu'Althusser propose, à plusieurs reprises, du texte de Marx sur le procès de connaissance[200] : or cette lecture est largement commandée par une référence à Spinoza, qui vient doubler et compléter les failles supposées du texte marxien. Nous avons rencontré déjà ce renvoi à Spinoza avec la thèse de *Pour Marx* selon laquelle le critère adéquat du vrai n'était

[199] L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967)*, Paris, Maspéro, 1974, p. 14

[200] Il s'agit en l'occurrence du célèbre passage de l'Introduction de 1857 aux *Grundrisse* intitulé « La méthode de l'économie politique ». *cf.* K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »,* Editions Sociales, 2011, p. 56 sq.

autre que la transformation réelle dont le vrai est le résultat, et en aucun cas un signe ou un nom de la vérité qui viendrait la « baptiser » de l'extérieur sans rien transformer. Également dans la matérialisation de l'idéologie comme « appareil de pensée » qui inverse l'ordre des causes et des effets, comme dans le premier genre de connaissance, qui constitue moins pour Althusser un rapport de connaissance qu'un rapport pratique au monde, immédiatement vécu[201]. Althusser précise le sens de son usage de Spinoza lors de sa « Soutenance d'Amiens »:

> Je me suis inspiré directement de la lettre même de Marx, qui emploie à plusieurs reprises le concept de « production » des connaissances, pour avancer ma thèse centrale : l'idée de la connaissance comme production. J'avais évidemment aussi en tête l'écho de la « production » spinoziste, et je tirais avantage du double sens d'un mot, qui fait à la fois signe vers le travail, la pratique, et vers l'exhibition du vrai.[202]

Pour qui sait le lire, le concept de production fait signe à la fois vers la pratique (l'activité de travail) et vers la théorie (« l'exhibition du vrai »), dont il permet de saisir l'articulation. Que signifie « l'exhibition du vrai » ? Précisément que le vrai n'existe qu'en tant que produit d'une pratique qu'il présuppose comme sa condition de possibilité. Avant Marx, c'est Spinoza qui a proposé une analogie entre la production intellectuelle (l'exhibition du vrai) et la production matérielle, dans les fameux paragraphes 30 et 31 du *Traité de la réforme de l'entendement,* qui comparent l'activité de l'entendement au travail des forgerons. Rappelons les enjeux de ces paragraphes : afin de déjouer le piège des Sceptiques cherchant à prendre l'entendement en défaut avec l'argument de la régression à l'infini, selon lequel pour bien connaître, il faudrait une méthode, puis une méthode de la méthode, etc., Spinoza montre que sur le plan de la pratique et de l'expérience commune, nous savons bien, pour l'avoir constaté, ou pour avoir fréquenté les techniques, que les marteaux et les outils forgés existent, qu'il tissent un monde d'ustensilité et de disponibilité. Transposons cela sur le plan intellectuel : on sait bien là aussi que nous avons déjà des connaissances – ne serait-ce que la connaissance que les techniques et les outils existent bel et bien –. La réflexion sur la marche de la connaissance (c'est-à-dire la méthode) suppose donc déjà l'existence de procédures de connaissance constatées, sédimentées dans l'histoire (et possiblement dans des « appareils de pensée »). Spinoza use du même terme pour les deux domaines, intellectuel et matériel : *instrumenta*, des instruments corporels/intellectuels. Il y a une communauté uniment lexicale et conceptuelle entre ce qui se passe du côté du corps, de ses gestes et de ses techniques, et de

[201] L. Althusser, *L'avenir dure longtemps,* op. cit., p. 209
[202] L. Althusser, « Soutenance d'Amiens » (1975), *Solitude de Machiavel,* op. cit., p. 219

ce qui se passe du côté de l'entendement. Dans les deux cas, l'homme travaille, produit à l'aide d'instruments. Grâce à la « force native » (*vis nativa*) dont il dispose sur le plan corporel comme sur le plan intellectuel, il peut fabriquer un premier stade d'objets avec lequel il en fabrique d'autres, et ainsi par degrés, de proche en proche, il arrive à des instruments de plus en plus élaborés. Il y a un va-et-vient entre produits et instruments reliés entre eux dans la chaîne de la production par la capacité du produit à se transformer en instrument pour produire de nouveaux produits.

L'instrument proprement intellectuel dont use l'entendement, c'est l'idée vraie. L'idée vraie au sens où l'entend Spinoza est inséparable d'un procès d'exhibition où, une fois élaborée « selon l'ordre dû »[203], elle s'auto-explicite comme norme d'elle-même et du faux, sans avoir à dépendre d'aucun modèle ou signe extérieur. Elle n'en est pas moins *donnée* à l'entendement, comme sa condition propre d'effectivité, tout autant que *produite* par lui, comme son effet, comme sa « marque » propre. L'idée vraie donnée et produite par l'entendement est l'instrument qui lui permet d'opérer sa propre critique, sa propre *emendatio* (réforme), en traçant des lignes de démarcation entre les différents « modes de perception » (selon l'expression du *Traité de la réforme*) ou « genres de connaissance » (selon la terminologie de l'*Ethique*) dont il est capable. Sans entrer dans le détail de savoir si Althusser est fondé, dans l'optique bachelardienne qui est la sienne, à poser une coupure – fût-elle continuée – entre les différents modes de perception ou genres de connaissance[204], on notera qu'il s'agit avant tout pour lui d'expliciter la tension qui caractérise l'entendement ou « appareil de pensée » entre condition et résultat, entre le donné et le produit. C'est cette tension qu'exprime à ses yeux cette célèbre formule de Spinoza : « *Habemus enim ideam veram*/ en effet nous avons une idée vraie »[205]. Et de souligner toute l'importance du terme latin *enim* (en effet) :

> Que veut dire en substance Spinoza, quand il écrit la phrase célèbre « *Habemus enim ideam veram* » ? Que nous avons une idée vraie ? Non. Toute la phrase porte sur « *enim* ». C'est en effet parce que, et seulement parce que nous détenons une idée

[203] Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement,* § 36

[204] On se référera, sur ce point, à l'ouvrage d'Adrien Klajnman, *Méthode et art de penser chez Spinoza,* Paris, Kimé, 2006, p. 66, qui montre que l'insistance d'Althusser à trouver chez Spinoza quelque chose comme une « matière première théorique » le conduit à mésestimer « la continuité entre les états premiers du savoir et ses phases ultérieures » dont, notamment, « le travail sur l'imagination en tant que matière à ordonner dans une description raisonnée ». En effet, même si, comme sur le plan des techniques matérielles, on voit à plusieurs moments s'inverser les caractéristiques de la production au cours du procès de connaissance – ainsi quand les produits deviennent instruments pour fabriquer de nouveaux produits plus perfectionnés –, *cette inversion n'est pas l'indice d'une rupture ni d'une discontinuité radicale.* On peut considérer l'idée vraie donnée comme matière première théorique à condition de ne pas oublier son double statut de produit/instrument grâce auquel l'esprit devient capable de produire un maximum d'idées vraies, en s'aidant aux besoin des produits de l'imagination, notamment l'idée fictive pouvant servir à affiner nos idées vraies données et partant, à « s'en donner » d'autres – *cf.* le § 56 du *Traité de la réforme.*

[205] Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement,* § 30

> vraie, que nous pouvons en produire d'autres, selon sa norme. Et c'est en effet, parce que et seulement parce que nous détenons une idée vraie, que nous pouvons savoir qu'elle est vraie, puisqu'elle est « *index sui* ». D'où nous vient cette idée vraie ? C'est une toute autre question. Mais c'est un fait que nous la détenons (*habemus*), et de quoi que ce soit que ce fait soit le résultat, il commande tout ce qui peut être dit de lui à partir de lui. Par là, Spinoza inscrit d'avance toute théorie de la connaissance, qui ratiocine sur le droit de connaître, sous la dépendance du fait de la connaissance détenue.[206]

Qu'elles cherchent leur fondement ou leur garantie transcendantale du côté de l'objet (selon une perspective réaliste) ou du côté du sujet (selon une perspective idéaliste), les théories de la connaissance font fausse route, dès lors qu'elles suspendent l'opération théorique à une instance de légitimation censée en orienter le cours. Cette demande indéfinie de légitimation court-circuite toute la dimension d'ancrage des théories. Toute la force de l'analyse de Spinoza sur l'entendement, selon Althusser, c'est d'avoir mis l'accent sur le *fait* de la connaissance (ou de l'idée vraie), plutôt que sur l'autorisation à connaître, ou sur la quête effrénée et vaine d'une méthode de la méthode. Il ne s'agit pas de se demander comment faire en sorte que nos possessions en matière de connaissance puissent acquérir le statut juridique de propriétés. Le fait de la connaissance n'est pas une instance de légitimation du type de l'a priori ou du transcendantal qui conditionne l'entendement comme un type de faculté[207]. Si le fait de la connaissance détenue est, pour l'entendement, de l'ordre de la condition, cette condition est rigoureusement matérielle et historique, elle a partie liée avec la transformation, et partant, avec la pratique. Tous ceux qui soumettent la connaissance à des questions de droit, que ce soit pour l'invalider (comme les Sceptiques) ou pour la fonder, sont bien forcés de reconnaître l'existence de fait d'un appareil de pensée qui a déjà produit des résultats avérés, et qui a conquis sa propre autonomie de champ (ou d'instance), sans attendre pour cela l'invalidation ou l'autorisation des philosophes. Pour reprendre une expression kantienne en lui donnant un tout autre sens, on peut dire qu'il y a un *fait de la raison,* un fait de la connaissance, aussi perceptible à nos yeux que l'existence d'outils forgés dans le champ pratique[208].

---

[206] L. Althusser, « Soutenance d'Amiens » (1975), *Solitude de Machiavel,* op. cit., p. 218

[207] Au sens où Kant définit le transcendantal dans le § 7 de l'Introduction à la *Critique de la raison pure :* 1/ comme l'ensemble des principes a priori qui rendent possible la connaissance, de manière universelle et nécessaire, indépendamment de l'expérience ; 2/ comme connaissance de notre manière de nous rapporter aux objets.

[208] Ainsi que le remarque Pierre-François Moreau dans son cours sur le *Traité de la réforme* du 12/10/2005, à l'ENS Lyon, en ligne : http://gedomia.enslsh.fr/simclient/integration/MMPUB/consultation/fiche/

Les notions primitives désignées dans le procès – force native, instrument de connaissance – restent anonymes, elles ne renvoient pas à un sujet-origine de la connaissance, mais à un appareil. Ce qui conditionne alors l'entendement, c'est le fait d'avoir *au moins* une idée vraie, ce qui n'est décelable qu'« en effet », comme un fait ou effet de structure. L'entendement n'est pas une faculté déterminable en droit, en amont de ce qu'il produit. Se placer au niveau du fait – c'est-à-dire au niveau de ce qu'il a fait et de ce qu'il fait, au niveau de la pratique – suffit à déterminer ce dont l'entendement est capable en matière de connaissance. Peu importe que l'idée vraie donnée soit raffinée ou non, la seule chose qui importe à ce niveau, c'est qu'elle soit vraie, qu'il y ait « de » l'idée vraie, une idée vraie quelconque, afin que nous puissions circonscrire un espace *spécifiquement* théorique, aussi fruste et abstrait soit-il.

On voit alors pourquoi l'instance du théorique jouit d'une autonomie propre au sein de la pratique sociale : bien qu'elle fasse fond sur des concrets-réels qui font l'objet du procès de travail au sens littéral – ainsi le travail de la forge –, la connaissance ne « commence » jamais que dans l'abstrait, c'est-à-dire dans des équivalents abstraits du concret-réel, *nécessairement mal dégrossis au départ en tant que concepts ou idées* (à l'instar des outils des premiers forgerons), et qui demandent, de ce fait, à être élevés au concret. Le concret n'est donc pas le point de départ mais le point d'arrivée de la connaissance. Le concret-de-pensée est un abstrait qui a subi la transformation théorique ; il se distingue rigoureusement du concret-réel, qui reste en dehors de notre pensée, au début comme à la fin du procès de connaissance – si tant est que ces termes de « début » et de « fin » soient adéquats : en réalité, la connaissance en tant que pratique se dérobe à tout commencement et à toute fin assignables, qui viendraient la limiter de l'extérieur[209].

Althusser nous propose donc une lecture symptomale croisée opérant un va-et-vient entre les textes de Marx et de Spinoza. D'une part, lire Marx par Spinoza permet de faire apparaître *l'irréductibilité du théorique au sein des pratiques*, ce qu'exprime la thèse d'hétérogénéité entre l'objet réel et l'objet de connaissance (concept), entre l'idéat et l'idée : « autre est le cercle, autre l'idée du cercle »[210]. Le cercle réel comporte ce que Spinoza appelle un « être formel », qui ne se confond pas avec son « être objectif », c'est-à-dire avec le cercle

---

view.a=mmpub&_geid=d_cyc_p1&_vaddon=cycles.xml&_eid=cycles_55&from=ENSVIEW&eid=ELEMENTS_spinstance430&geid=D_ELE_P1&vaddon=elements.xml

[209] *Cf.* Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza,* Paris, Maspéro, 1979, rééd. La Découverte, 1990, p. 64 : « au contraire d'un ordre formel, qui est déterminé par sa limite, une pratique ne commence jamais vraiment, parce qu'elle a toujours déjà commencé ».

[210] Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement,* § 33. Des « mots qui fouettent la mémoire », dit Althusser (« Soutenance d'Amiens », *Solitude de Machiavel,* op. cit., p. 221).

en tant qu'objectivé par une idée. Seuls des concepts engendrent des concepts. Le renvoi de Marx à Spinoza permet d'écarter toute lecture empiriste qui ferait commencer la connaissance dans l'expérience. D'autre part, la lecture de Spinoza appuyée sur Marx (beaucoup plus elliptique, puisqu'elle ne figure que dans des textes rétrospectifs, les « Eléments d'autocritique » et la « Soutenance d'Amiens ») dévoile *l'irréductibilité du pratique au cœur du théorique.* En un sens (bien qu'Althusser ne le dise pas explicitement), seul le détour par Marx permet de saisir la portée méthodologique de la comparaison avec les forgerons dans le texte de Spinoza : notamment le fait que cette analogie nous donne des clés réflexives pour entrer dans certains aspects de la philosophie *depuis des pratiques*, et inversement, dans certaines pratiques depuis le procès philosophique. En effet, afin de définir la méthode ou « l'art de penser », Spinoza renvoie à un savoir pratique disponible (l'art de la forge), sans éprouver le besoin de se situer sur le terrain purement théorique de la discussion des doctrines; implicitement, c'est une « pratique de la philosophie » (qu'Althusser distingue pour sa part, on le verra, d'une « philosophie de la pratique »), ou encore, selon l'expression de Deleuze, une « philosophie pratique »[211], qui nous est proposée avec l'analogie spinoziste. Ne pas être « simplement marxiste en philosophie » [212], cela signifie, pour Althusser, compliquer et compromettre le marxisme par Spinoza, dans le but d'affermir une position matérialiste sur la connaissance à laquelle une *simple lecture* de Marx ne suffisait pas. En distinguant l'objet réel et l'objet de connaissance, le spinoziste rappelle aux marxistes pressés l'irréductibilité du théorique ; en posant un primat de l'objet réel sur l'objet de connaissance, le marxiste rappelle aux spinozistes idéalistes à la manière de Brunschvig[213] les « présuppositions réelles » de la théorie, c'est-à-dire sa précédence à l'état pratique. Ces deux thèses s'appellent l'une l'autre, se comprennent l'une par l'autre, l'enjeu étant de n'être ni « simplement marxiste », ni « simplement spinoziste » en philosophie.

C'est de cette complication du marxisme par le spinozisme qu'Althusser tire le syntagme de « pratique théorique ». Il s'agit d'un concept pour le moins paradoxal, qui cherche à la fois à dénoter l'irréductibilité (ou l'autonomie) du théorique au sein de la pratique, et l'irréductibilité du pratique au sein de la théorie. La pratique s'intériorise comme théorie et inversement, la théorie s'extériorise comme pratique. Le détour par Spinoza permet d'ouvrir « une voie où le matérialisme peut, s'il en court le risque, trouver autre chose que des

[211] La remarque de Deleuze selon laquelle Spinoza « concerne immédiatement le non-philosophe autant que le philosophe » prend ici tout son sens.

[212] L. Althusser, « Eléments d'autocritique », *Solitude de Machiavel,* op. cit., p. 182

[213] L. Althusser, « Eléments d'autocritique », *Solitude de Machiavel,* op. cit., p. 181. Léon Brunschvig est l'auteur d'un *Spinoza* (Alcan, 1894), et de *Spinoza et ses contemporains* (PUF, 1923).

mots »[214]. En définissant la connaissance comme production, Althusser affirme « l'intériorité des formes de la scientificité à la pratique théorique ». Il ne faut pas se méprendre sur ce motif de l'intériorisation. La pratique théorique a pour élément dynamisant et transformateur l'idée vraie donnée – ou le concept –, à la fois instrument et produit de l'intériorisation. Contrairement au procès dialectique hégélien, il s'agit d'une intériorisation sans *Telos*, non déployée à une instance supérieure de recollection du sens – l'Esprit – qui viendrait attester de l'inconsistance ontologique des autres instances. L'intériorité des formes de scientificité à la pratique théorique ne reconduit aucun « idéalisme de l'esprit », elle ne fait que réaffirmer le postulat d'autonomie du théorique, sans que cela implique un quelconque privilège de la pensée sur les autres instances ; tout au plus une *dominance*, exercée dans une conjoncture donnée. L'idée vraie donnée s'inscrit dans une *intériorité sans esprit* : une intériorité qui n'est autre que celle de l'instance ou du champ théorique lui-même. Intériorité paradoxale, fruit des décentrements dont nous avons fait cas : décentrement de la pensée (et de ses garants : le sujet, la conscience, l'individu) vers l'appareil de pensée ; décentrement de la connaissance vers le procès de connaissance.

3.4. Théorie des pratiques théoriques : l'idée de l'idée revisitée

Décentrée de la figure classique du sujet et objectivée dans des appareils, la pensée se voit dotée d'une *histoire propre*, *celle de ses productions,* en l'occurrence, de ses concepts. Cette histoire de la pratique théorique n'est cependant définissable que moyennant un regard oblique ou rétrospectif, une fois que les concepts ont été effectivement produits et déposés dans les appareils de pensée. La pratique théorique est toujours prise dans une histoire, mais ce n'est qu'après coup qu'elle peut objectiver sa propre histoire. Non pas que la pensée vienne toujours trop tard, à l'instar de la chouette de Minerve chez Hegel : on l'a vu, il ne s'agit pas d'intérioriser les productions spirituelles à un niveau supérieur de processualité, tel que l'Histoire du monde. Althusser insiste sur un décalage, au cœur de la pratique théorique, entre le temps de la science proprement dit, temps du procès de production des connaissances, et le temps de la théorie de la science, ou de ce que Bourdieu appellera la « science de la science »[215]. Il s'agit en somme d'instituer un point de vue réflexif sur la pratique théorique,

[214] L. Althusser, « Eléments d'autocritique », *Solitude de Machiavel,* op. cit., p. 186

[215] *Cf.* Pierre Bourdieu, *Science de la science et réflexivité. Cours au Collège de France, 2000-2001,* Paris, éd. Raisons d'agir, 2001. On a là encore une proximité frappante entre Bourdieu et Althusser sur la question du théorique, qui semble relever de leur usage respectif de Spinoza.

sans pour autant outrepasser le sol de la production, seul lieu de pertinence pour l'intelligibilité de la pratique théorique.

Comment, tout en restant dans l'instance du théorique, produire une théorie de la théorie, ou une connaissance de la connaissance ? L'enjeu n'est pas mince, car la tentation est grande de reconduire, à travers ce mouvement réflexif, l'une ou l'autre des figures idéalistes de repli de la pensée (sujet, conscience, individu, ou Esprit hégélien) contre lesquelles Althusser a forgé précisément la notion d'appareil. Or, si réflexivité il y a, elle doit épouser de part en part la matérialité historique de l'appareil et du procès de connaissance qui s'y investit, faute de quoi elle s'exerce à vide, sans « matière première théorique ».

Là encore, et bien qu'Althusser ne le mentionne pas explicitement sur cette question précise, le modèle spinoziste de l'idée vraie peut nous éclairer. Dans le *Traité de la réforme,* Spinoza écrit : « il n'est pas besoin pour que je sache que je me sache savoir »[216]. Cela signifie que l'entendement n'aura pas de connaissance réflexive ou d' « idée de l'idée » (autre nom de la méthode), s'il n'est pas d'abord engagé « en effet » dans une idée nécessairement en prise avec son objet ou « idéat ». Les rapports d'idéation-objectivation que l'entendement produit entre l'idée de l'idée et l'idée vraie sont entièrement sous la dépendance première du « fait de la connaissance détenue » : l'idée de l'idée n'est pas en position régalienne par rapport à l'idée ; la méthode ne précède pas l'exercice effectif du savoir, dont il est parfaitement vain de chercher à sonder l'origine ou à établir le fondement, puisque comme on l'a vu, le savoir, *en tant que pratique,* a toujours déjà commencé. De la même manière, une théorie de la pratique théorique implique comme sa présupposition réelle l'existence de multiples pratiques théoriques passées ou présentes, de toutes façons objectivées et *détenues* dans des appareils de pensée historiquement circonscrits. Pas plus que, chez Spinoza, la méthode ne peut précéder l'idée en lui dictant sa norme a priori, la théorie des pratiques théoriques ne peut chez Althusser se substituer aux pratiques théoriques effectives et aux résultats spécifiés qu'elles laissent dans l'histoire. C'est ainsi que l'*historicité* du « fait de la connaissance détenue » se réfléchit sous la forme d'une *histoire* de la connaissance, ainsi que le souligne ce passage de *Lire Le Capital :*

> Ce n'est pas le seul concept formel des conditions de la production de la pratique théorique, qui peut nous donner les concepts spécifiés permettant de constituer une histoire de la pratique théorique, ni à plus forte raison l'histoire des différentes branches de la pratique théorique (mathématiques, physique, chimie, biologie, histoire

[216] Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement,* § 35

> et autres "sciences humaines"). Pour aller au-delà du simple concept formel de la structure de la pratique théorique, c'est-à-dire de la production des connaissances, nous devons élaborer le concept de l'histoire de la connaissance, et élaborer les concepts des différents modes de production théorique […] ainsi que les concepts propres des différentes branches de la production théorique, et de leurs rapports (les différentes sciences et les types spécifiques de leurs dépendances, indépendance et articulation). Ce travail d'élaboration théorique suppose une investigation de très longue haleine […] qui s'approprie toute la matière première des « faits » déjà recueillis et à recueillir et des premiers résultats théoriques acquis, dans ces domaines.[217]

De même que la définition de la « pratique sociale » en général était forgée pour nous permettre d'accéder à ses instances diverses, la définition générale de la pratique théorique n'est qu'une abstraction qui doit nous permettre de nous élever au concret des pratiques théoriques spécifiées. Il s'agit de produire une théorie *des* pratiques théoriques, qui soit à même de réfléchir ce pluriel pour lui-même, sans le dissoudre dans l'abstraction de ce qu'Althusser appelle ici un « concept formel ». La production ne serait qu'un concept formel si on n'en retenait que la dimension homogénéisante, au mépris de sa dimension spécificatrice. Or tout l'enjeu pour Althusser, dans ce texte difficile, c'est de *faire fonctionner le modèle de la production réflexivement*, de manière à se situer à juste hauteur d'intelligibilité des pratiques théoriques. Cela signifie que la production n'est pas qu'une analogie nous donnant accès au concept de pratique théorique en général, comme procès de connaissance. Elle demande en outre, en tant qu'*analyseur* des pratiques théoriques et de leur rapport aux autres pratiques sociales, à être élevée au concret, c'est-à-dire à être élaborée, elle aussi, en concept. C'est la condition *sine qua non* pour qu'elle puisse nous donner accès à la dimension du « spécifique », c'est-à-dire au pluriel des pratiques théoriques subdivisées en sciences, dont chacune a sa spécificité propre.

C'est donc un subtil décalage entre pratique théorique et théorie des pratiques théoriques qu'il nous faut examiner : dispositif réflexif d'autant plus délicat à manier que l'instrument de la réflexion et l'objet de la réflexion sont formellement identiques : ils partagent en effet la forme du concept ou de l'idée. Tout se passe à l'intérieur de la pratique théorique : dit dans les termes de Spinoza, l'idée et l'idée de l'idée (où s'instaure le point de vue réflexif sur l'idée) sont deux modes du même attribut, la pensée. On l'a vu, Spinoza distingue soigneusement, l'être formel de l'idée – c'est-à-dire l'objet, le concret-réel (ou l'idéat) dont l'idée se saisit, et son être objectif, c'est-à-dire ce qu'est l'idée en elle-même. Que devient cette distinction

[217] L. Althusser, « Du "Capital" à la philosophie de Marx », *Lire Le Capital,* op. cit., p. 44

appliquée au dispositif réflexif de l'idée de l'idée ? Afin d'expliciter cela, prenons un exemple de pratique théorique : la biologie. En produisant une idée vraie du corps vivant, la biologie dégage son être objectif, distinct de l'organisme réel existant dans la nature (c'est-à-dire de son être formel). En tant que branche spécifiée de la pratique théorique, la biologie comme discipline n'en est pas moins par ailleurs un être réel, « formel », c'est-à-dire un ensemble de caractéristiques propres en vertu desquelles elle peut être étudiée à part, et faire l'objet d'une autre branche de la pratique théorique : l'épistémologie de la biologie, qui s'interrogera notamment sur les modèles et analogies dont elle use pour comprendre le vivant, sur les grands clivages qui traversent son histoire (mécanisme/vitalisme, etc.). La biologie acquiert donc un être objectif dès lors qu'elle devient l'objet de l'épistémologie. D'autres rapports d'idéation ou d'objectivation sont possibles si, à son tour, l'épistémologie de la biologie fait l'objet d'une histoire de l'épistémologie de la biologie : ainsi la théorie de la pratique théorique se réfléchira sous la forme d'une théorie de la théorie de la pratique théorique – ou, dit en termes spinozistes, l'idée de l'idée (du vivant) se réfléchira comme idée de l'idée de l'idée. Ces idées régressives ne débouchent cependant pas sur une régression à l'infini puisqu'il y a toujours une priorité du concret-réel (l'organisme réel) sur son idée, et a fortiori, sur l'idée de son idée[218]. Il y a bien un fait premier de la science comme pratique : pour que l'épistémologue ou le philosophe puisse en parler, il faut d'abord qu'*en effet*, des savants produisent des concepts, qu'ils objectivent dans des appareils des êtres formels en êtres objectifs, des concrets-réels en concrets-de-pensée ; la méthode, l'épistémologie, ne sont déterminables qu'après coup. Par conséquent, la connaissance n'a pas besoin pour exister d'une critique ni d'une théorie de la connaissance. Par contre, la théorie de la connaissance (ou idée de l'idée, théorie de la pratique théorique) exige que la connaissance existe déjà à l'état pratique.

3.5. Concepts et pratiques : Althusser lecteur de Foucault

Ayant affaire en matière de théorie à des concepts historiques, à des concrets-de-pensée, nous devons produire un concept de ces concepts. Althusser nous met en garde contre deux

[218] Je m'inspire sur ce point de l'explication que Pierre-François Moreau donne du motif de l'idée de l'idée dans son cours sur le *Traité de la réforme* du 12/10/2005 (*op. cit.*), en remplaçant l'exemple que prend Moreau des mathématiques et de leur épistémologie (s'inspirant de Desanti, autre marxiste lecteur de Spinoza, mais rompu par ailleurs à la phénoménologie husserlienne) par celui de la biologie.

écueils à cet égard. 1/ Que faute d'un véritable contact avec les sciences effectives, ou à tout le moins avec leur historicité propre, le concept du concept ne soit plus qu'un concept vide, ne renvoyant qu'à une idée inadéquate de la pratique théorique : c'est-à-dire à une idée de la science taillée sur mesure, idée simplificatrice et tronquée[219] qui en dit plus long sur les catégories spontanées du philosophe que sur les concepts effectifs tels qu'ils sont produits par les savants. 2/ Que la théorie de la pratique théorique ne réfléchisse l'historicité des concepts que sous la forme d'une chronique évolutive, d'une histoire des idées normée par l'idée de progrès ; ou, pour le dire autrement, que le point de vue historico-réflexif sur la pratique théorique ne débouche que sur un « grand récit » de la science.

Ce faisant, Althusser ne pouvait manquer de rencontrer ceux qui, parmi ses contemporains, ont su faire entorse à cette « philosophie spontanée » de l'histoire des idées, à savoir les tenants de l'épistémologie historique à la française : ainsi Canguilhem, dont il mentionne *La formation du concept de réflexe,* et Foucault, dont il mentionne l'*Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique.* On peut lire ainsi dans *Lire Le Capital* que Canguilhem et Foucault ont permis de « concevoir le rapport historique d'un résultat à ses conditions comme un rapport de production et non d'expression, donc ce que nous pourrions appeler, d'un mot qui jure avec le système des catégories classiques, et exige le *remplacement* de ces catégories elles-mêmes, *la nécessité de sa contingence* »[220]. L'épistémologie historique nous donne un bon exemple de la généralisation du modèle de la production, non seulement à la pratique théorique, mais aussi à la théorie de la pratique théorique : en l'occurrence, à l'histoire des concepts. Faire l'histoire du théorique, produire un concept des concepts, cela implique d'abord de renoncer au modèle explicatif de la « causalité expressive ». Considérer en effet le concept comme l'*expression* de conditions sous-jacentes, c'est manquer toute sa dimension pratique de *transformation* et d'*inscription*, d'*effet* produit dans un appareil de pensée, et noyer par là-même la contingence de son émergence en la ramenant à une cause fondamentale, à un principe spirituel dont tout le reste dériverait. C'est du coup s'exposer à ne proposer qu'un « récit-maître » de l'histoire du savoir, au sens où l'entend Jameson (dans l'analyse qu'il propose de la notion althussérienne de causalité expressive) : « une immense allégorie interprétative impliquant la réécriture d'une séquence d'événements ou de textes et d'artefacts historiques dans les termes d'un récit sous-jacent, plus profond et plus "fondamental" »[221]. Pour donner un exemple, le virus du précurseur stigmatisé par Canguilhem participe de cette

[219] C'est ainsi que Spinoza entend l'idée inadéquate.
[220] L. Althusser, « Du "Capital" à la philosophie de Marx », *Lire Le Capital,* op. cit., p. 46. Italiques d'Althusser.
[221] F. Jameson, *L'inconscient politique,* op. cit., p. 30

réécriture de l'histoire qui, en cherchant des anticipations et des influences, oblitère l'aventure des concepts, c'est-à-dire leur ancrage pratique, la manière dont ils ont été produits.

La « nécessité » des concepts à laquelle a affaire l'épistémologie historique n'est pas une nécessité formelle, préordonnant leur production, mais une nécessité dynamique qui ne s'auto-explicite qu'à la faveur du procès lui-même. Ce faisant, l'épistémologie historique telle que la comprend Althusser partage le même credo que le structuralisme, selon lequel il n'y a de nécessité qu'a posteriori[222]. La cause nécessitante qui préside à l'émergence des concepts n'existe pas en dehors de ses produits, de ses effets. La causalité structurale est ainsi revisitée sur le terrain de l'histoire des sciences. La « nécessité de la contingence » du rapport historique du concept à ses conditions ne renvoie à rien d'autre qu'à la nécessité par défaut de la cause absente entièrement impliquée dans ses effets, dans ce qu'elle fait émerger. Le concept ne s'anticipe pas lui-même, il n'a aucun rapport téléologique d'expression avec ce dont il est le résultat ; son intériorisation à la pratique théorique ne lui fait pas rejoindre une première intériorité fondamentale qui court-circuiterait le temps historique de sa production. Il y a donc d'une part *la contingence de l'émergence du concept* ; et il y a d'autre part l*a nécessité de cette émergence,* qu'on ne peut dégager qu'en se tenant au plan des effets, en recomposant leur interrelation complexe[223].

Sur ce point, Althusser semble proche de la proposition foucaldienne d'une « mise en intelligibilité des effets ». Il sait ainsi gré à Foucault d'avoir su dégager dans l'*Histoire de la folie* cet effet de contingence des concepts et des catégories qui se sont groupés « autour du terme surdéterminé de "Folie" aux XVIIè et XVIIIè siècles » : on a affaire à un groupement de « toute une série de pratiques et d'idéologies médicales, juridiques, religieuses, morales, et politiques en une combinaison, dont les dispositions internes et le sens varient en fonction du changement de lieu et de rôle de ces termes dans le contexte plus général des structures économiques, politiques, juridiques et idéologiques du temps »[224]. Idem, dans *Naissance de la clinique,* c'est tout un « laborieux "travail du positif" » qui permet, à partir d'un « ensemble de

[222] Sur ce « credo » structuraliste, *cf*. Jocelyn Benoist, « Le "dernier pas" du structuralisme : Lévi-Strauss et le dépassement du modèle linguistique », *Philosophie,* n°98, Minuit, 2008, p. 55

[223] Emilio de Ipola, dans son ouvrage *Althusser, l'adieu infini* (Siglo XXI, 2007, trad. fr. Paris, PUF, 2012), p. 93-94, lit dans ce passage de *Lire Le Capital* une première ébauche « souterraine » du thème de la « rencontre », cher au matérialisme aléatoire du dernier Althusser. S'il s'agit bien de promouvoir un lexique philosophique adéquat à la métaphore de la production afin, comme le souligne Ipola, de rompre « autant avec les règles de l'orthodoxie marxiste qu'avec la syntaxe logique de la tradition philosophique classique » – en opposant notamment, comme on l'a vu, le modèle de la causalité productive-structurale à celui de la causalité mécanique-linéaire et à celui de la causalité téléologique-expressive –, la notion de « nécessité de la contingence » me semble plutôt renvoyer, dans ce texte, à la démarche de l'épistémologie historique.

[224] L. Althusser, « Du "Capital" à la philosophie de Marx », *Lire Le Capital,* op. cit., p. 46

conditions apparemment hétérogènes », de produire l'émergence du regard clinique sur le malade qui nous semble aujourd'hui « l'évidence même »[225].

On reconnaîtra là aisément le sens de la démarche foucaldienne d'historicisation des objets « naturels »[226] : ce qui nous semble être « l'évidence même » (la folie, la clinique) appelle un mouvement de déprise, lequel est indiqué ici par le terme (pour le coup bien plus althussérien que foucaldien) de « surdétermination ». Loin de renvoyer en interne à un foyer unitaire de sens, l'évidence même est en réalité surdéterminée par une pluralité articulée d'instances hétérogènes de la pratique sociale (économiques, idéologiques, politiques, etc.). En outre, c'est un « travail du positif » qui préside à l'émergence des concepts. L'expression est éloquente : tout se passe comme si Althusser avait su formaliser, avant que Foucault lui-même ne le fasse dans *L'archéologie du savoir,* l'orientation anti-dialectique de la démarche foucaldienne, soucieuse de saisir le savoir au ras de son « seuil de positivité », au « moment à partir duquel une pratique discursive s'individualise et prend son autonomie »[227]. L'intelligibilité sans reste et sans négatif des concepts n'est autre, dans cette perspective, que leur être-produit.

Le quatrième chapitre de la première partie de l'*Histoire de la folie,* intitulé « Expériences de la folie », est particulièrement significatif de ce type d'épistémologie historique dont Althusser crédite Foucault : une épistémologie portant sur des objets ou des domaines d'expériences surdéterminés par une pluralité d'instances. Foucault montre ainsi dans ce chapitre qu'à l'Âge classique, l'expérience de la folie se dédouble entre hospitalisation et internement du fou, sans qu'aucune de ces deux structures ne puisse être tenue pour « la vérité prochaine » de l'autre[228]. Si diachroniquement la pratique d'hospitalisation du fou intervient après celle de l'internement, il s'agit pour Foucault d'examiner comment cette dualité de structure se maintient synchroniquement pour la conscience classique de la folie. La dualité du côté des pratiques (hospitalisation/internement) se redouble du côté du jugement accompagnant ces pratiques : entre un jugement théorique par concepts, et un jugement éthique par catégories morales. Ou, dit autrement, entre la décision médicale, qui revient au médecin, et la décision d'interner, qui revient à « une conscience susceptible de scandale »[229]. La question est alors celle du mode d'individualisation du fou à l'âge classique : cette individualisation est surdéterminée entre sa reconnaissance médico-juridique comme sujet de

[225] L. Althusser, « Du "Capital" à la philosophie de Marx », *Lire Le Capital,* op. cit., p. 46

[226] Démarche que Paul Veyne a bien mise en évidence dans « Foucault révolutionne l'histoire », repris en appendice de *Comment on écrit l'histoire* (Paris, Seuil, 1978).

[227] M. Foucault, *L'archéologie du savoir,* op. cit., p. 243

[228] M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique,* Paris, Plon, 1961, rééd. Gallimard TEL, 2006, p. 166

[229] M. Foucault, *Histoire de la folie,* op. cit., p. 171

droit dans un système d'obligations et de responsabilités (auxquelles il peut être soustrait s'il est reconnu comme aliéné), et sa perception morale comme style d'existence parasitaire, comme être social fauteur de troubles amalgamé avec d'autres individus de même farine (vagabonds, débauchés, vénériens, libertins, fils prodigues, etc.). Concernant l'individualisation juridique, Foucault se réfère aux *Questions médico-légales* de Zacchias (rédigées entre 1624 et 1650), pour qui c'est au médecin qu'il revient de fixer le diagnostic pressenti par le jurisconsulte, et donc, *in fine*, d'appliquer le concept. Il y a au sein de l'expérience classique de la folie un « décalage » entre une « théorie juridique » de la folie, capable de définir, à l'aide de la médecine, le champ d'extension et de compréhension de ses concepts, et une « pratique sociale, policière presque, qui l'appréhende d'une manière massive […] et néglige de suivre dans leurs subtilités des distinctions qui sont ménagées pour et par l'arbitrage judiciaire »[230].

On pourrait croire que ce décalage est tout à fait banal, qu'il ne fait qu'exprimer la transitivité de la théorie à la pratique, du savoir à l'institution, où l'application de la théorie contribuerait à en appauvrir les subtilités. Or Foucault récuse toute explication en termes de transitivité, qui ne verrait dans la pratique qu'une application et une dégradation de la théorie. La conscience juridico-médicale de folie hérite des canons du droit romain ; elle s'inscrit dans une longue durée, qui est celle de la filiation des concepts. Cette conscience n'anticipe en rien la « conscience pratique » du rite d'internement, qui a elle aussi sa durée propre : « l'une et l'autre appartiennent à deux mondes différents »[231]. Foucault parle de deux « consciences », de deux « mondes », ou encore de deux « expériences », précisément pour récuser toute relation de subordination de la pratique à l'égard de la théorie, ainsi que tout effet d'annulation de la théorie dans la pratique. Nous avons affaire à un rapport de superposition, d'empiétement, où le pôle théorique et le pôle pratique se recouvrent au sein de l'expérience classique, produisant une sorte de décalage interne entre des temporalités différentes (que Foucault appelle les « expériences de folie »). Si l'on n'écrivait l'histoire de la folie que du point de vue du droit, on serait quasiment fondés à dire que nos concepts psychopathologiques modernes ont été *anticipés* dans le bilan de Zacchias ; ainsi la catégorie moderne d'imbécillité semble avoir sa source dans l'ancien concept de « *fatuitas* », avec ces différents degrés (« sots », « imbéciles ou *fatui* », « stupides ou *stoltidi* »). Une approche purement internaliste de la folie, qui s'en tiendrait à « la pression des concepts du droit », pourrait ainsi établir des filiations avec les catégories forgées par Esquirol.

---

[230] M. Foucault, *Histoire de la folie,* op. cit., p. 171-172
[231] M. Foucault, *Histoire de la folie,* op. cit., p. 172

Or, Foucault ne s'en tient évidemment pas à cette « attitude théorique à l'égard de ce qui est retenu comme fait de théorie »[232]. Il montre que les concepts juridiques ne se transforment pas en interne, mais sont reversés sur les pratiques d'internement qui, loin de les appliquer sans sourciller, les détournent. Comment, dès lors, opèrent « les concepts qui sont en vigueur dans la pratique de l'internement » ? Foucault parle, à propos du concept d'imbécillité, d'un « système d'équivalences approchées, qui exclut toute détermination précise »[233] : ainsi, le « fou devenu imbécile » à la Charité de Senlis.

Avec l'opposition entre les concepts juridiques et les catégories morales, on a un clivage non pas entre la théorie et la pratique, entre une expérience élaborée et une expérience fruste, mais entre une expérience héritée, « résiduelle », et une expérience « émergente »[234] qui est une « création propre au monde classique »[235], survenant à la manière d'un événement. Foucault conclut ainsi ce chapitre « Expériences de la folie » en insistant sur l'aspect « polymorphe » et entremêlé de l'expérience classique, en particulier en ce qui concerne l'hospitalité qu'elle met en œuvre à l'égard de la folie.

Résumons : deux modes de temporalisation se nouent dans la pratique de l'hospitalité classique. D'une part, on a affaire à une hospitalité *héritée* et *résiduelle* des hôpitaux, surdéterminée par des concepts juridiques qui font l'objet de nouveaux usages ; une hospitalité qui, écrit Foucault, « était empruntée à l'univers du droit et *usait* de ses concepts »[236]. D'autre part, on a affaire à une hospitalité *émergente* de l'internement, sous-déterminée par les concepts juridiques, en ce qu'elle « appartenait aux formes spontanées de la perception sociale »[237]. Entre la conscience juridique et la conscience pratique d'internement, la conscience médicale n'est pas annulée, mais elle n'a aucune autonomie, elle est « simplement localisée dans certaines pratiques de l'hospitalisation », opérant une commensurabilité entre les règles juridiques explicites et le placement des fous dans des établissements médicaux, relevant d'une logique pratique fonctionnant largement à l'implicite (en l'occurrence, celui d'une perception morale). Il y a comme deux halos de déraison, l'un organisé par les concepts du droit, selon une pente plus théorique, l'autre par les catégories morales de l'internement, dans un tour nettement plus pratique ; deux expériences « excentriques » chacune par rapport

---

[232] Pour reprendre l'expression de G. Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie,* Vrin, 1968, rééd. 2002, p. 15

[233] M. Foucault, *Histoire de la folie,* op. cit., p. 173

[234] J'emprunte cette distinction entre « résiduel » et « émergent » à Raymond Williams, *Culture & matérialisme,* Les Prairies Ordinaires, 2009, p. 41-45. J'y reviendrai par la suite.

[235] M. Foucault, *Histoire de la folie,* op. cit., p. 179

[236] M. Foucault, *Histoire de la folie,* op. cit., p. 177

[237] M. Foucault, *Histoire de la folie,* op. cit., p. 177

à l'autre. La conscience médicale de folie à l'Âge classique n'est pas autonome, au sens où elle n'a pas fixé ses concepts de telle manière qu'ils aient franchi un seuil d'épistémologisation, apte à faire valoir des normes hégémoniques de légitimation (cohérence, vérification) et de délimitation d'un savoir[238]. Ce seuil d'épistémologisation de la conscience médicale de folie ne sera franchi qu'avec Pinel et Esquirol, au moment de l'émergence de la psychopathologie comme discours à prétention scientifique. Mais il aura fallu d'abord que la conscience médicale classique ait franchi son « seuil de positivité », c'est-à-dire que ses discours et ses concepts aient pris leur autonomie. Or à l'âge classique, la conscience médicale est comme l'interface qui fait communiquer l'héritage d'un certain « théorique » (« les règles de l'analyse juridique ») et l'émergence d'un certain « pratique » (le « placement des fous dans des établissements médicaux »). Interface, échangeur, la conscience médicale de la folie n'est pas pour autant *fondement* de l'expérience classique, puisqu'elle reste opaque à la « sensibilité sociale » exprimée par l'internement. La conscience médicale est ainsi décalée par rapport aux autres consciences (juridique/pratique) qui s'opposent comme « deux sphères étrangères l'une à l'autre »[239].

Il y a deux « halos » de déraison qui rôdent aux frontières de la normalité, qui inquiètent les pôles d'hégémonie de la culture classique : une inquiétude théorique qui inquiète la figure du sujet de droit, en l'espèce d'un sujet irresponsable ; une inquiétude pratique (et morale) à l'égard du fou comme fauteur de trouble. La conscience médicale de folie n'a pas réussi à faire se recouvrir ces deux formes d'inquiétude, qui ont défini à l'âge classique « deux formes de l'aliénation essentiellement différentes »[240]. Avec l'irresponsabilité (juridiquement reconnue) et la culpabilité (moralement sanctionnée), on a affaire à deux expériences de l'aliénation, qui ne seront confondues et recouvertes qu'à l'époque moderne (avec « le concept si étrange d'*aliénation psychologique »*, précise Foucault).

Cet excursus sur les expériences enchevêtrées de la folie à l'âge classique permet de mieux comprendre le sens que revêt la démarche de Foucault pour Althusser : en particulier le refus de tout recours à un schéma causal linéaire ou expressif pour rendre raison de l'émergence des concepts juridiques et des catégories morales de la folie. Reste que, pour élogieuse qu'elle soit sous sa plume, cette référence à Foucault s'avère en fin de compte assez embarrassante du point de vue d'une théorie des pratiques théoriques. Mobilisée au départ comme exemple d'une histoire non téléologique de la pratique théorique appliquée à un

[238] M. Foucault, *L'archéologie du savoir,* op. cit., p. 244
[239] M. Foucault, *Histoire de la folie,* op. cit., p. 177
[240] M. Foucault, *Histoire de la folie,* op. cit., p. 177

domaine particulier (la folie), la méthode de Foucault nous renvoie à un écheveau de pratiques hétérogènes (économiques, juridiques, médicales, éthiques, politiques, etc.), qui empiètent les unes sur les autres. Or, dans la présentation (certes elliptique) qu'en donne Althusser, le théorique *comme tel* semble être le grand absent de cet écheveau. En effet, si Foucault permet de rendre compte de l'effet de contingence ou de « surprise » des concepts, en retraçant leurs filiations et leurs émergences entremêlées, il semble en revanche, du fait même de la spécificité de son objet (des « sciences immatures »[241]), faire peu de cas de l'autonomie du théorique au sens où l'entend Althusser, voire même dissoudre cette spécificité dans le jeu surdéterminé des différentes modalités de la pratique. Tout se passe comme si Althusser appliquait ici aux premiers travaux de Foucault sa propre analytique des pratiques, mais sans que soit tranchée la question de savoir *à partir de quel analyseur, à partir quelle « définition générale » de la pratique* il s'élève au concret des pratiques spécifiques. Parti pour trouver dans les travaux de Foucault une histoire des pratiques théoriques spécifiées, Althusser s'écarte subrepticement de son objet avec cet allié embarrassant : il retombe au niveau plus général de la « pratique sociale » , *le théorique en moins*. Cette retombée au niveau de la pratique sociale qui semble sinon exclure le théorique, du moins le débouter de son autonomie propre, atteste *déjà* d'un irrémissible écart entre Foucault et Althusser : écart perceptible dès le texte althussérien lui-même, *avant même que Foucault ait précisé sa position sur ce point*.

Un indice tangible de cette divergence entre les deux auteurs peut être ainsi fourni par l'usage de la notion d'idéologie, qu'Althusser pense trouver dans les textes de Foucault (cf. *supra* la citation de *Lire Le Capital*). Or ce terme d'idéologie n'est jamais employé par Foucault ni dans l'*Histoire de la folie* ni dans *Naissance de la clinique.* Althusser l'a donc plaqué subrepticement, comme pour exprimer un embarras à ne pas trouver dans les analyses de Foucault ce qu'il en attendait : une spécificité du théorique comme tel. La mention de l'idéologie (qui n'est d'ailleurs mobilisée ici que sous sa forme la moins althussérienne, celle de la privation de connaissance) semble indiquer en creux cette absence : les objets de Foucault (la folie, la clinique) sont surdéterminés par les instances de l'économique, du politique, de l'idéologique, mais non par l'instance du théorique en tant que tel. En outre, les branches de la pratique idéologique (religion, droit, morale, médecine) auxquelles renvoient les « concepts » qu'étudie Foucault se situent toutes, *médecine comprise*, en deçà du seuil de la pratique théorique, et partant, du conceptuel au sens fort où l'entend Althusser.

[241] *Cf.* Ian Hacking, *Historical Ontology,* Havard University Press, 2004, chap. 5, p. 87-98

Résumons-nous. L'exigence de réflexivité introduit une distance, un écart interne à la pratique théorique, dont Althusser cherche à rendre compte dans un premier temps à l'aide de sa théorie du concept. On l'a vu, la distance réflexive passe alors entre le concept et le concept du concept, ou entre l'idée et l'idée de l'idée. On a vu également qu'Althusser s'autorise de l'épistémologie historique pour préciser le type de réflexivité qu'il entend instaurer à l'égard des pratiques théoriques, suggérant ainsi la possibilité d'une convergence de méthode avec Canguilhem et Foucault. Mais cela ne va pas sans une certain embrouillement, qui consiste à mêler deux problématiques, dont la compatibilité, en dépit d'une commune allégeance de principe à la tradition des philosophies dites « du concept », est loin d'aller de soi. Or la théorie des pratiques théoriques n'est pas le dernier mot d'Althusser sur les modes de réflexivité à l'égard du théorique. À la suite de *Lire Le Capital,* Althusser va infléchir la réflexivité au sein de la pratique théorique, en passant, nous allons le voir, d'une réflexivité de type *historico-épistémologique* à une réflexivité de type *politico-philosophique*.

3.6. Vers une « politique » de la théorie

Que signifie cette jonction du politique et du philosophique ? L'enjeu est toujours d'instituer un point de vue réflexif sur les pratiques théoriques, qui ne nous fasse pas sortir de l'instance de la pratique théorique : un point de vue qui, au sein de cette instance, surenchérisse sur la dimension pratique, quitte à prendre un tour *quasi* politique – ce que nous nous proposons d'appeler faute de mieux une « politique » de la théorie, avec le risque que comporte toute analogie hâtive. La gageure est la suivante : faire en sorte que l'intrusion de l'idéologie au sein de l'instance théorique ne compromette aucunement l'autonomie de cette dernière. C'est là, pour Althusser, le rôle dévolu à la philosophie, comme gardienne du théorique.

Dans « Lénine et la philosophie »[242], Althusser précise qu'à côté des sciences, il y a une autre branche de la pratique théorique : la philosophie. Elle se distingue de la science d'abord par le fait qu'elle n'a pas d'objet. Qu'est-ce à dire ? On l'a vu, toute pratique théorique *scientifique* a un rapport *privilégié* avec son objet, qu'elle travaille et dont elle affine la connaissance en produisant des concrets-de-pensée, c'est-à-dire des concepts en prise avec un contenu. Qu'en est-il alors de la philosophie, la seule parmi les pratiques théoriques qui, faute

[242] Le texte, publié chez Maspéro en 1969 (et réédité dans le volume *Solitude de Machiavel*), est issu d'une conférence donnée à la Société Française de Philosophie en février 1968.

d'objet spécifique à travailler, ne produit pas, *ipso facto*, de concrets-de-pensée ? La philosophie n'a pas de concepts, ni partant d'histoire *à elle* : son élément, dit Althusser, ce sont des « catégories » et les « problèmes » qui, à la différence des concepts, n'ont pas de contenu historiquement circonscrit. Ainsi par exemple, confondre, pour un savant, la catégorie ou le problème philosophique de matière avec le concept scientifique de matière (dont le contenu se modifie en même temps que se complexifient les appareils phénoménotechniques permettant de le saisir), c'est verser dans la « philosophie spontanée des savants ». On a vu par ailleurs à la fin de la deuxième section de ce chapitre que les problèmes étaient aisément passibles d'un traitement idéologique.

Les catégories dont use la philosophie ne sont pas objets de démonstration, mais simplement de lutte (« lutte des classes dans la théorie », dit Althusser) : elles servent à affermir des positions sur un *Kampfplatz*. La philosophie ne « fait » rien d'autre, ne « produit » rien d'autre que des lignes de démarcation, de nouvelles positions à occuper. En un sens, puisqu'elle n'a pas d'objet, il ne s'y passe rien, ce qu'Althusser résume d'une de ces formules extraordinaires dont il a le secret : « le rien de son histoire ne fait que répéter le rien de son objet »[243]. Si la philosophie *n'a rien* à elle, ni histoire, ni objet, *elle ne fait pas rien pour autant* : elle s'épuise précisément dans un « faire », dans un interventionnisme constamment répété à l'égard des autres branches du théorique. Ou, dit autrement, elle ne fait rien d'autre qu'intervenir *dans* la pratique théorique.

Dès lors, la philosophie se définit moins par un *objet* propre que par un *enjeu*, du fait même de sa manière d'être située et d'intervenir dans une conjoncture : elle produit des « thèses », qui se ne définissent pas par un rapport spéculatif entre une connaissance et son objet, mais par un rapport pratique d'*ajustement,* de justesse vis-à-vis d'un enjeu qui ne se dévoile que dans l'exercice de la pratique philosophique elle-même[244]. Que la philosophie n'ait pas à répondre d'un objet mais d'un enjeu implique que l'enjeu en question soit pour elle l'occasion d'une *mise à l'épreuve*. Comme le souligne Althusser, « la philosophie ne s'illustre pas, elle ne s'applique pas. Elle *s'exerce*. Elle ne peut s'apprendre qu'en se pratiquant, car elle n'existe que dans sa pratique »[245].

Althusser sait gré à Lénine d'avoir su objectiver clairement la question de la *prise de parti en philosophie,* et ce contre l'insistance répétée de la plupart des philosophes à déclarer

---

[243] L. Althusser, « Lénine et la philosophie », *Solitude de Machiavel,* op. cit., p. 128

[244] L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967)*,* Paris, Maspéro, 1974, p. 59.

[245] L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants,* op. cit., p. 28. Nous montrerons ultérieurement que cette conception de la philosophie comme exercice est très différente chez Foucault et chez Althusser.

(quitte à fournir des preuves au besoin) qu'ils ne prennent surtout pas parti, puisqu'ils servent la cause de l'universel. Soit l'exemple du *Kampfplatz,* dans la première préface de la *Critique de la raison pure* : à la manière dont Kant en parle, il s'applique aux autres philosophies (précritiques) mais ne compromet en aucun cas le geste critique lui-même, qui se pose en position d'arbitre des conflits métaphysiques depuis une position d'extériorité par rapport au *Kampflatz*. Le cas de Kant n'est pas isolé, loin s'en faut : il est pour Althusser le symptôme d'une tendance de la philosophie depuis qu'elle existe à la répétition d'une contradiction : « *la dénégation de sa propre pratique, et de gigantesques efforts théoriques pour enregistrer cette dénégation dans des discours cohérents* »[246]. Cette question de la dénégation, qui renvoie implicitement au modèle freudien de la *Verneinung,* est tout à fait significative des résistances de la philosophie à se réfléchir comme un interventionnisme pratique – thème que nous trouvons également chez Bourdieu, pour qui la dénégation de la pratique réelle est inséparable d'une dénégation du social. La dénégation par la philosophie de sa propre pratique n'est jamais aussi nette, pour Althusser, que quand elle se présente justement comme une philosophie de la praxis ou une philosophie nouvelle, opposée aux « interprétations » du monde. Or la transformation à laquelle en appelle la *Onzième Thèse sur Feuerbach* est moins un avenir de la philosophie, que sa réalité présente :

> La philosophie restera la philosophie. Mais sachant ce qu'est sa pratique, et sachant ce qu'elle est, ou commençant à le savoir, elle peut en être peu à peu transformée. […] Ce que le marxisme introduit de nouveau dans la philosophie, c'est une nouvelle pratique de la philosophie. *Le marxisme n'est pas une (nouvelle) philosophie de la praxis, mais une pratique (nouvelle) de la philosophie*. Cette nouvelle pratique de la philosophie peut transformer la philosophie. Et de surcroît aider à sa mesure à la transformation du monde. Aider seulement, car ce ne sont pas les théoriciens, savants ou philosophes, ce ne sont pas non plus les « hommes » qui font l'histoire – mais les « masses », c'est-à-dire les classes alliées dans une même lutte de classe.[247]

On comprend mieux en quel sens la philosophie a un enjeu – se transformer elle-même peu à peu en se sachant pratique –, mais pas d'objet propre, *et certainement pas la praxis*, objet taillé à sa mesure, qu'elle pourrait projeter en avant d'elle-même comme l'exigence et la promesse de sa propre suppression. Cette projection d'elle-même comme praxis à venir n'est, pour la philosophie, que la dénégation idéologique de son effectivité pratique présente, c'est-

[246] L. Althusser, « Lénine et la philosophie », *Solitude de Machiavel,* op. cit., p. 133. Italiques d'Althusser.
[247] L. Althusser, « Lénine et la philosophie », *Solitude de Machiavel,* op. cit., p. 136. Je souligne.

à-dire de son rôle déterminé au sein d'une conjoncture donnée[248]. *La pratique n'est donc pas un objet mais un enjeu pour la philosophie.* Seul un point de vue politique sur la théorie – *c'est-à-dire un point de vue pratique exacerbé, poussé aux extrêmes* –, le point de vue de la prise de parti, permet aux yeux d'Althusser de dégager la logique de cette dénégation, de ce refus de la pratique que trahit une tendance à sublimer la pratique comme praxis. Ressaisir la philosophie comme un pur interventionnisme critique, c'est tordre le bâton dans l'autre sens, en décapant la philosophie de ses oripeaux scolastiques pour ne plus la réfléchir *que* sous son jour pratique, *comme une pratique se sachant telle*. Plus précisément, ce décapage nous fait faire un saut dans le vide en faisant entrer l'inconnu de la politique au sein de la théorie.

Cette politique de la théorie ne *produit* rien à proprement parler, dans la mesure où « une ligne de démarcation n'est rien, n'est même pas une ligne, pas même un tracé, mais le simple fait de se démarquer, donc *le vide d'une distance prise* »[249]. Réduite au geste de la démarcation, l'intervention prend sur elle toute la charge normative et discriminatoire de l'idée vraie comme acte affirmatif, *index sui et falsi,* ce qui n'est pas rien ! En effet, intervenir, c'est démarquer au sein de l'appareil théorique les idées vraies des idées fausses, le scientifique de l'idéologique ; c'est redoubler et affermir la *forme* de l'idée vraie en lui donnant la *force* d'une *position* solide dans le champ théorique, en la faisant valoir comme idée-force[250]. Althusser précise ainsi que « les effets de ce tracé sont doubles : positifs en ce qu'ils servent une certaine pratique – la pratique scientifique –, négatifs en ce qu'ils défendent cette pratique contre les dangers de certaines notions idéologiques »[251]. La philosophie ainsi comprise a donc une fonction défensive visant à défendre l'autonomie de la pratique théorique contre les risques d'empiétement et de contamination avec la pratique idéologique. Le *néant* d'objet et d'histoire qui caractérise la philosophie n'est donc pas *nul* du point de vue pratique, puisqu'en s'épuisant dans ce geste défensif, « il a pour enjeu le destin des pratiques scientifiques, du scientifique, et de son autre, l'idéologique »[252].

L'analogie généralisée de la production qui permettait de penser le procès de connaissance sur le modèle d'un procès de travail se voit ici comme suspendue, du moins

[248] Althusser reprend cet argument dans un texte intitulé « Sur Brecht et Marx », écrit en 1968, la même année que « Lénine et la philosophie ». De même que Marx apporte non pas une philosophie de la praxis, mais « une nouvelle pratique de la philosophie », de même « le théâtre de Brecht n'est pas un théâtre de la praxis, ce qu'il y a de nouveau en lui, c'est une nouvelle pratique du théâtre » (L. Althusser, « Sur Brecht et Marx » , *Ecrits philosophiques et politiques,* op. cit, p. 566). L'argument de la dénégation évoqué plus haut vaut également pour le théâtre qui, comme la philosophie, s'auto-mystifie bien souvent en s'efforçant de « couvrir la voix de la politique ». La grandeur de Brecht aux yeux d'Althusser, ce qui fait qu'il a parfaitement compris Marx, c'est le fait d'avoir su objectiver dans sa pratique théâtrale la détermination politique du théâtre.

[249] L. Althusser, « Lénine et la philosophie », *Solitude de Machiavel,* op. cit., p. 132. Italiques d'Althusser.

[250] *Cf.* P.-F. Moreau, « Althusser et Spinoza », in *Althusser philosophe,* P. Raymond dir., Paris, PUF, 1997, p. 78

[251] L. Althusser, « Lénine et la philosophie », *Solitude de Machiavel,* op. cit., p. 131

[252] L. Althusser, « Lénine et la philosophie », *Solitude de Machiavel,* op. cit., p. 132

réduite à un geste : celui de la pure intervention, de la « prise de parti », dont le caractère intempestif, anhistorique, ne semble plus répondre aux conditions d'un procès ou d'une temporalisation. Est-ce à dire que l'analogie avec la production et le modèle du procès rencontrent ici leurs limites, en se heurtant à un nouveau mode d'intelligibilité de la pratique, plus directement pratique puisqu'il ne fait qu'un avec le geste même de l'intervention ?

L'intelligibilité de la pratique théorique semble scindée par ces deux modes de réflexivité divergents : le *procès de production* d'un côté, la *prise de parti* de l'autre, qui ouvre la théorie sur son « réel », la politique. La pratique théorique se réfléchit selon deux modes de temporalisation différents. On a d'une part une *temporalité du procès* – celle de la production des concepts ; et d'autre part, une *temporalité de l'événement*, réduite à l'actualité instantanée d'un geste d'intervention, indéfiniment réitérable pour défendre la citadelle de la théorie.

Pas de philosophie sans « matière étrangère » sur laquelle elle s'exerce : la formule de Canguilhem[253], largement diffusée et utilisée aujourd'hui, prend un tour très spécifique chez Althusser qui, on l'a vu, n'a jamais caché l'influence de ce dernier sur ses propres travaux[254]. La matière étrangère du philosophe, ce n'est cependant pas, comme l'entendait Canguilhem, *toute* matière non philosophique, ordinaire comme savante : c'est un matériau déjà ouvré et filtré par la pratique théorique du savant, qui a transformé une matière première théorique en concrets-de-pensée. Le philosophe althussérien se donne une matière étrangère, mais pour autant, *toute matière étrangère n'est pas bonne pour lui* : si c'était le cas, il sortirait de l'instance de la pratique théorique, et se compromettrait avec l'idéologique.

En insistant sur l'écart entre science et philosophie au sein de la pratique théorique, Althusser se donne ainsi les moyens de jouer sur deux tableaux à la fois : dans le sillage du Marx des *Thèses sur Feuerbach*, il affiche une conception déflationniste de la philosophie – réduite à une prise de parti –, tout en maintenant une approche maximaliste de la théorie *en tant qu'elle n'est pas la philosophie*, chacune servant de garante à l'autre. De même que la philosophie a besoin de la science pour s'exercer, pour ne pas spéculer dans le vide, de même la science a besoin de la philosophie pour ne pas divaguer. La « nouvelle pratique de la philosophie » à laquelle en appelle Althusser (à l'encontre d'une « philosophie nouvelle de la praxis ») correspond donc à *l'institution d'un singulier déflationnisme en philosophie*, qui consiste à purifier le théorique comme tel de toute compromission avec l'idéologie. Ce qui

[253] *Cf.* G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique,* Paris, PUF, 1966, p. 7 : « La philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirions volontiers pour qui toute bonne matière doit être étrangère ».

[254] Dans « La vie : l'expérience et la science » (*Dits et écrits t. II,* op. cit., p. 1582-1583), Foucault écrit ainsi : « ôtez Canguilhem et vous ne comprenez plus grand chose à toute une série de discussions qui ont eu lieu chez les marxistes français ».

signifie, au premier chef, de contrer la tendance des savants à produire une philosophie spontanée de leur pratique théorique, tout en contrant la tendance des philosophes à produire une systématisation de leur pratique théorique. Comme le souligne Balibar :

> La philosophie ou la « théorie », plutôt que des discours tendant à l'isolement, sont en tant que telles (et non pas seulement à leurs limites) des « interventions » qui ont pour fin de *disparaître dans la production de leurs propres effets*, et qui ont donc un caractère essentiellement « conjoncturel »[255].

S'agissant de la philosophie, la production théorique est paradoxale, puisqu'elle disparaît dans ses effets, dans les lignes de démarcation qu'elle trace. Tout se passe comme si ce n'était pas simplement le sujet théorique qui s'absentait en personne, mais également le contenu philosophique lui-même, réduit au pur geste d'intervenir dans les pratiques théoriques existantes : en l'occurrence dans les sciences (dont le matérialisme historique), qui seules peuvent se prévaloir d'un contenu effectif, en l'espèce des concepts ou concrets-de-pensée. Or on l'a vu, le philosophe au sens où l'entend Althusser produit moins des concepts que des « catégories » (comme celle de matière), dont la fonction strictement défensive et polémique vise à favoriser la production des concepts en se positionnant dans le *Kampfplatz* théorique. Mais en aucun cas, il ne lui revient d'hypostasier ses catégories : cela impliquerait pour lui de se « dépositionner », en adoptant un point de vue de survol. En promouvant une politique de la théorie – que Balibar, dans l'article cité ci-dessus, replace dans le cadre plus large d'une politique du structuralisme –, Althusser entreprend, comme une sorte de riposte implicite à ce que proposaient Sartre et Merleau-Ponty à la même époque, une déconstruction du point de vue de survol en philosophie : une déconstruction d'autant plus radicale qu'elle va jusqu'à réduire la philosophie à *une intervention sans sujet*, à un geste de position éclipsant son propre sujet – ce qui pour Sartre, nous le verrons, ne peut-être qu'*un autre tour de survol,* du fait que la situation du philosophe, inscrite dans une totalisation historique en cours, ne se confond pas avec une position à prendre, ni avec une case vide à occuper dans la structure du pensable. Retenons pour l'heure que Sartre et Althusser se rejoignent au moins sur un point : celui de la totale compromission de l'intellectuel dans sa pratique, ce que le premier appelle *situation* et le second *position*.

***

[255] E. Balibar, « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2005/1, n° 45, p. 10. Souligné par l'auteur.

Quel bilan peut-on tirer de cette analyse des pratiques théoriques ? Nous avons vu que, considérée en elle-même, la pratique théorique répond aux conditions d'intelligibilité d'un procès de production. Comme toute autre forme de pratique, elle se différencie des autres pratiques par ses *effets,* par ce qu'elle produit de spécifique : en l'occurrence des concepts (ou « concrets-de-pensée »), non confondus avec leurs objets (ou « concrets-réels »). Or, pas d'idée sans idée de l'idée, pas de concept produit sans production d'un savoir de ce produit. L'espace du théorique se voit ainsi autonomisé par un mouvement réflexif en interne, celui de la théorie de la pratique théorique. À ce premier dispositif de réflexivité s'en adjoint un second, politico-philosophique, qui renforce l'autonomie de la pratique théorique de l'extérieur. À l'inverse du premier dispositif réflexif, où tout se déroule de manière processuelle dans la forme du concept ou de l'idée vraie, le second dispositif réflexif n'est plus de même farine que ce qu'il réfléchit : la philosophie n'est pas la science, elle ne se meut pas dans le même élément. Le dispositif réflexif oscille ainsi, chez Althusser, entre épistémologie et « politique », entre *théorie de la pratique théorique* et *intervention dans la pratique théorique*. Mais cette oscillation n'entame en rien la normativité intrinsèque du procès de production théorique ; elle la renforce plutôt dans son instance.

Nous allons à présent quitter la processualité théorique pour nous pencher sur l'intelligibilité *proprement* (et non plus analogiquement) politique de la pratique, à laquelle Althusser a donné une ontologie : celle du « matérialisme aléatoire » ou « matérialisme de la rencontre ». Nous avions suggéré dans la première section de ce chapitre que cette ontologie peut rétrospectivement s'appliquer à toutes les formes de pratiques (et pas simplement aux pratiques politiques) dès lors qu'elles se définissent par leur manière d'être interpellées et de répondre à une « conjoncture », par leur manière de traiter une distribution en elle-même aléatoire de données matérielles. Ainsi, à la *modalité idéologique de reproduction de la structure*, nous avions rapidement opposé la *modalité politique d'invention dans la structure*. Avec la pratique théorique en revanche, cette dimension matérielle de l'aléatoire semble être passée au second plan au profit de la normativité intrinsèque de l'idée vraie, déployant sa propre nécessité. Retrouver cette dimension de l'aléatoire implique donc de faire un pas de côté par rapport à la normativité théorique, pour se tenir au niveau du geste d'intervention politique lui-même, celui de l'invention dans la structure, dont Althusser nous donne déjà un avant-goût dans *Lénine et la philosophie*, sans en tirer encore toutes les conséquences. La dernière section de ce chapitre va examiner ce pas de côté vers la politique.

4. Penser sous la conjoncture : le moment machiavélien dans la théorie

4.1. Un moment épistémologico-politique : de l'objet à l'objectif

On l'a vu, Althusser pense la pratique philosophique sur le modèle de la pratique politique, comme une prise de parti, laissant ouverte la question d'une forme de temporalité non processuelle – celle de la conjoncture et de la contingence. Cette question, qui est au fond celle d'un écart irréductible, au sein de la pratique théorique, entre la théorie et la pratique, trouve sa pleine élaboration dans « Machiavel et nous »[256], au prix d'un net infléchissement par rapport à la problématique des pratiques théoriques, encore prégnante dans *Lénine et la philosophie* : un infléchissement où l'autonomie relative du théorique est mise à mal, puisqu'elle se voit suspendue à un interventionnisme dévoilant dans des conjonctures toujours singulières « la vérité effective de la chose », selon l'expression fameuse de Machiavel.

Précisons le sens de cet infléchissement. Dans sa préface de 2009, Balibar montre que « Machiavel et nous » permet d'enregistrer une différence entre un « "althussérisme de la structure", centré sur l'efficace des rapports sociaux, aussi bien économiques qu'idéologiques », et un « "althussérisme de la conjoncture", centré sur l'inattendu des rencontres historiques entre des circonstances et des forces politiques »[257]. Balibar précise que cet écart entre structure et conjoncture, entre une surdétermination nécessaire de la pratique sociale suivant ses différents modes, et l'accent mis sur la contingence des événements, ne reconduit aucun dualisme ontologique (comme par exemple celui qui oppose, selon une lecture un peu hâtive de Sartre, la praxis et le pratico-inerte). Il s'agit de deux manières de répondre à un seul et même problème, qui était déjà au centre de *Pour Marx* : celui de l'inégalité ou de la non-contemporanéité des rapports de forces matériels au sein d'une formation sociale donnée, impossible à ramener au format d'une totalité expressive.

Machiavel représente bien plus, pour Althusser, qu'un simple auteur à commenter dans le cadre d'un cours. Il est celui qui va l'amener à affiner sa conception de la pratique politique,

[256] Il s'agit d'un ensemble de textes issus de cours d'Althusser sur Machiavel, repris dans le tome II des *Ecrits philosophiques et politiques*, rédigés une première fois en 1972, puis modifiés en 1975-76 et enfin en 1986. Je renvoie sur ce point à l'utile présentation de François Matheron (p. 39-41). Le texte a été réédité dans une version séparée en 2009, aux éditions Tallandier. Je me référerai ici à la première édition des *Ecrits,* et ne mentionnerai la seconde édition qu'à l'occasion, pour renvoyer à la préface qu'Etienne Balibar a proposée pour le volume, sous le titre « Une rencontre en Romagne ».

[257] E. Balibar, « Une rencontre en Romagne », in L. Althusser, *Machiavel et nous,* Paris, Tallandier, 2009, p. 18

qui occupe une place tout à fait singulière au sein de l'analytique des pratiques sociales, puisque son intelligibilité n'est plus, à proprement parler, celle d'un procès de production. Pourquoi alors se tourner du côté de Machiavel pour chercher l'intelligibilité adéquate à la pratique politique ? Non pas, on s'en doute, pour y trouver l'esquisse d'une philosophie de la praxis, comme chez Gramsci. Mais d'abord parce que cette mise en intelligibilité semble faire défaut, ou être laissée en creux chez Marx lui-même, chez qui Althusser peine, selon ses propres dires, à trouver une théorie de la politique et de l'Etat[258]. On s'en souvient, il voit néanmoins dans les « classiques du marxisme » une distinction à approfondir entre *l'Etat* conçu comme appareil répressif, et le *pouvoir politique* conçu comme enjeu de prise et de conservation. De même que la définition de l'Etat comme appareil répressif appelle son approfondissement du côté d'une théorie des AIE et de la reproduction, de même la théorie du pouvoir politique comme enjeu pratique (plutôt que comme objet théorique) appelle son approfondissement du côté d'une pensée de la conjoncture.

Le parallèle n'est cependant pas si aisé, car la théorie des AIE relève pleinement de l'althussérisme de la structure, même si la conjoncture matérielle est déjà sous-jacente aux pratiques idéologiques, qui s'emploient précisément à convertir la contingence en nécessité, en reproduisant les cadres de légitimation aptes à assurer cette conversion continuée. Ainsi, pour reprendre l'exemple de l'interpellation policière : par le simple geste de me retourner, je convertis quasi immédiatement l'arbitraire des rapports sociaux en nécessité, en justification sociale d'exister (ou en « sociodicée » au sens de Bourdieu). En me retournant, je me constitue socialement comme un « bon sujet » docile, branché en dernière instance sur l'appareil de production (et ce quand bien même j'éprouverais intérieurement la mauvaise conscience d'être un mauvais sujet). L'idéologie préforme des modes de subjectivation dans lesquelles il n'y a plus qu'à se « reconnaître », en se laissant simplement interpeller. Et on a ainsi affaire, avec l'idéologie, à une structure qui, grâce à ses sujets qui « marchent tout seuls », s'auto-reproduit en intégrant l'événement, en ne lui laissant que très peu le loisir de se manifester pour lui-même.

Il en va tout autrement avec la pratique politique : on peut la définir comme *la synthèse d'un problème et d'une tâche,* définition que nous prendrons comme un fil conducteur de la

[258] Ce qui revient à minimiser considérablement l'apport épistémologique des textes historiques de Marx (contrairement, on le verra, à Sartre), qu'Althusser mentionne, certes, dans « Marx et ses limites » (*Ecrits philosophiques et politiques, t. I*, op. cit., p. 415-416), mais tout en avouant rester sur sa faim, se demandant notamment à propos de *La Guerre civile en France*, et de l'expérience de la Commune qui y est relatée : « Mais comment peut-il se faire que Marx n'ait pas su utiliser cette expérience, extraordinaire en son genre, pour mieux analyser le fonctionnement de l'*Etat bourgeois* et de l'*idéologie bourgeoise,* et en tirer des notions plus riches que les notions trop courtes qu'il avait déjà énoncées dès 1852 ? Et comment, de surcroît, Marx n'a-t-il pas tenté de comprendre ce qui se passait au niveau de l'*idéologie chez les Communards,* et au niveau de *la politique* dont ils avaient renouvelé la réalité ? » (souligné par Althusser).

lecture proposée, dans les pages qui vont suivre, de « Machiavel et nous ». Althusser précise en effet que Machiavel nous offre « une certaine façon de penser la politique, non pour elle-même, mais sous la forme de la position d'un problème et de la définition d'une tâche historique »[259]. On a donc d'un côté une exigence d'objectivation de la conjoncture, c'est-à-dire une mise à plat de la « distribution » des multiplicités aléatoires matérielles avec lesquelles compter ; et de l'autre, une exigence de définition de la tâche à accomplir face à cette conjoncture. Cette disjonction au sein de l'althussérisme de la conjoncture entre le problème à objectiver et la tâche à remplir implique une nette reformulation de la question de la coupure épistémologique, chère à l'althussérisme de la structure : dès lors qu'on s'emploie, comme Machiavel, à penser non plus « sur » mais « sous » la conjoncture, ou « dans » la conjoncture (en l'occurrence, celle du morcellement de l'Italie, appelant l'unité comme problème et comme tâche)[260], on peut dire comme le souligne Pierre-François Moreau que « c'est la politique, et plus exactement la pratique politique qui gouverne la rupture, en détermine le lieu et lui assigne son sens »[261].

Nous pouvons élucider ce point d'abord en examinant la manière dont Althusser compare la pratique théorique de Machiavel à celle de Montesquieu, deux auteurs à qui on attribue souvent la paternité d'une nouvelle science de la politique[262]. Montesquieu propose un discours sans sujet ni destinataire, comme l'est toute pratique théorique à prétention scientifique ; si on peut dire qu'il a introduit une coupure épistémologique, celle-ci s'est déroulée sur le seul plan de la processualité théorique, dans la manière dont le discours énonce les lois de son objet. Althusser cite à cet égard la préface à *De l'esprit des lois* : « J'ai posé les principes et j'ai vu les *cas* particuliers s'y plier d'eux-mêmes, les histoires de toutes les nations n'en être que les *suites* »[263]. D'une part, le sujet (Montesquieu) « s'absente en personne » de sa propre pratique théorique, derrière la production scientifique du concept de « lois » comme rapports nécessaires entre les choses, et derrière l'auto-subsomption des cas particuliers sous des lois dont ils ne sont plus que les « suites ». D'autre part, le processus

[259] L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II,* op. cit., p. 51

[260] L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II,* op. cit., p. 61

[261] P.-F. Moreau, « Althusser et Machiavel : la consistance de l'Etat », *L'enjeu Machiavel,* collectif, G. Sfez, M. Senellart dir., Paris, PUF, 2001, p. 145. Moreau se demande peu avant (p. 144) si la jonction des deux termes de *problème* et de *tâche*, ne représente pas « la définition, absente, de ce qu'est une pratique », et il conclut son article en affirmant (p. 148) que c'est grâce à Machiavel « que le mot *pratique* acquiert désormais dans les textes d'Althusser non un autre sens mais un autre enjeu que dans les écrits où Bachelard servait de référence ».

[262] Montesquieu notamment : Comte et Durkheim le tiennent pour le véritable fondateur de la science politique. Le premier ouvrage publié d'Althusser, on le sait, est consacré à Montesquieu (L. Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959). Dans « Une rencontre en Romagne » (op. cit., p. 19), Balibar émet l'hypothèse que Montesquieu et Machiavel peuvent être considérés chacun « comme l'autre nom, métonymique, d'un certain Marx, ou d'un certain côté de Marx tel qu'il [Althusser] a cherché à le comprendre. Il y aurait ainsi un Marx-Montesquieu, celui des "rapports", et un Marx-Machiavel, celui des "rencontres" ».

[263] Pour la citation, L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II,* op. cit., p. 57

théorique ne s'adresse à aucun destinataire en particulier. Une telle éclipse du sujet est rendue problématique, en revanche, dans le « dispositif théorique »[264] institué par Machiavel, puisque chez lui, la théorie se voit parasitée et « démembrée » en son cœur par la pratique qu'elle appelle. Et il s'agit bien désormais de *la pratique au sens propre* (la pratique politique en l'occurrence, impliquant un sujet), et non plus de la pratique au sens figuré, comme dans le concept de pratique théorique fondé par analogie avec le procès de production.

En un sens pourtant, le discours de Machiavel est *aussi* un discours sans sujet, au sens où il énonce des lois objectives, des « thèses » sur l'histoire et la politique, dont chacun (c'est-à-dire aucun sujet en particulier) peut se servir. Althusser distingue ainsi trois thèses successives à la base du dispositif théorique machiavélien. (i) Une thèse « matérialiste » selon laquelle le cours des choses (humaines comme naturelles) est immuable et soumis aux mêmes lois, ce qui a pour conséquence de rendre le monde intrinsèquement connaissable, et de fonder la possibilité d'une objectivation des conditions de la pratique. (ii) Une thèse « aléatoire »[265] (qui contredit la première thèse), selon laquelle toutes les choses sont soumises à la fortune, instable par définition – ce qui a pour effet de rendre le monde transformable, et de fonder la possibilité de révolutions, de changements de régimes politiques. (iii) Une thèse (empruntée à Polybe) sur le caractère cyclique de la succession des modes de gouvernement dans l'histoire, qui semble être la solution à la contradiction patente entre les deux premières thèses.

Althusser décèle entre ces trois thèses un jeu subtil de négations, constitutives du dispositif théorique : la négation de la première thèse, sur l'immuabilité et la connaissabilité du monde, est niée par la seconde thèse, sur la variabilité et la transformabilité du monde, qui n'en constitue pas pour autant une contradiction dans les termes, mais bien plutôt une détermination positive. La lecture symptomale qu'Althusser applique au texte machiavélien s'interroge non pas sur la lettre des thèses (ce qui aurait pour effet de nous les rendre contradictoires), mais sur la manière dont elles fonctionnent dans leur couplage, dans leur combinaison : chaque thèse ajoute une nouvelle détermination à la thèse qui la précède, loin de simplement la nier. On a donc une première thèse matérialiste qui énonce les lois de l'objectivité, en l'absence de laquelle la seconde thèse sur la fortune « ne fonctionnerait que sur le mode aléatoire du relativisme subjectif » ; or précisément grâce à cette première thèse d'objectivité, la seconde thèse, qui en est à la fois la négation et la détermination, « pose

[264] C'est l'expression d'Althusser lui-même.

[265] Althusser substitue « aléatoire » à « dialectique » dans sa réécriture du texte (p. 83). De façon générale, les mentions du terme « aléatoire » dans le manuscrit sont des ajouts tardifs, contemporains de l'élaboration du matérialisme de la rencontre.

l'objectivité, c'est-à-dire l'intelligibilité du changement universel »[266]. On a ainsi affaire à une détermination réciproque de l'objectivité et du hasard, de sorte qu'on peut dire qu'il n'y a d'objectivité effective qu'aléatoire, de même qu'il n'y a de hasard qu'objectif. La combinaison articulée des deux premières thèses permet une approche historique par variations comparées des phénomènes politiques. La troisième thèse ajoute une nouvelle détermination à la seconde, dans le mouvement même, encore une fois, où elle semble la nier : c'est la thèse selon laquelle « le changement s'effectue selon des formes, celles des gouvernements, pensées dans la permanence du cycle infini des révolutions »[267].

Althusser mentionne, enfin, la « position » de Machiavel (qui n'est pas exactement une « quatrième thèse »). Par rapport à la troisième thèse, la position proprement machiavélienne opère un tout autre type de négation que celles que nous avons rencontrées jusqu'ici : la négation n'est plus simplement détermination, mais *complet déplacement de la thèse précédente.* En quoi consiste ce déplacement ? Le problème que pose Machiavel n'est plus celui des bons ou mauvais gouvernements existants ou ayant existé dans le cycle de l'histoire ; c'est celui d'un mode de gouvernement à venir, radicalement nouveau, dont l'impératif est de *durer*, et d'échapper au cercle de l'assujettissement et de la corruption dans lequel la théorie cyclique de l'histoire maintient les peuples. Althusser décrit ainsi cette ultime forme de négation par « position » plutôt que par « thèse » :

> Cette fois, la négation n'est pas une négation terme pour terme, non-a contre A, elle contient un écart : c'est une *contre-position positive,* où le terme nouveau n'est pas déterminé par une simple négation formelle, mais par un contenu différent, introduit sous la forme de la négation. […] Dans cette position, il y a un écart significatif, un vide, un saut dans le vide théorique, une anticipation. […] Machiavel ne se contente plus de se donner les conditions théoriques de la possibilité de penser son discours sur l'histoire et la politique, l'objectivité, la « dialectique » aléatoire, les formes dans le devenir ; il va au-devant de ce qu'il veut dire : *son « objet » est en fait un objectif déterminé.*[268]

Althusser enregistre ainsi un passage *de l'objet à l'objectif* au cœur du dispositif théorique machiavélien[269]. En se focalisant sur l'objectif, la théorie se positionne pour se

[266] L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II,* op. cit., p. 90
[267] L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II,* op. cit., p. 90
[268] L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II,* op. cit., p. 91. Souligné par Althusser.
[269] Cette distinction entre objet et objectif n'est pas sans faire écho à la distinction que nous avons rencontrée dans *Lénine et la philosophie* entre objet et enjeu.

projeter en avant d'elle-même, dans une pratique qu'elle anticipe. Contrairement à l'objet, l'objectif n'est pas déterminable moyennant le jeu processuel de négation-détermination réciproque des thèses les unes par les autres. L'ultime négation qui détermine un terme nouveau, enté sur un contenu matériel extérieur à la théorie, n'est donc plus formelle ni intra-théorique.

Si l'on oppose les trois premières thèses d'un côté, et la position de Machiavel de l'autre, on a alors un dispositif théorique disjoint entre ce qu'on pourrait appeler, d'un côté, une *surdétermination théorique de l'objet*, par combinaison articulée de thèses hétérogènes, et, de l'autre côté, une *sous-détermination théorique de l'objectif*, par écart et déplacement vers la pratique qui, du point de vue de la théorie, reste un dehors indéterminé et aléatoire. La construction de l'objet théorique (la politique et ses lois) est surdéterminée par un agencement de thèses multiples et à première vue contradictoires. Les thèses ne font sens que par leur combinaison articulée, qui leur permet de jouir d'une efficace et d'une autonomie relatives au sein du dispositif : ainsi, il y a bien place, chez Machiavel, pour une théorie générale de l'immutabilité du monde, pour une théorie générale de la fortune, pour une théorie générale du cycle historique. En revanche, la détermination de l'objectif (un Etat nouveau qui soit apte à durer) est sous-déterminée par la théorie, puisqu'elle reste suspendue à ces « inconnues » que sont la conjoncture et la pratique à venir. Il s'agit, précise Althusser, d'inconnues *absolues*, et non pas d'inconnues au sens géométrique du terme, que la résolution de l'équation par raisonnement analytique permettrait de connaître[270]. L'objectif, c'est ce qui, dans la théorie, se dérobe au format de l'objet, au format du concept ou concret-de-pensée ; c'est ce qui vient court-circuiter le procès de production théorique lui-même, en nous mettant du coup aux prises avec un *concret-réel*.

Dès lors, la visée de l'objectif pratique n'est passible ni d'une raison analytique – qui dissoudrait la synthèse entre la tâche et le problème dans un concept déterminable a priori ; ni d'une raison dialectique, qui envisagerait l'objectif comme une synthèse expressive et totalisante de conditions antérieures, éventuellement imputables à une praxis subjective ou collective (si l'on suit la lecture gramscienne de Machiavel). Althusser renvoie dos-à-dos ces deux modes d'être de la raison, l'analytique et le dialectique – opposition qui, on le sait, constitue le nerf du débat entre Sartre et Lévi-Strauss dans les années 1960 – pour proposer une troisième modalité, irréductible aux deux premières : celle de la *raison aléatoire*. La pratique (la pratique politique, du moins) relève d'une intelligibilité aléatoire, ce qui constitue

[270]L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II*, op. cit., p. 134

un véritable défi pour la théorie, comme le souligne Althusser dans le passage suivant, qui synthétise bien son propos :

> Mais nous sommes alors en face d'une pensée exceptionnelle. D'un côté des conditions définies avec la dernière précision, depuis l'état général de la conjoncture italienne, jusqu'aux formes de la rencontre entre la Fortune et la *virtù* et aux exigences du processus de la pratique politique ; de l'autre l'indécision totale sur le lieu et le sujet de la pratique politique. Ce qui est frappant est que Machiavel tient fermement les deux bouts de la chaîne, bref, pense et pose cet écart théorique, cette espèce de contradiction, sans vouloir lui proposer dans la pensée, sous la forme d'une notion ou d'un rêve, une réduction ou une solution théorique quelconque. Cette pensée de l'écart tient au fait que Machiavel non seulement pose, mais pense *politiquement* son problème, c'est-à-dire comme une contradiction dans la réalité, qui ne peut être levée par la pensée, mais par la réalité, c'est-à-dire par le surgissement nécessaire mais imprévisible, inassignable dans le lieu, le temps, et la personne, des formes *concrètes* de la *rencontre* politique dont seules les conditions générales sont définies. Place est ainsi faite, dans cette théorie qui pense et maintient l'écart, pour la pratique politique, place lui est faite par cet agencement de notions théoriques écartelées, par le décalage entre le défini et l'indéfini, le nécessaire et l'imprévisible. Ce décalage pensé et non résolu par la pensée, c'est la présence de l'histoire et de la pratique politique dans la théorie même.[271]

Il y a donc un écart ou un « décalage » interne à la théorie qui, *d'un strict point de vue théorique*, restera sans solution. Le décalage en question est justement ce qui sépare l'objet de l'objectif.

4.2. Un moment utopisant : l'utopie, l'histoire et le réel de la théorie

L'indétermination épistémique quant à la rencontre entre le sujet pratique et la conjoncture n'en est pas moins précédée, on le voit, par une combinaison articulée de thèses théoriques rigoureuses, appuyées en outre sur un matériau historique précis permettant de *prouver la possibilité matérielle* – bien qu'elle reste totalement aléatoire[272] – d'un Prince

[271] L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II,* op. cit., p. 139

[272] Il serait intéressant de confronter ici cette notion althussérienne de possibilité matérielle, passible d'un mode d'intelligibilité aléatoire, au concept de possibilité réelle chez Marcuse, relevant d'un mode d'intelligibilité dialectique. Voir notamment l'introduction à *L'homme unidimensionnel* (1964), Paris, Minuit, 1968 p. 17-18.

nouveau. Machiavel invoque ainsi l'exemple historique de César Borgia qui, n'étant politiquement « rien » au départ, n'en a pas moins fondé une principauté entièrement nouvelle. Le matériau historique permet l'élaboration d'une *théorie générale* de la conjoncture et de l'histoire.

Althusser insiste beaucoup, également, sur la manière dont Machiavel revisite l'Antiquité latine. Ce n'est pas une Antiquité reproduite idéologiquement à travers des rites de célébration dans les beaux-arts, la littérature, la philosophie ou le droit, qui intéresse Machiavel. Ce qui retient son attention, c'est l'Antiquité oubliée de la politique :

> L'Antiquité qu'il invoque n'est pas l'Antiquité universelle, c'est celle *dont on ne parle pas* : pour pouvoir recourir à cette Antiquité-là il se donne la première et la refuse dans un même mouvement. De cette négation sort la détermination : à savoir l'Antiquité politique, celle de la pratique politique, la seule qui puisse être mise en rapport de comparaison théorique avec le présent politique, pour permettre la compréhension du présent, la définition de l'objectif politique, et des moyens d'action politiques. À partir de là commence un incessant va-et-vient entre le passé et le présent, une comparaison interminable (au sens où une analyse est interminable : comme l'action politique, jamais achevée, toujours à reprendre si on veut qu'elle dure) entre l'Antiquité, et avant tout Rome, centre des centres du passé, *l'exemple par excellence de la durée d'un Etat*, et les temps présents, et avant tout l'Italie, centre des centres de la misère politique.[273]

Il y a donc deux Antiquités qui s'excluent mutuellement. L'Antiquité « universelle » des principes et des modèles à laquelle nous aimons nous identifier, selon la dynamique idéologique de reconnaissance et de méconnaissance mêlées, tend à refouler l'Antiquité politique. À l'inverse, le refus de cette Antiquité sublimée – pensons, dans un autre ordre d'idées, à la critique que fait Vernant du « miracle Grec » – fait apparaître l'autre Antiquité, celle de la pratique politique, dont on ne voulait pas parler. Des deux Antiquités, seule l'Antiquité de la pratique constitue un point d'appui adéquat à la compréhension du présent, en permettant des va-et-vient effectifs et fructueux entre le passé et le présent. Loin de tomber dans l'écueil d'un repli identificatoire sur un passé fantasmé, ces va-et-vient sont mis au service de la détermination de l'objectif politique. Faute de disposer d'une pratique au présent qu'elle ne peut que projeter au-delà d'elle-même, la théorie peut néanmoins aller chercher dans le passé des exemples avérés de cette pratique introuvable, mais à condition de revenir aussitôt au présent.

[273] L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II,* op. cit., p. 97

Althusser précise qu'on n'en a jamais fini avec ces aller-retours entre l'Antiquité politique et le présent : le caractère interminable de l'analyse (qui empêche précisément d'envisager l'Antiquité comme une fin, comme un modèle de perfection à imiter) est fonction du caractère intrinsèquement inachevé de l'action politique elle-même, telle qu'elle s'impose à nous au présent comme objectif aléatoire. Du coup, l'Antiquité est moins invoquée par Machiavel comme un bel objet fini à contempler ou à imiter, que comme un réservoir inépuisable de schèmes pratiques prompts à faire durer un Etat. Rome n'est pas convoquée pour sa puissance d'interpellation axiologique, comme le régime le meilleur, mais comme l'exemple-type de l'Etat qui a su s'inscrire dans la durée, ce qui ne peut manquer d'interpeller ceux qui, comme Machiavel en son temps, sont aux prises avec la déconfiture politique de l'Italie. Althusser précise : « Rome, c'est donc la position d'un problème résolu : le problème même de l'Italie pour Machiavel »[274].

C'est d'abord le problème politique tel qu'il se pose au présent qui définit le sens que l'on donne à l'Antiquité, et non l'inverse. Le rapport à l'Antiquité appelle ainsi une forme d'histoire récurrente au sens bachelardien du terme, mais transposée sur le terrain de la pratique : c'est le problème tel qu'il se pose au présent, avec toutes ses données aléatoires, qui éclaire le passé, et qui nous dévoile la « vérité effective » de l'Antiquité réelle, tout en sanctionnant dans un même mouvement le caractère idéologique de l'Antiquité « universelle ».

Sur ce point, il est significatif qu'Althusser interprète l'expression « vérité effective de la chose » en un sens spinoziste, qui n'est pas sans faire écho à l'importance qu'il donne par ailleurs aux deux motifs chers à Spinoza de la vérité comme norme d'elle-même et du faux, et de la possession par l'entendement d'une idée vraie « en effet ». Ainsi, Machiavel « dit le vrai, qui désigne le faux, pour condamner le faux, et frayer sa voie au vrai »[275]. Le dire-vrai machiavélien est entièrement gouverné par le problème politique que pose le présent. Il a une dimension normative et récurrente à l'égard du passé : une certaine idée de l'Antiquité, qui est en même temps une idéologie morale de la politique, se voit sanctionnée sous l'effet de ce dire-vrai. On voit ainsi comment le motif bachelardien (voire spinoziste...) de la rupture épistémologique se trouve infléchi dès lors que la question du présent comme problème pratique fait irruption dans la théorie. Ainsi, Machivavel « sait qu'il n'y a de vérité ou plutôt de

[274] L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II,* op. cit., p. 100
[275] L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II,* op. cit., p. 49

vrai qu'effectif, c'est-à-dire porté par ses effets, inexistant en dehors d'eux, *et que l'effectivité du vrai se confond toujours avec l'activité des hommes* »[276].

Paradoxalement, Althusser accouple ce thème de l'effectivité du vrai avec celui de l'utopie : il y aurait un utopisme singulier de Machiavel, dont témoigne son invocation de l'Antiquité romaine comme lieu autre que le réel présent. Dans ses « Notes sur Machiavel », Gramsci avait déjà mis l'accent sur le caractère utopique du *Prince* : n'existant pas dans la réalité historique, le Prince, « symbole du chef, du condottiere idéal », est le fruit d'une « imagination concrète qui opère sur un peuple dispersé et pulvérisé pour y susciter et y organiser une volonté collective »[277]. Le *Prince* n'est pas pour Gramsci une utopie abstraite coupée de la pratique : c'est ce qu'on pourrait appeler une utopie politique, ou une utopie-manifeste, *manifestant* précisément l'union concrète de la théorie de la pratique. Le théoricien stratège (condottiere ou parti) doit « susciter », « organiser » cette union selon un schéma classique de transitivité de la théorie à la pratique – avec lequel, on le voit, la philosophie gramscienne de la praxis n'a pas rompu. C'est ce qui justifie par ailleurs la possibilité d'un Pince Moderne incarné par le parti du prolétariat.

Plus rien de tel chez Althusser : *l'utopie machiavélienne est de part en part théorique,* elle « produit ses effets dans la théorie », elle participe à l'élaboration de la vérité effective de la chose, et se confond « avec l'effort de Machiavel pour penser les solutions de possibilité d'une tâche impossible, pour penser l'impensable »[278]. Si l'utopie théorique ne se confond évidemment pas avec l'utopie idéologique, qui fantasme le lieu de la politique, « elle n'est pas non plus *pour l'essentiel* une utopie politique »[279]. Formule énigmatique au premier abord, où Althusser se démarque de Gramsci : pour ce dernier, le discours machiavélien est au contraire une utopie essentiellement politique, dont le but est de promouvoir une belle union entre la théorie et la pratique, qu'incarne la figure du condottiere comme symbole « plastique » de la volonté collective. Dans l'utopie théorique althussérienne, en revanche, la question de la transitivité de la théorie à la pratique *n'est plus l'essentiel*, puisque loin de trouver sa raison d'être dans une pratique qu'elle organise et dirige, *la théorie ne renvoie indéfiniment qu'à elle-même* ; elle s'ouvre à la pratique tout en se tenant au bord de cette béance, comme si un irréductible abîme devait l'en séparer, comme si une désunion plus profonde entre théorie et

[276] L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II,* op. cit., p. 66. Je souligne.
[277] A. Gramsci, *Textes,* Paris, Messidor/Editions sociales, 1983, p. 257.
[278] L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II,* op. cit., p. 105
[279] L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II,* op. cit., p. 105. Souligné par Althusser.

pratique rendait sinon improbable, du moins extrêmement aléatoire la possibilité matérielle de leur union.

L'utopie, c'est le point d'épuisement de la théorie dans son effort entêté pour rendre intelligible la pratique. L'utopie n'est donc pas une fuite en dehors de la théorie, dans l'imaginaire ou dans le rêve, ni une réconciliation entre la théorie et la pratique. Elle est le point où la théorie bute contre elle-même, contre ce qui lui demeure impossible à penser – ce présent qui lui résiste –, sinon de façon détournée, en se portant vers un lieu autre, mais qui n'est pas pour autant imaginaire, puisqu'il s'agit d'une expérience passée, où un problème politique similaire à celui que pose le présent s'est trouvé résolu. En aucun cas ce détour vers le passé ne dispense la théorie de relancer son effort pour penser le présent, malgré le caractère impensable de ce dernier. La raison aléatoire a donc pour lot une dynamique utopisante, qui l'écartèle entre une pratique à venir, qui n'est pas encore et qui n'adviendra peut-être jamais, et une pratique passée, qui n'est plus. L'utopie n'est autre que le nom de cet écart. Dès lors, l'utopie théorique s'oppose radicalement à l'utopie morale, qui invoque le passé comme modèle pour le rejouer au présent, opérant donc à rebours de l'histoire récurrente, puisque c'est alors le passé pris pour norme qui se pose en position de surplomb par rapport au présent.

Sur cette question, Althusser propose une importante digression par rapport à Machiavel, pour s'interroger sur les premières pages du *18 Brumaire,* où Marx évoque la propension des révolutionnaires Girondins de 1789 à se parer des oripeaux d'illustres sénateurs romains : « la révolution bourgeoise avance à reculons, elle pénètre dans l'avenir les yeux tournés vers le passé »[280]. Il s'agit là d'une illusion nécessaire : car en effet, il fallait à ces bourgeois « l'*excès* du passé par rapport au présent pour masquer l'*étroitesse* du *contenu effectif* de la révolution bourgeoise »[281]. L'utopie romaine fonctionne ici comme une illusion compensatrice, pour masquer et légitimer l'étroitesse de l'objectif : en l'occurrence, la prise du pouvoir comme enjeu de lutte entre deux classes exploiteuses (noblesse et Tiers-État). L'excès du passé romain comme mythe sert alors à combler un *décalage dans la lutte de classes,* entre exploiteurs d'une part, entre exploités et exploiteurs d'autre part.

Il n'est pas inutile sur cette question du décalage interne à la lutte de confronter la lecture qu'Althusser donne de ce début du *18 Brumaire* à celle qu'en a proposée Sartre dans le deuxième chapitre de *Questions de méthode*. Contrairement à ce dernier, Althusser ne fait

[280] L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II,* op. cit., p. 102.
[281] L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II,* op. cit., p. 102. Souligné par Althusser.

aucun cas de l'énoncé célèbre de Marx selon lequel les hommes font leur propre histoire dans des circonstances non choisies. Et pour cause : cette thèse sur la faisabilité de l'histoire par les hommes concrets posant leurs moyens et leurs fins en situation relève encore à ses yeux des antiennes humanistes du jeune Marx d'avant la coupure. Pour Sartre en revanche, sur lequel nous allons dire quelques mots afin de faire ressortir par contraste la position d'Althusser (et en guise d'anticipation de la deuxième partie), l'utopie romaine des bourgeois de 1789 requiert un mode d'intelligibilité dialectique, entée sur la dynamique totalisante de la praxis qui fait l'histoire sur fond de conditions héritées et non choisies. Sartre analyse la déclaration de guerre entre l'Autriche et la France par le groupe des Girondins en 1792, armateurs et négociants bordelais pour la plupart. Il refuse d'y voir une simple lutte d'intérêts, ou un épisode de rivalité commerciale ; ce serait minimiser l'importance de la praxis politique singulière des individus co-impliqués dans cet événement. Pour ces universels singuliers que sont Brissot, Guadet, Gensonné, Vergniaud, la réalité politique de 1792 (la guerre) n'est pas déductible a priori d'un concept de la bourgeoisie ; elle est un absolu, un irréductible. Sartre nous met en garde de ne pas totaliser l'événement trop vite et sans preuves ; on risquerait de perdre le réel. Saisir le réel de l'histoire, c'est approfondir les hommes singuliers qui la font. Ainsi,

> Les Girondins ont existé, ils ont poursuivi des fins définies, ils ont fait l'histoire dans une situation précise et sur la base de conditions extérieures ; ils croyaient escamoter la Révolution à leur profit ; en fait ils l'ont radicalisée et démocratisée. C'est à l'intérieur de cette contradiction *politique* qu'il faut les comprendre et les expliquer.[282]

Les Girondins ne sont les jouets d'aucune mécanique, d'aucune loi des intérêts les dirigeant à la manière d'une main invisible. Ils ne sont pas les jouets d'une histoire qui se jouerait d'eux ; *ils sont en revanche les jouets de leurs propres actions*, qu'ils compromettent dans des structures symboliques et politiques dont ils héritent. C'est ainsi qu'ils s'irréalisent en romains illustres, ce qui correspond parfaitement à leur habitus de classe : ils sont en l'occurrence les héritiers d'une culture classique. Sartre reprend la remarque de Marx selon laquelle les révolutionnaires revêtent des défroques du passé : « leur façon de se *dire* Caton, c'est leur manière de se *faire* bourgeois »[283]. Affirmer que dans cette affaire, seul le résultat objectif suffit à circonscrire l'agir historique de ces bourgeois, c'est manquer précisément la manière dont ils ont agi. La phrase (se dire Caton) et le contenu (se faire bourgeois)

[282] J.-P. Sartre, *Questions de méthode,* in *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 45
[283] J.-P. Sartre, *Questions de méthode,* in *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 47. Souligné par Sartre.

coïncident ici. Ce n'est pas dans les faits produits qu'il faut juger ces révolutionnaires, mais « dans la contradiction politique » qui les habite, et dans laquelle ils agissent. Ce qui implique « une idée neuve de l'action humaine »[284] : ils ont agi dans cette contradiction entre phrase et contenu, et *malgré elle,* ils se sont faits bourgeois tout en se rêvant romains.

Ce qui apparaît alors, c'est un phénomène de double conduite intentionnelle : la praxis bourgeoise poursuit ses fins objectives (faire valoir ses intérêts) tout en s'irréalisant, en se dédoublant en action réelle d'un côté, et en geste (c'est-à-dire en acte imaginaire) de l'autre. Mais ce dédoublement n'en reste pas moins imputable à une seule et même praxis. Le geste irréalisant de la classe bourgeoise montante qui se prétend universelle compense l'étroitesse de ses objectifs en rejouant sur une scène imaginaire des rôles du passé. La praxis est alors passible d'une double lecture :

> La vérité de la *praxis* imaginaire est dans la *praxis* réelle et *celle-là,* dans la mesure où elle se tient pour simplement imaginaire, enveloppe des renvois implicites à *celle-ci* comme à son interprétation. Le bourgeois de 89 ne prétend pas être Caton pour arrêter la Révolution en niant l'Histoire et en remplaçant la politique par la vertu ; il ne dit pas non plus qu'il ressemble à Brutus pour se donner une compréhension mythique qu'il fait et qui lui échappe : c'est l'un et l'autre à la fois. Et c'est justement cette synthèse qui permet de découvrir une action imaginaire en chacun comme doublet, à la fois, et matrice de l'action réelle et objective.[285]

La contradiction politique est donc vécue et résolue sur le seul plan de la praxis, sur le mode du dédoublement de la praxis en une action imaginaire, tournée vers le mythe, et en une action réelle, branchée sur l'événement historique en cours. La praxis dans cette situation singulière, c'est justement cette synthèse contradictoire entre le geste irréel et l'action objective. Il n'y a pas lieu d'opter pour l'un ou l'autre code d'intelligibilité de l'histoire, la structure ou la conjoncture, le mythe ou l'événement : pour le bourgeois de 89, refroidir l'événement en l'intégrant à une structure de sens sous-jacente (le mythe de Rome comme république des vertus citoyennes), et co-participer au devenir dialectique de l'événement historique lui-même, dans sa brûlante actualité, c'est tout un[286]. L'« idée neuve de l'action » qui se dégage de cet exemple implique de prendre acte, par la double lecture, de la complexité intentionnelle de toute action humaine dès lors qu'on l'envisage en situation, dans sa

[284] *Cf.* Jean Bourgault, « Tours et détours de l'idéologie. Sartre et l'action politique », in *Lectures de Sartre,* P. Cabestan (dir.), Paris, Ellipses, 2011, p. 202.
[285] J.-P. Sartre, *Questions de méthode,* in *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 47
[286] Je renvoie bien sûr à Lévi-Strauss sur ce point.

singularité. De considérer, en somme, l'action humaine sur le modèle d'une synthèse disjointe entre le réel et l'irréel, entre le code d'une histoire « froide » (le mythe romain) et le code d'une histoire « chaude » (la participation effective à l'événement en cours). Cette disjonction dans l'action est compatible avec la rationalité dialectique.

Contrairement à Sartre, Althusser ne tient guère compte de cette complexité intentionnelle de l'agir historique et de ses codes, puisque – rappelons-nous la *Réponse à John Lewis* – le procès historique n'est pas, selon lui, porté par des hommes concrets, à approfondir dans leur devenir totalisant et contradictoire, mais par des « masses » toujours déjà prises dans l'idéologie. Le recours à Rome comme utopie morale s'explique alors par un processus *univoque* d'interpellation idéologique des masses en sujets moraux de l'histoire. L'utopie morale des bourgeois de 89 n'est rien d'autre, pour Althusser, que « la forme dans laquelle la bourgeoisie mobilise ses propres exploités (et se mobilise elle-même) au service de ses objectifs politiques : la prise du pouvoir d'Etat »[287]. Rien d'autre, donc, qu'une forme d'interpellation ou d'idéologisation massive du peuple, instrumentalisée par la bourgeoisie en lutte contre la noblesse.

Dans cette lecture althussérienne du *18 Brumaire*, c'est donc toute la complexité intentionnelle des actions singulières qui est perdue ; mais on y gagne en revanche un éclairage fructueux sur la place qu'occupe l'Antiquité latine dans la théorie machiavélienne. Si Machiavel invoque Rome, ce n'est absolument pas d'une façon similaire à celle des bourgeois de 1789 ; au contraire, il anticipe même, selon Althusser (qui suit Gramsci sur ce point), sur le manifeste marxiste de la révolution sociale du XIXè siècle qui, contrairement à la Révolution bourgeoise, n'a plus besoin de recourir au passé comme mythe. Marx écrit à ce sujet : « Là, la phrase excédait le contenu ; ici, le contenu déborde la phrase »[288]. Cet énoncé permet d'éclairer le concept d'utopie théorique dont Althusser crédite Machiavel. Une utopie théorique, c'est d'abord une utopie sans phrases, ou du moins, une utopie dont le contenu réel, la conjoncture brûlante, excède la phrase. A contrario, l'utopie idéologique s'empresse de déréaliser le contenu par la phrase : elle refroidit la conjoncture en l'intégrant à une structure préexistante, à un mythe qui nous interpelle et que l'on s'efforce de faire revivre, de rejouer sur la scène de l'histoire.

L'utopie théorique fait effort pour penser l'impensable – l'événement aléatoire dans tout son excès brûlant – en comptant sur les seules ressources de la théorie. C'est ce qui explique l'insistance d'Althusser sur le silence de la théorie : face à la conjoncture, la théorie se tait,

[287] L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II,* op. cit., p. 103
[288] K. Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, op. cit., p. 55

atteint une forme de point-zéro, mais c'est précisément ce qui l'empêche de sombrer dans le bavardage idéologique, c'est-à-dire de se nier elle-même. La théorie reste peut-être sans voix, mais du moins se donne-t-elle ainsi le moyen de faire l'épreuve de son réel. Le silence de la théorie n'équivaut donc pas à son désaveu : c'est plutôt son ultime ressource, son comble dès lors qu'elle se confronte à la pratique, à un concret-réel irréductible aux concrets-de-pensée. Avec cet étrange concept d'utopie théorique, Althusser s'efforce alors paradoxalement de penser ce qu'on pourrait appeler le *réel de la théorie*, en détournant un concept de Foucault sur lequel nous allons nous pencher bientôt.

La référence a l'Antiquité amène, en outre, à questionner le sujet de la pratique appelé en creux par la théorie. Ce qui « interpelle » l'individu en *sujet politique*, ce n'est pas la vertu, dont l'Antiquité universelle nous fournirait le modèle, mais la *virtù*, concept autrement plus problématique que nous allons examiner à présent à travers les lunettes althussériennes.

4.3. Un moment de solitude : la *virtù* du sujet pratique

Revenons donc à l'épineuse question de la place du sujet dans la théorie machiavélienne. On l'a vu, Althusser distingue d'une part *l'espace sans sujet de la pure théorie* (« supposé qu'elle existe »), espace surdéterminé, sursaturé de thèses, où « la vérité vaut pour tout sujet possible », c'est-à-dire pour aucun sujet en particulier, fût-il transcendantal ; et, d'autre part, *l'espace de la théorie sous conjoncture,* qui « n'a de sens que par son sujet, possible ou requis »[289]. L'espace de la pensée sous conjoncture est un espace raréfié et *ouvert à la pratique* ; un espace en attente d'un sujet capable d'occuper le vide : ainsi, l'exhortation finale d'un Prince nouveau à unifier l'Italie.

La notion d'interpellation prend alors un tout autre sens que celui que nous avons évoqué à propos des AIE : en effet, Machiavel « nous interpelle à partir d'un lieu qu'il nous appelle à occuper comme "sujets" (agents) possibles d'une pratique politique possible »[290]. Cette interpellation n'indexe pas les individus sur des formes-sujets pré-esquissées dans la matérialité imaginaire immanente aux rapports sociaux ; *elle fait signe vers une forme-sujet qui reste entièrement à inventer*. La puissance d'interpellation qui se dégage aujourd'hui

[289] L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II,* op. cit., p. 63

[290] L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II*, op. cit., p. 79. Althusser, qui semble utiliser ici le terme d'agent comme synonyme de celui de sujet, précise un peu auparavant (p. 64) qu'on aurait tout intérêt à remplacer le terme ambigu de sujet par celui d'agent. Cette remarque fait écho à la distinction qu'on trouve dans *Réponse à John Lewis* entre l'individu, l'agent et le sujet. Voir sur ce point la section B de ce chapitre.

encore de la lecture de Machiavel est inséparable des « saisissements » qu'elle nous procure : loin que l'œuvre (ou le « travail de l'œuvre », selon la belle expression de Lefort) nous maintienne dans une attitude d'antiquaire à l'égard du passé, c'est d'abord au présent ou pour le futur qu'elle nous saisit, en trouant la plénitude de nos espaces théoriques *et* idéologiques d'un vide pratique, d'un néant politique qui se présente à nous comme l'indication indéterminée d'une tâche à accomplir. Ce qui nous *saisit* encore aujourd'hui chez Machiavel – et ce qui a pu saisir certains de ses illustres lecteurs tels que Hegel ou Gramsci, évoqués par Althusser –, c'est son mode de raisonnement « complètement aléatoire », qui laisse indéterminé le nom du Prince nouveau, de l'agent requis par la pratique politique à venir.

En ce sens, Machiavel est un témoin de choix de l'histoire qu'Althusser retrace, dans un texte tardif (1982), du « courant souterrain du matérialisme de la rencontre ». Précisément parce que son objectif, dans le contexte d'une Italie morcelée, est de « créer les conditions d'une déviation, et donc d'une rencontre pour que "prenne" l'unité italienne »[291]. Ce sont bien les conditions *et* la transformation, ou le problème et la tâche, qui doivent, dans un mouvement synthétique, être inventés afin qu'ils se « rencontrent » et que l'objectif fixé (l'unification de l'Italie) puisse « prendre » concrètement, à la faveur d'un *clinamen*, d'une entorse faite à l'ordre social existant.

Du fait qu'il relativise considérablement ici le schème du procès au profit d'une rationalité aléatoire, Althusser semble proche de l'interprétation foucaldienne que nous avons proposée dans le chapitre I du thème marxiste de l'action produisant d'un seul tenant ses conditions et son sujet. Afin que puisse avoir lieu la rencontre ou la coïncidence entre les conditions et la transformation, entre la fortune et la *virtù*, il faut d'abord que la théorie fasse silence sur le lieu et sur le sujet de la rencontre, plutôt que de nommer des lieux et des hommes actuellement existants : « L'unité sera faite s'il se rencontre un homme sans nom qui ait assez de chance et de vertu pour s'installer quelque part, dans un coin d'Italie *sans nom*»[292].

La rencontre entre le « bon » sujet et le « bon » lieu est suspendue à ce silence de la théorie, qui doit ménager un double vide dans son propre espace : un vide quant aux conditions, et un vide quant à la transformation. Tout se passe alors comme si la pratique à venir devait dévoiler *après coup* ses propres conditions : des conditions nécessairement *déviées* par rapport aux conditions précédentes, auxquelles la construction théorique par thèses combinées avait pu nous donner accès. Le critère de la déviation (qui, dans l'histoire

[291] L. Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », *Ecrits philosophiques et politiques, t. I,* op. cit. p. 558

[292] L. Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », op. cit. p. 558. Souligné par Althusser.

souterraine du matérialisme de la rencontre, a bien sûr un précédent chez les Atomistes de l'Antiquité) est décisif : il rend impossible toute détermination a priori de la bonne conjoncture. Seule la pratique elle-même, c'est-à-dire la rencontre entre la fortune extérieure et la *virtù* « intérieure » du sujet, pourra dévoiler a posteriori quelles étaient les conditions favorables. *L'intelligibilité aléatoire de la pratique ne peut être donc déterminable qu'a posteriori, par la pratique elle-même.* On a affaire à « des formes théoriques qui mettent au premier plan la pratique politique en personne »[293]. Force est de reconnaître la limite de la théorie sur ce point, exposée à la « vérité effective de la chose » qui s'atteste d'abord dans et par la pratique.

Le concept machiavélien de *virtù,* notion « à l'état pratique » par excellence, exprime l'écart, le déplacement que la raison aléatoire produit par rapport au concept classique de sujet pratique. Formellement, la démarche est similaire à celle mise en œuvre dans « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat » : il s'agit de se donner au départ une notion surdéterminée par la tradition philosophique – le sujet – pour voir ensuite ce qui résulte de cette notion à la fin de l'analyse, et pour enregistrer le type d'altération qu'elle subit :

> Moral le plus souvent possible, immoral quand le résultat politique l'exige, mais toujours par *virtù,* moral par *virtù*, immoral par *virtù* : tel est le Prince, cet individu singulier qui n'est pas un particulier. C'est pourquoi la *virtù* de l'individu-Prince n'a rien à voir ni avec l'individualisme de la puissance, ni avec l'esthétisme du brio : tout en étant l'attribut d'un individu, la *virtù* n'est pas l'*essence intérieure* de l'individualité ; elle n'est que la réflexion, aussi consciente et responsable que possible, des conditions objectives de la réalisation de la tâche historique de l'heure dans un individu-Prince.[294]

La *virtù* n'est en elle-même ni vice, ni vertu. Elle est une sorte de disposition vide : la disposition pratique minimale d'un individu, qui lui permet de faire usage de toutes les autres dispositions, morales comme immorales. On quitte ainsi le plan idéologique des identifications imaginaires à des principes, à des formes-sujet réifiées, ou à des modèles préfabriqués de vice et de vertu, pour passer sur un plan autrement plus intéressant, au-delà de toute alternative entre moralisme et cynisme : celui des *usages*. La *virtù*, c'est la chance donnée aux individus de se libérer du cercle de la reproduction idéologique. Mais elle n'en reste pas moins très difficile à cerner, car elle se dérobe à l'objectivation théorique : quand bien même elle se juge à ses résultats, on serait bien en peine d'en fournir un concept définitif,

[293] L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II,* op. cit., p. 140

[294] L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II*, op. cit., p. 156. Souligné par Althusser.

sauf à verser dans des philosophies spontanées de l'action politique qui en dénaturent le sens, telles que « l'individualisme de la puissance » ou « l'esthétisme du brio ». Ces philosophies spontanées ne gardent que l'un des termes de la rencontre, le sujet, au mépris de la conjoncture qui l'interpelle à agir.

Il a souvent été souligné que l'immoralisme (ou le machiavélisme) de Machiavel était un faux problème : Merleau-Ponty, avant Althusser, avait insisté sur ce point en faisant de la pensée machiavélienne un « humanisme vrai », qui « affronte comme un problème le rapport de l'homme avec l'homme et la constitution entre eux d'une situation et d'une histoire qui leur soient communes », contrairement à l'humanisme de « l'homme intérieur qui ne trouve aucune difficulté de principe dans ses rapports avec les autres »[295]. Ce n'est évidemment pas de cette oreille existentialiste que l'entend Althusser : loin de renvoyer à une intersubjectivité, à une situation entrelacée d'adversité entre des hommes concrets, le concept de *virtù* est d'abord *le fait de la solitude du Prince* ou, pour le dire autrement, *le fait de la solitude d'un sujet = x de la pratique à venir* – à quoi fait écho, nous allons le voir dans un instant, la solitude de celui qui, depuis l'espace théorique, en appelle à un Prince nouveau.

La *virtù,* c'est ce qui arrache l'individu à sa particularité pour lui donner une singularité. Gardons-nous cependant d'y voir un universel singulier, à la manière de Sartre : comme on l'a vu précédemment, la pratique du Prince n'est pas redevable d'une intelligibilité dialectique, qui ferait du sujet praxique l'incarnation enveloppée d'une totalisation d'enveloppement ou d'un universel dynamique, en cours de déploiement. La *virtù* n'a d'intelligibilité qu'aléatoire : elle n'est pas l'expression de « l'essence intérieure » d'un sujet, fût-elle, comme chez Sartre, prise dans une « réciprocité de perspectives » avec l'époque qui l'enveloppe[296]. Elle exprime d'abord la manière dont la conjoncture objective se réfléchit dans tel individu (indéterminable, voire introuvable a priori), ou encore, la manière dont un problème aléatoire *se pose* à un individu, en l'interpellant pour une tâche politique nouvelle. Il est significatif que pour Althusser, la « rencontre » se fasse d'abord entre la *virtù* et la fortune, sans qu'on ait besoin dans cette affaire de convoquer « le rapport de l'homme avec l'homme », ni de faire appel à autrui comme problème[297]. Assurément, il s'agit là d'une distance prise à l'égard des lectures phénoménologiques de Machiavel. Au départ, *la rencontre est une rencontre sans autrui* (ou du moins, une rencontre où la structure-autrui n'est pas déterminante). Car en effet, avant

[295] M. Merleau-Ponty, « Note sur Machiavel », *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 282-283
[296] Ce point est particulièrement développé dans *L'Idiot de la famille*.
[297] Bien que la fortune soit personnifiée par Machiavel sous les traits d'une femme, dans le chapitre 25 du *Prince*.

d'être l'expression d'un rapport conflictuel aux autres, la *virtù* désigne la manière, pour un individu d'*habiter seul un problème politique*.

Dans un article de 1977 intitulé « Solitude de Machiavel », Althusser précise que si l'individu a de la *virtù*, « c'est qu'il se trouve possédé et saisi par elle »[298], comme une sorte de mana résultant de la rencontre avec la fortune. Tout se passe comme si toute politique effective était conditionnée par une forme de *solipsisme pratique.* Althusser s'interroge sur la portée de ce leitmotiv machiavélien : « il faut être seul pour fonder un Etat nouveau ». Cela signifie qu'il faut « se trouver, par fortune et *virtù*, comme arraché radicalement, coupé de toutes racines »[299]. La rencontre n'a rien à voir avec une prise de conscience : le prince nouveau se retrouve seul face à la fortune, jeté là sans l'avoir expressément choisi[300].

La *virtù* peut alors être envisagée comme un mode singulier de subjectivation, ce que souligne Stéphane Legrand dans l'analyse qu'il propose de « Machiavel et nous » : le concept de *virtù,* dit-il, excédant de façon structurelle toutes les vertus, signifie « l'écart par rapport à l'étant comme tel, à l'étant en tant qu'étant, à ce qui est », ou encore, « un certain rapport interne de la qualité à elle-même, ou plutôt du sujet à sa propre subjectivité », qui enjoint au Prince d'être « à la pointe extrême de la désubjectivation », de « n'être plus que sa fonction »[301]. Dit avec les mots d'Althusser : « Le Prince étant défini uniquement, exclusivement, par la fonction qu'il doit accomplir, c'est-à-dire par le vide historique qu'il doit remplir, est une forme vide, un pur possible-impossible aléatoire »[302].

A cette solitude pratique du Prince, à la fois homme exceptionnel par sa nouveauté, et homme sans qualité du fait de sa capacité rusée à utiliser toutes les qualités sans s'identifier jamais à aucune, répond comme en écho la solitude théorique du penseur, Machiavel lui-même. On le verra plus loin, c'est un trait constant de la démarche d'Althusser que d'insister sur la solitude théorique des penseurs, présentés comme des *découvreurs* (ainsi, Marx découvrant le « continent » Histoire). Mais cette solitude théorique prend un tour nettement plus accusé et dramatisé avec Machiavel : elle est désormais l'effet direct de la pensée sous conjoncture. La pensée de Machiavel a survécu à son auteur dans une forme de solitude, due précisément à la conjoncture intellectuelle dans laquelle elle a continué à se trouver : ainsi, si

---

[298] L. Althusser, « Solitude de Machiavel », *Solitude de Machiavel,* op. cit., p. 317

[299] L. Althusser, « Solitude de Machiavel », *Solitude de Machiavel,* op. cit., p. 317

[300] Sur cette question de l'être-là de la rencontre, il y aurait toute une lignée souterraine de Machiavel à Heidegger quant à l'interprétation à donner à la proposition « il y a ». *Cf.* L. Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre », *Ecrits philosophiques et politiques, t. I*, op. cit., p. 576-578.

[301]Stéphane Legrand, « Présence de Machiavel dans le marxisme », 10ème séance du Groupe de recherches matérialistes, 2/02/2008, [en ligne] http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/GRM_10_2-02-08.pdf, p. 12

[302] L. Althusser, « Machiavel et nous », *Ecrits philosophiques et politiques, t. II,* op. cit., p. 72

Machiavel est resté isolé, ce n'est pas, bien sûr, parce qu'« on s'est battu sur sa propre pensée », mais plutôt parce qu'« on n'a pas pensé dans sa pensée »[303]. Cette pensée était-elle donc à ce point exceptionnelle qu'on ne l'ait pas comprise ? C'est assurément ce que laisse entendre Althusser, non sans s'exercer lui-même à *penser dans la pensée de Machiavel*. En témoignent les trois aspects que nous avons distingués du « moment machiavélien » dans la théorie : le passage de l'objet à l'objectif ; l'utopie théorique ; le solipsisme pratique de l'homme politique, à quoi répond en écho le solipsisme théorique du philosophe conseiller, ou stratège.

Quel bilan pouvons-nous tirer de cet exercice de pensée dans la pensée machiavélienne ? On peut dire que c'est dans « Machiavel et nous » qu'Althusser prend le plus pleinement acte du problème du *passage à la pratique* inhérent au structuralisme, que Foucault avait identifié déjà dans « Linguistique et sciences sociales », et que Deleuze considère dans un fameux texte comme étant l'ultime critère à quoi reconnaître le structuralisme :

> Aussi y a-t-il un *héros* structuraliste : ni Dieu ni homme, ni personnel ni universel, il est sans identité, fait d'individuations non personnelles et de singularités pré-individuelles. Il assure l'éclatement d'une structure affectée d'excès ou de défaut […]. Qu'il appartienne à une nouvelle structure de ne pas recommencer des aventures analogues à celles de l'ancienne, de ne pas faire renaître des contradictions mortelles, cela dépend de la force résistante et créatrice de ce héros, de son agilité à suivre et sauvegarder les déplacements, de son pouvoir de faire varier les rapports et de redistribuer les singularités, toujours émettant un coup de dés. Ce point de mutation définit précisément une praxis, ou plutôt le lieu même où la praxis doit s'installer.[304]

Tout se passe comme si Althusser avait trouvé chez Machiavel ce héros structuraliste qu'évoque Deleuze. *En la personne du « Prince nouveau » d'une part*, maître des simulacres (« grand simulateur et dissimulateur ») comparé à un centaure mi-homme, mi-bête, capable par sa *virtù* de se dédoubler encore quand il fait la bête, en se faisant renard rusé pour user tantôt de la force du lion qui fait peur aux loups, tantôt des lois humaines pour s'assurer du contentement du peuple, quitte au besoin à faire passer la force pour juste, ou les lois pour

[303] L. Althusser, « Solitude de Machiavel », *Solitude de Machiavel,* op. cit., p. 318

[304] G. Deleuze, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? » (1972), *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 268-269.

fortes[305]. *En la personne du penseur Machiavel d'autre part*, qui traite la théorie « à la fois comme ce qui éclaire les grandes réalités sociales qui commandent la lutte politique, et comme un moment subordonné de cette lutte, inscrit quelque part dans la lutte »[306].

Althusser insiste sur l'indétermination de ce « quelque part » : pas plus que le penseur ne peut nommer ni le lieu, ni le sujet de la rencontre qu'il appelle, il ne peut nommer le lieu où, dans la conjoncture, sa théorie rencontrera son réel, c'est-à-dire, pour reprendre les termes de Deleuze, « le lieu même où la praxis doit s'installer ». Du moins Machiavel, lucide, « savait-il qu'il se tenait en retrait, qu'il s'agissait d'un simple écrit, pas plus, qu'il abandonnait lui aussi à la chance d'une rencontre anonyme »[307]. Et c'est sans doute là sa dernière, sa plus profonde solitude, précise Althusser : « Il savait que si sa pensée contribuait à faire un peu d'histoire, il ne serait plus là. *Cet intellectuel ne croyait pas que les intellectuels fassent l'histoire* »[308].

Nous pouvons mesurer toute la portée de cette dernière formule : l'intellectuel tel que l'entend Althusser – en la personne interposée de Machiavel – n'« agit » véritablement que dans la théorie[309], pariant d'un coup de dés que sa pensée puisse un jour rencontrer la pratique. Tout se passe donc comme si la condition du passage à la pratique était d'abord, du point de vue de la pratique, une mise en retrait de l'intellectuel par rapport à la conjoncture. Mais du point de vue de la théorie, il ne s'agit pas d'une retraite confortable ; il s'agit au contraire d'un acte périlleux, qui pousse la théorie au bord du gouffre. L'intellectuel parie sur la pratique : les rencontres (bonnes ou mauvaises) feront le reste. Mais en aucun cas, l'intellectuel ne dicte ce que la pratique doit être : un appel, une exhortation à une pratique à venir n'est pas une norme. L'intellectuel machiavélien n'a rien du donneur de leçon, ni du représentant autoproclamé de l'avant-garde théorique[310]: précisément parce qu'il est soumis au même lot de rencontres aléatoires que les sujets doués de *virtù,* requis pour occuper la case vide de la pratique.

***

[305] *Cf.* N. Machiavel, *Le Prince,* chap. 18

[306] L. Althusser, « Solitude de Machiavel », *Solitude de Machiavel*, op. cit., p. 323

[307] L. Althusser, « Solitude de Machiavel », *Solitude de Machiavel*, op. cit., p. 323

[308] L. Althusser, « Solitude de Machiavel », *Solitude de Machiavel*, op. cit., p. 323. Je souligne.

[309] Sur cette astreinte à *agir dans la théorie,* il y aurait une confrontation intéressante à faire entre « Machiavel et nous » et les textes de Comte (les 47è et 48è Leçons du *Cours de philosophie positive* notamment) consacrés à la sociologie comme science nouvelle, bon exemple de pensée sous conjoncture devant répondre *théoriquement* aux urgences de la pratique, aux problèmes que pose le présent. Je renvoie sur cette question à l'analyse de Bruno Karsenti dans *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale,* Paris, Hermann, 2006, p. 33-39.

[310] Il semble que sur ce point précis, l'althussérisme de la conjoncture développé dans « Machiavel et nous » puisse être sauvé de la critique de Rancière dans *La leçon d'Althusser*.

On peut désormais conclure ce chapitre sur Althusser. On a d'abord vu que, grâce à la généralisation du modèle de la production épuré de toute connotation anthropologique, on peut parcourir un large spectre de pratiques, comprises comme des procès spécifiques. L'instance de la production théorique et de la reproduction idéologique jouent un rôle clé dans cette analytique althussérienne des procès pratiques : en opposant la « présence en personne » du sujet dans l'idéologie, comme effet imaginaire d'interpellation, à son éclipse ou « absence en personne » dans la théorie, Althusser propose une déconstruction radicale du présupposé qu'il impute aux philosophies de la praxis : celui d'un sujet constituant. Le sujet n'a d'autre consistance que celle d'une « place » ou d'un « effet » au sein du procès de production : simple « porteur » des rapports de production pour ce qui concerne le procès de travail pris au sens littéral, le sujet devient un effet imaginaire de reconnaissance/méconnaissance dans les pratiques ordinaires qui concourent à la reproduction des appareils idéologiques d'Etat ; et ce même effet-sujet s'éclipse sous l'effet dissipateur de la norme du vrai que charrient les pratiques théoriques. Du coup, le point de vue théorique permet d'accéder à l'intelligibilité de la pratique comme procès sans sujet, puisque c'est précisément dans la pratique théorique de connaissance que la fonction-sujet se révèle pour ce qu'elle est : une méconnaissance/reconnaissance. Pour autant, Althusser ne s'en tient pas à cette généralisation du modèle de la production. L'intrusion de la conjoncture dans la théorie conduit à modifier celle-ci en profondeur, en l'exposant à un point de rencontre aléatoire avec son réel.

Nul doute que cette perspective althussérienne sur les pratiques ait joué un rôle clé dans la querelle de l'humanisme, bien au-delà du débat interne au marxisme. De fait, Foucault en hérite, mais non sans chercher à s'en déprendre sur ses deux fronts, le théorique et l'idéologique, contre lesquels il redonne droit de cité à l'analyse historique, comme nous allons le voir dans le chapitre suivant. Après Althusser, l'enjeu sera alors d'aborder les pratiques dans leur spécificité historique propre, par-delà l'opposition théorie/idéologie.

L'analytique des pratiques chez Althusser

PRATIQUES ***la « pratique sociale »***	CONDITIONS *Objet donné* *Matière première, champ pratique de potentialités objectives* *Déterminations en amont*	TRANSFORMATION *la pratique au sens étroit ; rupture* *moyens de production* Combinaison → hommes → instruments → technologies *Moment déterminant*	PRODUITS *Résultat spécifié (de la combinaison)* *Déterminations en aval*
Pratique économique ***Production au sens littéral : le procès de travail***	Objets réels de travail donnés → nature → matière (déjà) ouvrée	*Objet*, *activité*, *moyens* de travail combinés en structures ou *rapports de production*	Produits d'usage → propriété/possession → jouissance → disposition → communauté
Pratiques idéologiques → morale → juridique → religieuse → scolaire → esthétique → technique	Individus concrets (formes historiques d'individualité) corps vie psychique	Transformation des individus en sujets par des AIE (appareils idéologiques d'Etat) actes<pratiques<rites incorporation subjectivation	Reproduction sociale Sujets assujettis qui marchent tout seuls, qui "carburent" à l'idéologie présence du sujet en personne → gestes, techniques du corps → discours externe/ intérieur (conscience)
Pratique politique	Rapports sociaux, Conjoncture un « vide » à remplir	Invention dans la structure rencontre aléatoire exercice de la *virtù*	Nouveaux rapports sociaux événements faisant date
Pratique théorique Sciences Epistémologie (théorie de la pratique théorique) Philosophie (politique de la théorie)	 Matière 1ère théorique concepts abstraits mal dégrossis, idée vraie donnée concepts élaborés par les savants Instance du théorique à défendre contre l'idéologie	 Élévation de l'abstrait au concret ; désubjectivation dispositif de réflexivité en interne geste d'intervention, prise de parti	 Concrets-de-pensée, idées vraies raffinées exclusion du sujet en personne idée de l'idée, concept du concept tracé d'une ligne de démarcation

CHAPITRE III. APRES ALTHUSSER : LA PRATIQUE PAR-DELA THEORIE ET IDEOLOGIE

1. La philosophie dans son présent : une rencontre Foucault/Althusser ?

1.1. Actualité, événement, conjoncture

L'idée de matérialisme de la rencontre est sans doute ce qui rapproche le plus Althusser de Foucault. Nous pouvons relever plusieurs thèmes dans « Machiavel et nous » qui permettent d'étayer un tel rapprochement :

1/ le privilège épistémologique du présent comme problème qui éclaire de façon *récurrente* le passé, à quoi ferait écho la proposition foucaldienne d'une ontologie du présent ;

2/ l'exhumation par Machiavel d'une Antiquité de la pratique, oubliée et éclipsée au profit d'une Antiquité imaginaire et sublimée (point sur lequel, on l'a vu, Althusser insiste beaucoup), qui aurait pour pendant les thèmes foucaldiens d'une généalogie des savoirs assujettis, et d'une ethnologie de notre propre culture (qui fait valoir, elle aussi, une certaine forme d'Antiquité contre une autre) ;

3/ le motif de la *virtù* comme type de rapport à soi et de dire-vrai, évoquant immédiatement l'idée foucaldienne de subjectivation (ou de désubjectivation, comme le souligne Stéphane Legrand).

4/ l'idée selon laquelle la théorie est mise en demeure de rencontrer son réel quelque part, qui semble proche du concept élaboré par Foucault dans *Le gouvernement de soi et des autres* de « réel de la philosophie » (qu'on interrogera dans la deuxième section de ce chapitre).

5/ A ces quatre rapprochements possibles, on pourrait en ajouter un cinquième, plus circonscrit au « moment » structuraliste des années 1960 : l'idée de solitude du penseur face à la conjoncture, contraint à pousser sa pensée au bord du vide, pourrait avoir des échos dans certaines pages des *Mots et les choses* où Foucault montre que les discours qui contestent les bases anthropologiques de l'épistémè moderne contribuent à faire de la pensée un acte périlleux, non garanti par un point fixe sur lequel s'appuyer. Dans « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? », Deleuze laisse ainsi entendre que c'est, entre autres, depuis l'espace foucaldien de la dispersion des savoirs que peut surgir la figure pour le moins énigmatique du « héros » structuraliste. Deleuze renvoie ainsi au début du chapitre VII des *Mots et les choses*:

> Pour une archéologie du savoir, cette ouverture profonde dans la nappe des continuités, si elle doit être analysée, et minutieusement, ne peut être « expliquée » ni même recueillie en une parole unique. Elle est un événement radical qui se répartit sur toute la surface visible du savoir et dont on peut suivre pas à pas les signes, les secousses, les effets. Seule la pensée se ressaisissant elle-même à la racine de son histoire pourrait fonder, sans aucun doute, ce qu'a été en elle-même la vérité solitaire de cet événement.[311]

On retrouve ici l'argument qui est au centre de « Linguistique et sciences sociales », consistant à distinguer l'analyse et l'explication : contrairement à l'explication, qui court-circuite d'entrée de jeu la question du passage à la pratique en soumettant le réel expliqué à un schéma nomologique simple (un « causalisme primaire »), l'analyse que pratique l'archéologie (et, plus largement, les recherches étiquetées comme structuralistes) s'opère dans la conjoncture, dans l'immanence des événements discursifs qui inquiètent le savoir anthropologique moderne, de manière à dégager ce que Foucault appelle par ailleurs, précisément en référence à Althusser, une « logique du réel »[312]. Véritable pensée dans la conjoncture et dans la dispersion des savoirs, l'analyse archéologique laisse ainsi entièrement ouverte la question du passage à la pratique, et du sujet ou « héros » requis pour opérer ce

[311] M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 229-230
[312] M. Foucault, « Linguistique et sciences sociales », *Dits et écrits, t. I*, op. cit., p.

passage. Nous verrons dans la seconde partie que c'est dans le cadre de sa discussion avec Sartre et, plus largement, de la querelle de l'humanisme, que Foucault précisera les modalités de cette subjectivation, comme une forme d'action dans la pensée.

Parmi ces divers points de convergence possibles que nous avons relevés, il y en a un qui semble se prêter particulièrement bien à un rapprochement entre Foucault et Althusser : la question du présent comme problème pratique pour la pensée. Dans un article important intitulé « La philosophie et l'actualité: au-delà de l'événement ? », Etienne Balibar abonde dans ce sens. Il commence par s'interroger sur la manière dont une partie de la philosophie française contemporaine a réagi à ce qu'il appelle le « tournant événementiel », hérité du dernier Heidegger : à savoir la promotion d'un primat de l'événement dans sa dimension de facticité comme pur « il y a », comme donation sans sujet[313]. Ce tournant événementiel fait entorse au modèle hégélien du procès dialectique, « figure ultime du transcendantal »[314], en débouchant sur un anti-humanisme radical (dans le sillage de la *Lettre sur l'humanisme*), comme si l'on passait sans transition « d'un pathos de la décision à une poétique de l'abandon, du "laisser-être", dans laquelle l'événement n'ouvre apparemment que sur l'invariance : non pas sur la critique de l'idée de procès, ou de téléologie, mais sur son abolition »[315]. Assurément, cette promotion du primat de l'Être comme événement a profondément marqué la pensée française d'après-guerre. Il n'en reste pas moins que, comme le souligne Balibar, tout un pan de la philosophie française contemporaine s'est insurgée contre ce geste heideggerien, *du fait précisément qu'il achoppe sur la question du passage à la pratique*. Ce rejet ne s'opère pas dans le sens d'un repli humaniste ou d'un « retour au sujet », qui ferait fi du tournant lui-même ; il s'opère plutôt dans le sens d'une *politisation* du concept d'événement, repensé alors comme *actualité.*

Cette politisation du thème de l'événement est corrélative de l'exploration d'autres modalités pratiques de subjectivité que celles auxquelles nous avait habitués la tradition philosophique d'avant le tournant événementiel. La lecture que Foucault fait de l'opuscule de Kant sur les Lumières est représentative de ce type de réaction : l'événement ou « processus »

---

[313]*Cf.* M. Heidegger, « Temps et Être » (1962), *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, TEL, 1976, et les remarques de Françoise Dastur dans *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990, p. 113-114 : alors que la tournure impersonnelle « il y a » (*es gibt*) indiquait dans *Être et temps* la différence ontologique et « le pouvoir-différencier transcendantal du Dasein », elle renvoie, après le tournant événementiel, à « la duplicité de l'Être lui-même qui se retire au profit de la désoccultation de l'étant », l'enjeu étant de penser « ce qui est à chaque fois donné et aussi Cela qui donne ».

[314]E. Balibar « La philosophie et l'actualité : au-delà de l'événement ? », *Le moment philosophique des années 1960 en France,* op. cit., p. 217 : « ce mouvement hégélien d'absolutisation du concept de procès ne constitue pas une réfutation ou une récusation du point de vue transcendantal, même s'il se présente comme critique d'un transcendantalisme qui lui paraît formel ».

[315]E. Balibar, « La philosophie et l'actualité : au-delà de l'événement ? », op. cit., p. 223

(l'*Aufklärung*) qu'interroge le philosophe se posant la question « Qui sommes-nous aujourd'hui ?» désigne à la fois l'ensemble auquel il appartient, et son *objet*, ou plutôt pour reprendre le terme althussérien, son *objectif*, sa tâche propre. Foucault écrit ainsi :

> Il faut donc considérer que l'*Aufklärung* est à la fois un processus dont les hommes font partie collectivement et un acte de courage à effectuer personnellement. Ils sont à la fois éléments et agents du même processus. Ils peuvent en être les acteurs dans la mesure où ils en font partie ; et il se produit dans la mesure où les hommes décident d'en être les acteurs volontaires.[316]

C'est par le courage de la pensée, par un acte impliquant le sujet tout entier, que l'événement (ou « processus », selon l'expression de Foucault) bascule du côté de l'actualité. Il n'y a donc d'actualité au sens strict que par des acte, par des « acteurs» qui la font advenir. Les Lumières comprises comme processus sont à la fois un « événement sous le signe duquel nous sommes nés », et un événement « qui continue encore à nous traverser »[317], qui conditionne nos pensées et nos pratiques. Mais à mesure qu'il s'insère dans nos pratiques, à force de répétitions et d'incorporations, l'événement perd de son tranchant : les Lumières deviennent un présent routinier qui ne nous pose plus problème, et qui nous maintient dans un état de minorité. L'enjeu n'est pas de trouer cette routine pour remonter, en amont de nos pratiques et nos tutelles, à un « laisser-être » de l'événement. C'est précisément ce que Foucault refuse dans le tournant événementiel : que l'on hypostasie l'événement en l'épurant de toute trace de subjectivité pratique, en le rendant imperméable à toute compromission avec la pratique. Le courage de la pensée qu'exprime la devise *« Sapere aude ! »* implique au contraire d'*actualiser l'événement,* en le rendant problématique, en faisant voir ce que nous ne voyons pas (ou plus) dans le processus des Lumières, devenu trop familier. L'événement qu'est notre présent ne devient actuel qu'à partir du moment où il fait problème, et qu'il appelle du coup l'invention d'une résolution pratique inédite. C'est en ce sens que l'actualité est inséparable d'un êthos critique, d'un mouvement volontaire de déprise à l'égard du présent auquel nous appartenons. L'actualité, c'est le présent constitué comme tâche et comme épreuve pour la pensée[318].

Balibar rapproche sur ce point le texte de Foucault de la démarche d'Althusser dans « Machiavel et nous », où le thème de l'actualité est également central : le présent (ou

[316]M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., p. 1384

[317] M. Foucault, « La scène de la philosophie » (entretien avec M. Watanabe, *Sekai,* juillet 1978), *Dits et écrits, t. II,* op. cit., n° 234, p. 574

[318] Sur cette question, *cf*. Luca Paltrinieri, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 162-168

l'événement) devient actuel quand se pose le problème de la rencontre entre un sujet et la conjoncture. Cependant, un tel rapprochement entre les deux textes peut laisser perplexe à première vue, du fait des deux figures de Machiavel et de Kant qu'ils convoquent chacun respectivement. Foucault écarte Machiavel de sa généalogie des discours historiques en lutte (dans *« Il faut défendre la société »*) et des arts de gouverner (dans *Sécurité, territoire, population*). Il ne prend pas pleinement acte de la question de la contingence des commencements de l'Etat dans la pensée machiavélienne, incompatible avec les théories du fondement et du droit naturel : il estime que Machiavel reste pris dans la pensée de la souveraineté et de son postulat du pouvoir comme propriété, comme prise – le Prince étant défini comme étant en position de surplomb par rapport au territoire qu'il domine[319]. Quant à Althusser, il fait peu de cas des Lumières allemandes dans lesquelles il ne voit que la première étape « humaniste-libérale » – celle de la « critique théorique publique »[320]– vers ce qui va devenir l'humanisme du jeune Marx d'avant la coupure.

Le maniement croisé de « Qu'est-ce que les Lumières ? » et de « Machiavel et nous » risque alors de s'avérer malaisé. Mais l'enjeu du rapprochement porte moins sur Kant ou Machiavel eux-mêmes que sur la manière dont Foucault et Althusser les utilisent, en essayant chacun respectivement de *penser dans leur pensée* (plutôt que sur leur pensée)[321]. Pour traiter le présent comme problème philosophique et politique, Althusser et Foucault ont besoin de se distancier de leur problème, de la mettre en abîme en se donnant un modèle : Machiavel pour l'un, Kant pour l'autre.

Cependant, comme le souligne justement Balibar, cette mise en abîme du problème que pose le présent ne s'arrête pas aux homologies faciles qu'on pourrait trouver entre Althusser et Machiavel ou entre Foucault et Kant, quant à leurs démarches théoriques respectives (la solitude du stratège d'un côté, le geste critique de l'autre). Il y a un « troisième niveau » de la mise en abîme : ainsi, du côté de Machiavel, le matériau historique sur lequel il s'appuie (l'exemplarité de César Borgia, l'invocation de l'Antiquité de la politique, etc.) ; et du côté de Kant, les Lumières comme ensemble pratique auquel il nous incombe d'appartenir, de sorte que cette tâche d'appartenance – qu'évoque le passage cité ci-dessus – permette un juste

[319] M. Foucault, *« Il faut défendre la société »,* op. cit., p. 150-151 ; *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 95. Sur ce point, *cf.* Michel Senellart, « Machiavel à l'épreuve de la gouvernementalité », *L'enjeu Machiavel,* op. cit., p. 211-227. Pensant sans doute à l'idée althussérienne de lecture symptomale, Senellart montre (p. 216) que Foucault applique à Machiavel le principe d'une « lecture événementielle », « en mettant en évidence non pas la vérité cachée dans les significations du texte, mais celle qui ressort avec les éléments structuraux du contexte dans lequel il s'inscrit, éléments qui ne l'expliquent pas, pas plus qu'il ne les explique lui-même, mais qui définissent le champ d'intelligibilité où il prend sens ».

[320] L. Althusser, *Pour Marx,* op. cit.,, p. 231

[321] On s'en souvient, Althusser remarque que la solitude de Machiavel tient au fait qu'on ne s'est jamais aventuré à réellement penser dans sa pensée.

partage entre l'obéissance et la critique, entre les usages privés et les usages publics de la raison. Penser dans la pensée d'un auteur tel que Machiavel, ou tel que le Kant de l'opuscule de 1784, ce n'est pas se fondre dans une pensée abstraite, comme s'il s'agissait de penser dans un système ou dans une structure – comme dans une conception internaliste de l'histoire de la philosophie à la Guéroult. C'est mettre sa propre pensée à l'épreuve de la conjoncture singulière qui a conduit Machiavel ou Kant à intervenir en leur temps, donnant ainsi à ce processus une forme d'actualité intemporelle qui nous « saisit » encore aujourd'hui. Penser dans la pensée d'un autre tel que Machiavel ou Kant, c'est donc encore penser sous conjoncture : la leur et la nôtre tout à la fois. Ainsi, pour Althusser, cela renvoie au fait que nous soyons encore saisis par la lecture de Machiavel ; ou, pour Foucault, que les Lumières soient encore notre problème, à nous modernes.

Althusser et Foucault se rejoignent alors sur leur manière commune d'infléchir l'événement du côté de l'actualité, dont l'intelligibilité appelle non pas un « laisser-être » ou un « abandon », mais bien une attitude pratique. Balibar suggère que cette stratégie d'« insertion rétroactive » dans l'actualité d'un autre est une façon pour Foucault et Althusser d'opérer un déplacement (à défaut d'un dépassement ou d'une suppression) du « cercle de l'assujettissement »[322] dans lequel leurs analyses, sur le pouvoir pour l'un, sur le mécanisme d'interpellation et de recrutement idéologique pour l'autre, les ont enfermés. On peut trouver une bonne illustration de ce qu'est le cercle de l'assujettissement dans le texte « Le sujet et le pouvoir », où Foucault fait une allusion à peine voilée à Althusser et à « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat » en affirmant que la forme moderne du pouvoir hérité des techniques du gouvernement pastoral « transforme les individus en sujets »[323]. « Sujet » ici s'entend en deux sens : c'est le sujet placé sous la dépendance de l'autre, effet résultatif de cette dépendance ; mais c'est aussi le sujet de la connaissance ou de la conscience de soi, le mouvement par lequel l'individu opère un retournement sur soi pour s'avouer et s'attribuer une identité déterminée qui semble lui préexister comme un *suppositum*.

Penser dans le dispositif théorique machiavélien ou dans l'injonction kantienne au courage de la raison conduit à court-circuiter le cercle de l'assujettissement par un procédé paradoxal, qui consiste à postuler d'avance la possibilité du sujet libérateur (chez Machiavel) ou émancipé (chez Kant), alors même que cette possibilité, qui demeure totalement aléatoire du point de vue du présent historique, reste entièrement à inventer : il en va ainsi du Prince nouveau qu'Althusser, on s'en souvient, qualifie de « possible impossible aléatoire », et du

[322] E. Balibar, « La philosophie et l'actualité : au-delà de l'événement ? », op. cit., p. 227
[323] M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits, t. II,* n° 306, op. cit., p. 1046

sujet majeur sorti de son état de minorité, dont l'injonction kantienne au courage de la pensée devance, elle aussi, la possibilité effective, en l'érigeant d'entrée de jeu en possibilité inconditionnelle pour la pensée[324].

Entre Althusser et Foucault, on voit alors s'esquisser une stratégie discursive commune, qui consiste à *actualiser* d'avance par la pensée la forme de subjectivation qu'on appelle à partir du présent, comme si l'actualité était un perpétuel devancement du présent[325]. Il faut donc distinguer *l'actualité du sujet pratique*, dont la possibilité se donne comme inconditionnelle, et sa *présentification historique*, son existence dans un présent historique. Ce décrochage entre les deux plans de l'actualité et du présent n'est pas une nouvelle forme de redoublement de l'empirique par le transcendantal, que Foucault impute aux anthropologies spontanées qui jalonnent l'épistémè moderne : en effet, le présent étant en lui-même intrinsèquement problématique et aléatoire, l'actualité qui le devance ne peut être calquée sur lui, à la manière d'un conditionnant homogène au conditionné. L'actualité, c'est l'assomption par la pensée du présent (ou de la conjoncture) dans son caractère problématique ; mais il ne s'agit en aucun cas de l'exhumation de conditions de possibilité du présent, qui viendraient le fonder en amont, en le supprimant du même coup comme problème.

Dans la lecture qu'il propose, lors de la leçon du 5 janvier 1983, de l'opuscule kantien, Foucault insiste sur le terme de « sortie » (*Ausgang*) par lequel Kant définit les Lumières (« la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable »[326]) : ce terme désigne le moment présent comme « mouvement par lequel on se dégage de quelque chose, *sans que rien soit dit sur ce vers quoi on va* »[327]. L'accent est mis sur l'indétermination quant à l'issue du geste de sortie : le courage de la pensée est l'épreuve d'un vide, que Kant métaphorise à travers l'exemple des roulettes permettant d'apprendre aux enfants à marcher : se passer des roulettes, c'est se risquer à se lancer dans le vide, au risque des chutes et des erreurs. Foucault souligne que cette image du vide est comme le symétrique inversé de celle de la colombe métaphysicienne, métaphore du « fameux envol de la raison qui, allant au-delà

---

[324] Cette idée de possibilité inconditionnelle est commune à Sartre et à Foucault dans leur abord de l'invention éthique.

[325] Concernant Foucault, ce point a été bien mis en valeur par Judith Butler dans « Qu'est-ce que la critique ? Essai sur la vertu selon Foucault », *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques,* M.-C. Granjon (dir.), Paris, Karthala, 2005, p. 97-99. Balibar précise de son côté que le rapprochement qu'il opère entre Foucault et Althusser s'appuie sur les lectures que Butler a proposées des deux auteurs dans *La vie psychique du pouvoir*. C'est d'elle qu'il tient, notamment, l'idée de « cercle de l'assujettissement ». Sur le lien entre subjectivité et vertu (ou résolution éthique) chez Foucault, et sur la lecture qu'en propose Butler, *cf.* Kim Sang Ong-Van-Cung, « Critique et subjectivation. Foucault et Butler sur le sujet », *Actuel Marx*, n° 49, Paris, PUF, 2011/1, p. 148-161.

[326] E. Kant, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. J.-F. Poirier, F. Proust, Paris, GF, 1991, p. 43

[327] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 27. Je souligne.

de ses limites, ne sait même pas que nulle atmosphère ne pourra plus le soutenir »[328]. Du point de vue d'une « analytique de la vérité », qui s'enquiert des conditions de possibilité d'une connaissance vraie, l'élan vers l'inconditionné est théoriquement vide de sens et de contenu, car il outrepasse les pouvoirs de la raison. Du point de vue d'une ontologie de l'actualité, en revanche, l'expérience du vide n'a plus cette connotation négative, puisque c'est le rapport de la raison à ses propres limites qui se voit inversé : la critique non plus de ce que nous pouvons connaître, mais de « ce que nous sommes », se fait « à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible »[329]. Se critiquant elle-même, la raison institue, on le sait, ses propres limites ; l'envers de ces limites de la raison, établies par la raison elle-même, c'est bien une raison majeure, législatrice, prenant conscience de ses propres pouvoirs. Or le fait pour la raison de prendre conscience de son propre état de majorité la place au bord d'un vide, qui n'est plus un inconditionné outrepassant l'expérience, mais qui est bien, au contraire, un vide de déterminations, de dépendance, dont la raison fait l'expérience angoissante. Nul besoin ici de spécifier si c'est la raison pure théorique ou la raison pure pratique qui est convoquée : l'injonction au courage de la pensée se situe en deçà de cette délimitation de la raison en domaines légitimes d'application. À travers les exemples pris par Kant, apparemment banals – un livre qui me tient lieu d'entendement, un directeur de conscience qui me dit comment agir, un médecin qui me prescrit mon régime –, on retrouve, remarque Foucault, les trois *Critiques*[330] : précisément, le mode de subjectivation, le type de gouvernement de soi qu'implique toute entreprise critique, quel que soit son domaine de pertinence (les sciences de la nature, le devoir moral, le jugement réfléchissant). Tout se passe donc comme si les facultés du sujet transcendantal étaient toujours déjà devancées et actualisées par une attitude pratique de majorité, par un acte de courage irréductible, qui sous-tend toute l'architectonique des trois *Critiques*.

À ce titre, le commentaire de Foucault insiste particulièrement sur les divers modes de subjectivation par les usages de raison dans l'opuscule de Kant. L'usage privé de la raison caractérise l'individu docile compris comme « segment particulier dans la société »[331], assujetti à des fins particulières prédéfinies – ce qui nous renvoie à l'obéissance opérée « conformément au devoir » plutôt que « par devoir », soit, en l'occurrence, au fait d'obéir à

[328] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 32

[329] M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 1396. Foucault distingue donc deux manières d'envisager la critique chez Kant : l'*analytique de la vérité* d'une part, c'est-à-dire l'enquête sur les conditions de possibilité d'une connaissance vraie, dont hérite la philosophie analytique, et l'*ontologie de l'actualité d'autre part*, dont hérite toute une lignée allemande de Hegel à l'Ecole de Francfort en passant Nietzsche et Weber (*Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 21-22).

[330] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 30-31

[331] M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 1385

des règles techniques d'habileté. L'*Aufklärung,* revanche, est définie comme un processus de « superposition de l'usage universel, de l'usage libre et de l'usage public de la raison »

> L'Aufklärung […] ne doit pas être conçue simplement comme un processus général affectant toute l'humanité ; elle ne doit pas être conçue seulement comme une obligation prescrite aux individus : elle apparaît maintenant comme un problème politique. La question, en tout cas, se pose de savoir comment l'usage de la raison peut prendre la forme publique qui lui est nécessaire, comment l'audace de savoir peut s'exercer en plein jour, tandis que les individus obéiront aussi exactement que possible[332].

L'usage public de la raison concrétisé dans le geste du *Sapere aude !* désigne la possibilité d'une technique politique de soi à l'âge de l'*Aufklärung.* La dimension politique de ce soi « public » n'est pas présentée pour autant par Foucault comme une téléologie rationnelle[333]. L'usage public ne supplante pas l'autonomie du sujet pur pratique. Foucault use du terme de « superposition » : il y a *Aufklärung* dès lors qu'il y a une juxtaposition historique de différents types d'usages de la raison : (i) l'usage « universel », qui renvoie à la caractérisation de l'homme comme « citoyen du monde » (Kant développe ce point dans l'*Anthropologie*) ; (ii) l'usage « libre », qui renvoie ici à une figure soustractive de la liberté comme simple absence de contrainte pour l'individu socialement segmentarisé, ou comme « absence de toute poursuite contre lui »[334], approche minimale qui n'entame en rien la définition transcendantale de la liberté morale comme autonomie ; (iii) l'usage « public » enfin, dont l'urgente nécessité pour la raison n'est pas donnée a priori, puisqu'elle reste entièrement à produire a posteriori. Le modèle de la superposition (ou de l'empiétement) des usages fonctionne à rebours de celui de la déduction : l'usage public demeure contingent quant à son émergence dans le présent, son urgente nécessité (« la forme publique qui lui est nécessaire ») n'étant fonction que de sa contemporanéité immédiate avec d'autres formes d'usages, qui le rendent possible sans le nécessiter mécaniquement.

[332] M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 1385-86

[333] Dans son article « Pour une histoire naturelle des normes » (in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988,* Paris, Seuil, 1989, p. 210), P. Macherey souligne que l'on pourrait à ce titre qualifier la lecture que Foucault fait de Kant de « symptomale », en ce sens qu'il fait complètement l'impasse sur la « théorie du despote éclairé, fondée sur le principe d'après lequel l'homme est l'être qui, pour "s'élever", a absolument besoin d'un maître ». En réalité, Foucault fait moins l'impasse sur cette question qu'il ne la minimise, certes beaucoup, en ne l'abordant qu'à la toute fin de son commentaire du texte kantien, comme une sorte d'*addendum* : « Et Kant, pour terminer, propose à Frédéric II, en termes à peine voilés, une sorte de contrat. Ce qu'on pourrait appeler le contrat du despotisme rationnel avec la libre raison : l'usage public et l'usage libre de la raison autonome sera la meilleure garantie de l'obéissance, à la condition toutefois que le principe politique auquel il faut obéir soit lui-même conforme à la raison universelle. Laissons là ce texte… » (« Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 1386).

[334] M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 1385

Résumons-nous. C'est bien par cet axe du présent comme problème pratique pour la pensée réfléchie sous la forme d'une appartenance, d'un « nous », que les démarches d'Althusser et de Foucault se recoupent le plus : la pensée sous conjoncture et l'ontologie du présent se font assurément écho. Mais pour autant, ce rapprochement ne doit pas masquer un certain nombre de divergences fondamentales touchant le mode d'être du discours philosophique lui-même.

1.2. Le virus du découvreur

En dépit d'une volonté commune de donner droit de cité à la conjoncture comme condition d'exercice de la pensée, Foucault et Althusser ne donnent pas du tout le même sens à l'exigence de mise en abîme du problème dans leur propre pensée : nous allons le voir, ils divergent quant à la question de savoir ce que penser dans la pensée d'un auteur veut dire.

On peut dire tout d'abord qu'il y a chez Althusser une sorte de « virus du découvreur » (au sens où Canguilhem parle de virus du précurseur[335]), qui consiste, on a eu l'occasion de le souligner déjà, à dramatiser la solitude théorique du penseur qui s'aventure à la découverte d'un continent inconnu sur la carte du théorique. Althusser maintient fermement l'idée d'une relation intime entre le penseur et sa découverte, quand bien même la conjoncture, la pratique ou l'idéologie viendraient faire irruption dans la théorie. Ce parasitage n'est mentionné que pour mieux souligner par contraste l'exceptionnalité de la théorie, dans sa propension à tracer envers et contre tout des lignes de démarcation entre le vrai effectif et l'idéologique.

Dans « Freud et Lacan » (1964), Althusser insiste ainsi sur la « solitude théorique » de Freud : dès lors qu'il voulait produire le concept de « la découverte extraordinaire qu'il retrouvait chaque jour au rendez-vous de sa *pratique* », il se retrouvait dans la situation d'« être à lui-même son propre père », de « construire de ses mains d'artisan l'espace théorique où situer sa découverte »[336]. Faute de prédécesseur dans le champ théorique, il dut alors, précise Althusser, produire ses concepts propres ou « domestiques », « sous la protection des concepts importés, empruntés à l'état des sciences existantes, et il faut bien le dire, dans l'horizon du monde idéologique où baignaient ces concepts »[337]. Même sous la pression des

[335] *Cf.* G. Canguilhem, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, op. cit., p. 20-23

[336] L. Althusser, « Freud et Lacan », *Ecrits sur la psychanalyse,* op. cit., p. 27. (Souligné par Althusser). Althusser reprend à Kant cette distinction entre concepts « domestiques » et concepts « importés ».

[337] L. Althusser, « Freud et Lacan », *Ecrits sur la psychanalyse,* op. cit., p. 28

« concepts importés » ou, pour reprendre le cas de Machiavel, même « sous conjoncture », la théorie continue de bénéficier d'un pouvoir de coupure à l'égard de l'idéologie : précisément, un pouvoir de coupure continuée – car on n'en a jamais complètement fini avec l'idéologie, les découvreurs pas plus que les autres. La solitude théorique de Freud se mesure au fait qu'il a su couper avec les philosophies spontanées qui accompagnaient les sciences de son temps (telles que la physiques énergétique, l'économie politique, la biologie), tout en leur empruntant leurs concepts, comme une sorte de matière première théorique mal dégrossie.

Ce motif du découvreur n'est pas qu'un artifice rhétorique ou méthodologique pour lire un auteur ; il engage une véritable décision philosophique sur le *mode d'être de la pratique théorique*. Althusser refuse ainsi l'idée courante selon laquelle la psychanalyse ne serait qu'une pratique, parfois efficace, qui se prolongerait en technique (les règles de la cure analytique), mais qui manquerait cruellement d'une théorie. Au contraire, la psychanalyse est *d'abord* une théorie, du fait de son découvreur qui a su produire seul le concept d'un objet nouveau, l'inconscient. Et comme pour toute science au sens rigoureux du terme,

> la pratique n'est pas l'absolu de la science, mais un moment théoriquement subordonné; le moment où la théorie devenue méthode (technique) entre en contact théorique (connaissance) ou pratique (la cure) avec son objet propre (l'inconscient)[338].

La pratique suppose donc ici que la théorie se soit d'abord donné son objet propre, ainsi qu'une technique, pour entrer en contact avec lui. La pratique, définie ici comme une modalité possible de contact avec l'objet, est précédée par le moment absolument singulier de la *découverte théorique* de l'objet. On l'a vu avec l'analogie spinoziste de la forge : la pensée ne dispose pas d'une méthode ou d'une technique a priori qui lui dicterait comment entrer en contact avec son objet ; il lui faut d'abord produire, c'est-à-dire découvrir théoriquement son objet. La découverte, c'est donc l'envers dramatisé de la production théorique. Un envers embarrassant cependant, car s'il y a bien un effet d'éclipse de la fonction-sujet dans le procès de production théorique, et si l'on peut légitimement parler de procès sans sujet à propos de l'activité scientifique – toute une lignée, de Spinoza à Cavaillès, permettrait d'abonder dans ce sens –, il est beaucoup plus difficile, en revanche, de parler de découverte sans découvreur.

Rancière a fort bien dégagé ce point aveugle : l'effort althussérien pour penser l'histoire comme procès sans sujet « s'accompagne d'une incessante valorisation de la singularité », car « si les masses peuvent faire l'histoire, c'est parce que les héros en font la théorie »[339]. Certes,

[338] L. Althusser, « Freud et Lacan », *Ecrits sur la psychanalyse,* op. cit., p. 29

[339] J. Rancière, *La leçon d'Althusser,* op. cit., p. 72-73. Critiquant la position d'Althusser lors du mouvement étudiant de Mai 68, Rancière remarque que cette valorisation du découvreur est telle qu'après le mouvement,

cette critique s'applique plus à la solitude de Lénine (qu'évoque explicitement Rancière) qu'à celle de Machiavel : on l'a vu, dans le dispositif théorique machiavélien, la théorie s'ouvre à la pratique sans être certaine de rencontrer la pratique. Mais le postulat lui-même de l'héroïsme théorique, qui conduit à refouler toute action créatrice des masses ou du peuple, n'est jamais remis en question dans « Machiavel et nous ». De même que la question de l'inscription du discours machiavélien dans le réel reste subordonnée à la présupposition jamais remise en cause d'une normativité intrinsèque du vrai, dont le penseur tapi dans sa solitude théorique serait le garant. Même infléchie du côté de la pratique politique dans l'althussérisme de la conjoncture, l'idée de coupure reste prégnante.

Rien de tel chez Foucault : il s'agit moins de penser *dans* la pensée d'un auteur en rejouant en fonction de sa propre conjoncture l'acte héroïque de pensée qui fut le sien, que de penser *avec* un auteur. L'utilisabilité des textes prend le pas sur la lecture symptomale, qui tend à hypostasier l'auteur, en discriminant ses failles et ses découvertes. Il y a deux manières d'entendre cette utilisabilité de l'auteur, solidaire de sa désacralisation par Foucault.

On a d'abord affaire à un *mode de désacralisation archéologique*, qui consiste à appliquer à la philosophie et à la science le même traitement archéologique qu'aux autres pratiques discursives. La pratique théorique n'est plus qu'une pratique discursive comme les autres dans l'ordre du discours. Dans « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (1969), Foucault s'interroge sur les « instaurateurs de discursivité » (parmi lesquels il range, de manière très significative, Marx et Freud) : à la différence des découvreurs althussériens, les instaurateurs de discursivité ne construisent pas des espaces théoriques normés par la découverte d'un objet nouveau appelant la production de concepts « domestiques » pour le penser. Les instaurateurs de discursivité sont les « auteurs » d'autre chose et de bien plus que de l'œuvre qui porte leur nom. En position « transdiscursive » dans l'ordre du discours, ils se distinguent par le fait qu'« ils ont établi une possibilité indéfinie de discours »[340]. A la différence des fondateurs de scientificité (que sont pour Althusser, rappelons-le, Marx et Freud, voire également Machiavel), la discursivité qu'ils instaurent est « hétérogène à ses transformations ultérieures » : « à la différence de la fondation d'une science, l'instauration discursive ne fait pas partie de ces transformations ultérieures, elle demeure nécessairement en retrait ou en surplomb »[341]. La « possibilité indéfinie de discours » qu'ouvre une instauration de

« Althusser feindra de découvrir par les hasards de sa recherche et proposera comme une hypothèse risquée *ce que l'action des masses aura mis sous les yeux de tous* : la fonction de l'école comme appareil idéologique d'Etat ». Je souligne.

[340] M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (*Bulletin de la Société française de philosophie*, 63è année, n° 3, juillet-septembre 1969), *Dits et écrits, t. I*, op. cit., n° 69, p. 833

[341] M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? » , *Dits et écrits, t. I,* op. cit., p. 834-835

discursivité n'est en aucun cas normée ou prédéfinie par l'instauration en question : elle demeure entièrement aléatoire dans l'espace de dispersion des discours. Tout se passe alors comme si c'était l'archéologie foucaldienne qui avait su le mieux radicaliser par avance la proposition d'Althusser d'un matérialisme aléatoire, en étendant le principe de dispersion des énoncés compris dans leur *matérialité répétable*[342] à toutes les formations discursives, y compris à celles qui, comme la pensée du découvreur althussérien, pourraient se prévaloir de leurs effets de coupure et de leur nécessité interne. Comme le souligne Mathieu Potte-Bonneville, l'archéologie constitue « une réduction formelle et méthodologique de tout rapport au maître, au profit de l'anonymat des discours, anonymat vis-à-vis duquel les figures exemplaires jouent plutôt le rôle d'un principe de raréfaction »[343].

Il n'y a plus pour l'archéologue de drame ou de « moment de solitude » qui vaille : précisément parce que ce qu'il s'agit d'analyser – *y compris quand on a affaire à des instaurations de discursivité* –, ce sont des discours soumis à des règles externes de formation, d'homogénéisation, etc., et non plus des théories ou des pensées régies en interne par leur propre normativité, qui seraient à elle-même leur propre père. L'archéologie ne connaît pas d'« héroïsme » discursif : l'expression même sonne comme un oxymore. Foucault récuse l'opposition originalité/banalité comme non pertinente du point de vue archéologique[344] : il n'y a pas plus de découverte discursive que d'originalité discursive, qui permettrait de séparer le bon grain de la science de l'ivraie idéologique. Les seuils de scientificité et de formalisation que franchissent certaines pratiques discursives ne s'arrachent pas sur un fond massif d'idéologie ; ils sont descriptibles en fonction des mêmes règles d'émergence que les autres discours.

Qu'en est-il, maintenant, quand il s'agit de penser *avec* la pensée d'un auteur ? On assiste à un *deuxième mode de désacralisation, par l'usage,* à une *désacralisation pragmatique* : penser avec la pensée d'un auteur (plutôt, donc, que dans sa pensée), c'est s'en tenir non pas à l'œuvre comme à un tout, mais plutôt à certains textes ou énoncés choisis qui permettent de produire d'autres discours, selon le principe d'utilisabilité archéologique que nous avons évoqué[345]. Ainsi, quand Foucault dit tenir l'opuscule de 1784 sur les Lumières comme un texte « fétiche » ou « blason », il ne vise pas à déceler une « coupure » dans le

[342] M. Foucault, *L'archéologie du savoir,* op. cit., p. 134.

[343] M. Potte-Bonneville, *D'après Foucault. Gestes, luttes, programme,* co-écrit avec P. Artières, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2007, p. 53

[344] M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 188.

[345] Sur ce critère cher à Foucault de l'utilisabilité des textes des autres comme de ses propres textes, *cf*. Thomas Benatouïl, « "J'écris pour des utilisateurs" », *Usages de Foucault,* H. Oulc'hen (dir.), Paris, PUF, à paraître en 2014, chap. II.

système kantien entre l'analytique de la vérité et l'ontologie du présent, mais à s'en servir comme texte de référence pour reprendre la question de l'attitude à l'égard du présent qui y est posée[346].

Nous allons dans les deux sections suivantes de ce chapitre examiner ces deux modes de désacralisation, archéologique et pragmatique, en commençant par le second. La question sur laquelle nous allons nous pencher du « réel de la philosophie » posée dans *Le gouvernement de soi et des autres* à partir de la lecture foucaldienne de la *Lettre VII* de Platon est précisément amenée par *l'usage* du texte de Kant fait au début du cours. On assiste alors à la mise en abîme d'un problème – celui du mode d'être de la philosophie comme discours et comme pratique – dans des textes (Kant, Platon) et dans des conjonctures différentes, sans que cela implique de rejouer le geste héroïque d'un découvreur. D'Althusser à Foucault, s'opère un déplacement de la conception de la philosophie comme découverte théorique à une conception de la philosophie comme pratique, comme courage de la pensée ou de la vérité : question rarement posée comme telle dans la philosophie occidentale – à quelques exceptions, telles que le texte de Kant sur les Lumières ou le *Lachès* de Platon que Foucault analyse dans *Le courage de la vérité*[347]. Mais le fait que rares soient les philosophes à poser frontalement ce problème de la vérité ou de la pensée comme courage n'en fait pas pour autant des découvreurs de continents théoriques : précisément parce que ce n'est plus de ce côté-ci que nous nous plaçons, mais bien du côté de la pratique, de la mise à l'épreuve de la philosophie dans ses pratiques.

2. La philosophie dans ses pratiques : Foucault et la *Lettre VII* de Platon

2.1. *Logos* et *ergon* : le réel du philosophe

Comme le problème du présent, la question que nous avons évoquée à la fin du chapitre précédent du réel de la théorie semble pouvoir se prêter à un rapprochement entre Foucault et Althusser. C'est ce que suggère Stéphane Legrand dans « Présence de Machiavel dans le

[346] Du coup, le clivage dans la pensée kantienne entre une analytique de la vérité et une ontologie du présent n'équivaut pas à une « coupure ».

[347] M. Foucault, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 116

marxisme », lorsqu'il se propose d'interroger ce qu'il appelle « l'effet-Machiavel » en philosophie : un effet qui, par une sorte de courant souterrain, permettrait de relier Foucault à Althusser. Déceler ce courant souterrain requiert une lecture symptomale de Foucault, car à s'en tenir à la lettre de ses textes, on assiste plutôt, on l'a vu, à une démystification radicale de la figure machiavélienne. L'effet-Machiavel chez Foucault serait alors tangible à travers la question de « l'effectivité du vrai », ou encore de ce que Legrand appelle le « réel de la vérité » : ce qui importe ici, ce n'est pas le contenu de vérité ou de fausseté du discours, c'est « la manière dont cet effort pour dire le vrai prend effet dans le réel, s'insère dans le réel et y produit des effets concrets »[348]. S'il y a bien un problème de départ commun à Foucault et Althusser – celui de la rencontre de la pensée avec son réel –, ils ne donnent cependant pas du tout le même sens à cette idée de rencontre. « S'interroger sur le réel de la philosophie », précise Foucault, « c'est se demander ce qu'est, dans sa réalité même, la volonté de dire vrai, cette activité de dire vrai »[349]. On le voit, la rencontre est recentrée sur le sujet du dire-vrai. À rebours de l'embarras althussérien face à la question d'un éventuel sujet de la pensée qui ne serait pas un effet de l'idéologie, Foucault assume totalement la thèse d'une implication subjective du dire-vrai, poursuivant ainsi un programme de recherches plus vaste sur les rapports entre subjectivité et vérité entrepris dès 1980 dans *Du gouvernement des vivants,* voire même dès 1970 avec les *Leçons sur la volonté de savoir,* si l'on tient compte du motif nietzschéen de la *volonté* de vérité[350].

Venons-en alors à la lecture que Foucault donne, dans les leçons des 9, 16 et 23 février 1983 de la *Lettre VII*. Platon dresse un bilan amer de son deuxième voyage en Sicile où, à la demande de Dion, il s'est rendu pour prodiguer des conseils au jeune tyran Denys, héritier du pouvoir de son père qui avait régné en despote. Foucault part d'un paradoxe : pourquoi Platon a-t-il accepté de se rendre en Sicile, alors qu'il éprouve une hostilité a priori envers le régime despotique dont hérite le jeune Denys ? Deux raisons à cela. 1/ Une raison objective d'abord, qui tient à une estimation de la conjoncture, du kairos : déçu par la tournure que prennent les choses à Athènes (le retour à une démocratie dévoyée après l'épisode du régime des Trente), Platon parie sur une heureuse rencontre de la philosophie et de la politique en Sicile où, en lieu et place d'une foule de citoyens corrompus, il n'aura qu'un seul homme à convaincre, qu'on lui présente de surcroît comme un jeune homme déjà acquis à la cause de la philosophie, qui ne demande donc qu'à se laisser convaincre. 2/ Une raison personnelle

[348] S. Legrand, « Présence de Machiavel dans le marxisme », op. cit., p. 15

[349] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 210

[350] J'analyse cette question de la volonté de vérité comme enjeu d'une passe d'armes plus ou moins explicite avec Althusser dans la section suivante de ce chapitre.

ensuite, qui a trait à la *philia*, à l'amitié qu'il voue à Dion. Ce *kairos* et cette *philia* réunis constituent comme une trouée, comme une « éclaircie », qui font défaut dans le ciel bouché d'Athènes, en proie à un climat délétère. Un événement s'ouvre dans le présent, qui devient pour le philosophe un enjeu d'*actualité.* « C'était le moment d'essayer », écrit Platon :

> C'est donc dans cet état d'esprit et résolu à réaliser cette tâche que je quittai Athènes, non pour les motifs que me prêtaient certains, mais de peur surtout de passer à mes propres yeux pour quelqu'un qui n'est rien qu'un beau parleur et qui, en revanche, se montre incapable de s'attaquer résolument à une action.[351]

La philosophie comme *logos* ne se suffit pas : elle doit sortir de sa tour d'ivoire, et se susciter elle-même comme *ergon,* comme tâche pratique, faute de quoi le philosophe risque de passer pour un beau-parleur ou pour un « verbe-creux », selon la traduction des Belles Lettres qu'utilise Foucault. Il s'agit de « mettre la main à l'ergon » (ou, comme on dirait familièrement, de mettre la main à la pâte). La rencontre entre le philosophe-conseiller et l'homme politique est, pour le premier, une épreuve de réalité. Le sujet de l'*ergon* philosophique est fonction de la conjoncture à laquelle il *appartient* et dans laquelle il *intervient* tout à la fois. On retrouve cette tension problématique que Foucault avait mise en évidence dans « Qu'est-ce que les Lumières ? » entre appartenance et intervention, où se joue la subjectivation. Se faire ergon, pour la philosophie, c'est *s'actualiser* en répondant à la conjoncture, ou plutôt, à ce qui pour elle, dans la conjoncture, fait actualité, au double du terme : d'une part, l'immédiate facticité d'une situation (le fait que l'homme à convaincre soit jeune, et apparemment bien disposé à recevoir des conseils) ; d'autre part, le passage à l'acte : « être le conseiller politique réel d'un homme politique réel, dans le champ des décisions qu'il a à prendre »[352].

S'agissant de cette insistance sur l'insuffisance du logos à remplir le rôle dévolu à la philosophie, Foucault note « un clivage dans la philosophie platonicienne » entre les deux modèles de l'éros et de l'ergon : ici, bien que le critère de la *philia* envers Dion soit mentionné, ce n'est pas l'éros philosophique qui amène à saisir la conjoncture, comme dans l'*Alcibiade* où c'est l'amour que Socrate éprouve pour Alcibiade qui le pousse à conseiller le jeune homme, en l'enjoignant à se gouverner lui-même d'abord, lui qui aspire à être le premier à gouverner les autres. Dans le récit sicilien de Platon, la saisie au vol de l'occasion est commandée par « une sorte d'obligation interne, qui n'est pas tellement plantée comme un désir dans l'âme du

[351] Platon, *Lettre VII,* 328c-d, in *Lettres*, trad. L. Brisson, Paris, GF, 2004, p. 173
[352] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 202

philosophe, mais qui est la tâche même de la philosophie »[353]. Contrairement à l'éros, qui jouit d'un rapport d'implication réciproque avec le logos, l'ergon n'est pas analytiquement contenu dans le logos, il n'y a pas de connaturalité entre eux : le logos doit se susciter *en plus* comme ergon, comme pratique. On a donc un clivage au sein du platonisme entre deux conceptions de la philosophie : on a d'une part une *érotique de la vérité* (que Foucault analyse pour elle-même dans le chapitre V de *L'usage des plaisirs*, à partir d'une relecture du *Banquet*), et d'autre part, ce qu'on pourrait appeler une *ergologie de la vérité*[354], qui passe au premier plan dans la *Lettre VII,* et également dans certains dialogues tels que le *Lachès*, où l'accent est mis sur la philosophie comme *bios*, comme vie pratique.

Certes, dire que la vérité est d'abord passible d'une érotique plutôt que d'une eidétique, qu'elle est affaire de problématisation pratique du désir (« le véritable amour ») avant de faire l'objet d'une théories des Idées, c'est déjà opérer une torsion considérable par rapport à la lecture traditionnelle de Platon[355]. Mais, quand bien même elle est appuyée sur des pratiques de soi spécifique – qui rompent avec les conduites traditionnelles d'honneur et de cour dans l'érotique grecque courante –, l'érotique platonicienne est commandée par une question théorique en dernière instance : celle de l'accès à la vérité, celle de l'amour exclusif pour les Idées. Comme si, bien qu'inscrite dans la pratique de soi du *theios anêr*, du sage endurant, capable de « s'absenter de son corps et de concentrer en lui-même toute l'énergie de son âme »[356], l'érotique demeurait finalisée par une eidétique de la vérité, où l'homme de désir s'accomplit en homme théorique.

Avec l'ergologie de la vérité, en revanche, *c'est plutôt la pratique qui constitue la finalité du logos*. C'est avec cette synthèse problématique entre logos et ergon, que se pose la question du réel de la philosophie. Il s'agit d'abord, dit Foucault, d'une inquiétude[357] : une inquiétude que le logos ne soit pas à la hauteur de la tâche, qu'il puisse échouer à se susciter comme pratique, et qu'il rate du coup le réel. En quoi consiste alors cette synthèse ergologique, cette épreuve de réalité pour la philosophie ? Non pas, on l'a vu, qu'elle dise vrai *sur* le réel, comme si celui-ci constituait un référent, appelant des découpages objectifs. Le

[353] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 209

[354] J'utilise ici ce terme d'ergologie pour souligner l'importance que Foucault accorde à l'ergon dans son cours.

[355] *Cf.* Henri Joly, « Retour aux Grecs. Réflexions sur les "pratiques de soi" dans *L'Usage des plaisirs* », *Le Débat,* n° 41, septembre-novembre 1986, p. 119 : « Non ignorance, assurément, dans cette étrange *ellipse de l'Essence,* mais un parti-pris délibéré d'*ignorer l'essentiel*, c'est-à-dire, au bout du compte, de contourner, dans l'intimité même de l'homme philosophique, le surgissement de l'*épistémè*, et d'esquiver une resémantisation sans précédent de l'*alétheia* ».

[356] M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 312. Sur cette figure, Foucault renvoie à l'ouvrage d'Henri Joly, *Le renversement platonicien. Logos, épistémè, polis*, Paris, Vrin, 1974

[357] On retrouve là un fil conducteur constant chez Foucault, consistant à se demander, à propos d'une pratique (philosophique ou non, peu importe), à quelle forme d'inquiétude elle répond. Ce point a été bien mis en évidence par M. Potte-Bonneville dans *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*.

propre de la philosophie comme ergon, ce n'est pas de « dire le vrai sur le vrai, le vrai du vrai »[358], en s'appuyant par exemple, comme dans l'Analytique kantienne, sur les vérités établies par les sciences pour exhumer à un niveau transcendantal les conditions de possibilité de l'objectivité, ou dans un autre ordre d'idées comme chez Althusser, en s'appuyant sur un dispositif de réflexivité en interne, nous faisant passer de la pratique théorique à la théorie de la pratique théorique, de l'idée vraie à l'idée de l'idée, etc. Le réel de la philosophie ne s'atteste pas à l'adéquation entre le discours et l'objet, mais à *l'activité elle-même de dire vrai* par rapport à une extériorité potentiellement hostile, le pouvoir du tyran.

L'expression « réel de la philosophie » ne laisse pas de surprendre, Foucault en a conscience. Faut-il comprendre une relation d'appropriation : le réel propre à la philosophie, ou une frange du réel qu'elle aurait sélectionnée et dans laquelle elle se reconnaîtrait ? On l'a vu, Foucault écarte cette approche référentielle. Il s'agit d'une *épreuve*. Sur ce point, on peut se reporter dix ans en arrière : dans *Le pouvoir psychiatrique,* Foucault montre que le psychiatre, de « contrebandier du réel » irréalisant et manipulant le réel pour agir sur l'erreur née du délire afin d'écouter le langage de la déraison, devient au moment de la diffusion du pouvoir disciplinaire, l*'agent de la réalité,* cherchant à réduire l'insoumission du fou à la réalité en donnant un surcroît, un supplément de pouvoir à cette réalité. Le psychiatre (tel que Leuret) orchestre le « surpouvoir » du réel en répétant les prestiges du monde social extérieur dans l'asile, qui fonctionne comme tautologie : ce « n'est pas simplement un supplément de pouvoir ajouté à la réalité, c'est *la forme réelle de la réalité elle-même* »[359]. L'« agent » du réel impose donc une version du réel sous une forme tautologique, qui vaut pour le « patient » (le malade en l'occurrence) comme une épreuve de confirmation que la réalité est bien ce qu'elle est[360].

Il y a lieu alors de distinguer *l'agent du réel* (comme le psychiatre du cours de 1973) et *le philosophe rencontrant son réel*. On n'aura pas affaire à la même « version » du réel dans les deux cas. Le « réel » de l'asile et du psychiatre est un réel par excès, surajouté transitivement à des mécanismes d'assujettissement qu'il légitime en leur conférant un

---

[358] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 211

[359] M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, op. cit., p. 164. Sur cette idée d'épreuve, *cf.* Frédéric Keck, Stéphane Legrand « Les épreuves de la psychiatrie », in *Foucault au Collège de France, un itinéraire,* G. le Blanc et J. Terrel (dir.), Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2005

[360] On peut croiser sur ce point l'idée foucaldienne de tautologie du réel avec la notion d'« épreuve de vérité » analysée par Luc Boltanski, qui entend par là toutes les stratégies de confirmation, de « maintenance de la réalité » que les individu des *arguments* qu'implique toute critique véritable. *Cf.* L. Boltanski, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009, p. 156-159. La différence notable entre Boltanski et Foucault cependant, réside dans le fait que chez Boltanski, les sujets opèrent d'eux-mêmes ces épreuves de confirmation du réel, sans avoir besoin d'être « dominés » par un « agent de la réalité » surplombant – même si par ailleurs les formats d'épreuves auxquels ils se livrent sont soutenus par des cadres institutionnels.

semblant de naturalité. Le réel du philosophe, en revanche, n'est plus un réel surdéterminé et sursaturé, mais un réel sous-déterminé : le rapport du philosophe à ce réel est de l'ordre d'une rencontre fragile.

Dès lors, l'épreuve ergologique du philosophe n'est pas affaire d'efficacité politique. Et pour cause : si la philosophie s'adresse au pouvoir, elle ne se confond pas avec la politique. Le réel de la philosophie n'est pas le même que celui de la politique. La rencontre entre la philosophie et la politique n'est donc pas un écrasement ou une annulation de la première dans la seconde. Un passage important de la leçon du 23 février 1983 précise ce point :

> Le discours philosophique dans sa vérité, à l'intérieur du jeu qu'il joue nécessairement à la politique pour y trouver sa vérité, n'a pas à projeter ce que doit être une action politique. Il ne dit pas le vrai de l'action politique, il ne dit pas le vrai pour l'action politique, il dit vrai par rapport à l'action politique, par rapport à l'exercice de la politique, par rapport au personnage politique […] La philosophie n'a pas à dire au pouvoir que faire, mais elle a à exister comme dire-vrai dans une certaine relation à l'action politique. Rien de plus, rien de moins.[361]

En un sens, Foucault s'accorderait avec Althusser pour dire que la philosophie (si on la distingue de la théorie ou de la science, selon la terminologie althussérienne) n'a pas d'objet. En effet, il ne s'agit pas d'un *discours de* ou d'un *discours sur*, qui aurait une affinité native avec son objet dont il serait l'explicitation, comme si l'enjeu pour Platon était de transmettre à Denys un savoir politique, ou une théorie de l'action politique. Il ne s'agit pas non plus d'un *discours pour*, qui se ferait l'avocat de son objet ou de sa « cause » : le problème de Platon n'est pas de défendre la cause de l'action politique face à Denys, face à ceux, tyrans ou autres, qui la dévoient ; ni de défendre la cause d'une action politique à venir, en tant qu'elle serait exigée par la conjoncture. Foucault précise à cet égard que les conseils de Platon paraissent bien fades au regard de la tradition ultérieure des arts de gouverner (dont, précisément, l'*arte della stato* machiavélien), ou, pour rester dans un contexte contemporain de la *Lettre VII*, au regard des conseils stratégiques bien plus précis et informés d'un Périclès[362]. Le réel de la philosophie, ce n'est ni son objet, ni son objectif (pour reprendre la distinction althussérienne). C'est le mode d'existence du discours vrai à l'état pratique, irréductible aussi bien au pur logos sans ergon qu'à l'action politique qui ferait fi du logos[363].

---

[361] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 263-264

[362] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 241.

[363] Sur ce point, *cf.* Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010, p. 199 : « la philosophie ne peut être réduite ni à l'ascèse, ni à l'action politique, elle reste un discours vrai, qui doit cependant faire l'épreuve de sa

La rencontre de la philosophie avec son réel n'est plus, comme dans « Machiavel et nous », une intrusion du problème de la pratique dans la théorie, qui mettait la théorie au bord du vide ; même poussée dans ses derniers retranchements, même écartelée entre la surdétermination de son objet et la sous-détermination de son objectif, la théorie chez Althusser ne sortait pas réellement d'elle-même : car en effet, rencontrer son réel pour la théorie, cela voulait dire alors compter sur le hasard d'une *autre* rencontre, sur une heureuse rencontre entre la fortune et la *virtù* d'un condottiere. Mais entre ces deux rencontres, de la *virtù* et de la fortune d'une part (ou de la pratique avec ses propres conditions), de la théorie et de la pratique qu'elle appelle d'autre part, il restait un insondable abîme qui maintenait disjointes, dans deux îlots de solitude, la théorie et la pratique.

Dans la *Lettre VII* au contraire, la rencontre entre la pensée et son réel est activement suscitée par le sujet lui-même, plutôt que laissée aux aléas d'une autre rencontre sur laquelle, effectivement, le philosophe n'a aucune prise. Susciter la rencontre, ce n'est donc pas affirmer la souveraineté de la pensée sur la conjoncture ; c'est susciter un mode d'existence irréductible, qui manifeste la « différence propre »[364] de l'ergon philosophique par rapport à l'action politique (et par rapport à la rhétorique qui la soutient), sans que ce rapport soit figuré sous la forme abstraite d'un vide, d'une béance entre deux solitudes, la solitude théorique du penseur et la solitude pratique de l'homme politique.

« Rien de plus, rien de moins » qu'une rencontre, qu'une « certaine relation à l'action politique », précise Foucault : rien de plus en effet, au sens où cette relation ne bascule pas du côté d'un surplomb du logos sur l'action politique, ou d'une relation transitive du logos à l'action. Mais rien de moins non plus, car la philosophie ne se contente pas d'être un logos retranché de l'ergon. L'ergologie philosophique n'est donc rien de plus, rien de moins, qu'une « différence propre » introduite dans l'ordre des pratiques et des discours : une différence qui, loin d'introduire une coupure épistémologique sanctionnant *théoriquement* des modes de discours inadéquats (comme la rhétorique), se mesure d'abord à ses effets pratiques. Ce qui différencie le philosophe du politicien rhéteur, c'est *d'abord* la spécificité d'un *genre de vie,* thème bien connu chez Platon, mais qui bénéficie avec Foucault d'un nouvel éclairage.

---

réalité dans ses pratiques ».

[364] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 211. Dans ses deux derniers cours, Foucault insiste beaucoup sur cette idée selon laquelle la *parrêsia*, quelles que soient les formes multiples qu'elle peut prendre (philosophiques ou non), se reconnaît au fait qu'elle introduit une différence dans l'ordre des discours, et précisément dans l'ordre des modes de véridiction Je reviendrai sur cette question dans le dernier chapitre en montrant dans quelle mesure ce motif de la différence interdiscursive constitue une reformulation de la problématique du savoir spécifique de l'intellectuel.

2.2. Les trois cercles de l'*ergon*

Pour expliciter ce point, Foucault analyse, dans la leçon du 16 février 1983, trois conditions concrètes qui rendent la rencontre effective, et qui assurent la synthèse ergologique.

a/ Tout d'abord, *le discours philosophique ne rencontre son réel qu'à condition d'être écouté*, à condition, donc, de « rencontrer chez l'auditeur la volonté de suivre l'avis qui sera donné »[365]. La possibilité réelle de l'ergon est donc suspendue à la présence d'autrui : la philosophie ne peut faire seule l'épreuve de son réel. Sur ce point, et nonobstant la question de l'humanisme, s'il y a un « effet-Machiavel » chez Foucault, il tient beaucoup plus de Merleau-Ponty que d'Althusser : en effet, Foucault remet au premier plan l'exigence d'affronter « comme un problème le rapport de l'homme avec l'homme » dont Merleau-Ponty créditait Machiavel, mais qu'Althusser dissolvait précisément comme un faux problème. Pour préciser cette condition d'être écouté qui échoit à l'ergon, Foucault s'interroge sur l'analogie qu'opère Platon, dans le passage suivant de la *Lettre VII*, entre la philosophie et la médecine :

> Quand un homme donne des conseils à un homme malade et qui suit un mauvais régime, la première chose à faire pour le ramener à la santé est de changer son mode de vie. Et si le malade accepte d'obéir, il faut dès lors lui faire encore d'autres recommandations. En revanche, s'il refuse (de se soigner), celui qui renoncerait à conseiller un tel malade, je le tiendrais pour un homme et pour un médecin ; mais celui qui se résignerait (à lui donner d'autres conseils), je le tiendrais au contraire ni pour un homme, ni pour un médecin.[366]

Cette comparaison entre la philosophie et la médecine, à première vue assez banale, est en réalité riche d'enseignements. Foucault rappelle d'abord les traits de la médecine pour la pensée grecque : (i) c'est un art de la conjoncture et de la conjecture (l'art de savoir déchiffrer les signes de la maladie) ; (ii) c'est un art du dialogue et de la persuasion (ce qui permet de distinguer la bonne médecine, entre hommes libres, de la médecine d'esclaves, qui prescrit sans persuader) ; (iii) c'est un art qui s'inquiète du genre de vie dans sa globalité, de la vie comme régime (et pas simplement de la vie dans telle ou telle de ses affections particulières).

[365] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 213
[366] Platon, *Lettre VII,* 330 d, op. cit., p. 177

En quel sens le philosophe-conseiller doit-il se comporter comme un médecin ? Précisément parce que, comme le médecin : (i) il occupe « un rôle qui se joue dans l'ordre de la crise », un rôle de diagnosticien du présent ; (ii) il ne se contente pas d'être un législateur prescrivant ses lois à la cité, mais il s'efforce de « persuader les uns et les autres, ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés » ; (iii) il se doit de « repenser entièrement le régime de la cité », de la politeia, sans se préoccuper uniquement de tel ou tel mal qui l'atteint[367]. Il ne s'agit pas ici de la politeia comme simple cadre institutionnel et légal – car sinon, on ne voit pas ce qui distinguerait le conseiller du législateur – mais de la « politeia au sens large », incluant les modes de subjectivation des gouvernants et des gouvernés à l'égard des lois, c'est-à-dire leur persuasion que ces lois sont bonnes, et « la manière même dont cette persuasion se traduit dans les actes »[368]. Avec cette idée de « politeia au sens large », Foucault s'autorise de la polysémie du terme grec[369] pour proposer une lecture pour le moins hétérodoxe du texte de Platon. Ce n'est pas en qualité de nomothète, dans l'ordre de la théorie de la cité idéale, que le philosophe-conseiller intervient : il ne vise pas à projeter sur la cité réelle le paradigme de la cité idéale, il s'adresse à la volonté publique, c'est-à-dire à la subjectivation collective (la politeia au sens large) qui, dans ses pratiques, fait vivre la politeia au sens restreint de « constitution ». Loin de se prévaloir d'une position de surplomb, de philosophe-roi, le philosophe-conseiller s'expose au risque de n'être pas être entendu. Le risque est précisément qu'on tienne pour rien, pour un pur *flatus vocis,* le discours du philosophe. S'il ose dire, de surcroît, que la politeia à laquelle il s'adresse est mauvaise, il risque la mort[370]. Dans ces deux cas – parler sans être écouté, parler sous la menace de mort – le philosophe échoue à assurer la synthèse ergologique, à rencontrer sa réalité : il ne fait que parler dans le vide. Foucault précise :

> La philosophie n'existe pas dans le réel à la seule condition qu'il y ait un philosophe pour la formuler. La philosophie n'existe dans le réel, la philosophie ne rencontre son réel qu'à la condition qu'au philosophe qui tient son discours répondent l'attente et l'écoute de celui-là qui veut être persuadé par la philosophie […]. C'est *le cercle de l'écoute* : la philosophie ne peut s'adresser qu'à ceux qui veulent l'écouter. Un discours

[367] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 215

[368] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 216

[369] Sur laquelle insiste notamment Henri Joly, *Le renversement platonicien. Logos, epistémè, polis*, op. cit., p. 282-284

[370] Foucault se réfère au passage 331 c-d de la *Lettre VII* : « Si le régime politique de cette cité ne lui semble pas être bon, qu'il le dise, si, en le disant, il ne doit ni parler en vain, ni risquer la mort ; mais qu'il n'use pas contre sa patrie de la violence qu'entraîne un renversement du régime politique. Quand il n'est pas possible d'assurer l'avènement du meilleur (régime politique) sans bannir et sans égorger des hommes, il vaut mieux rester tranquille et prier pour son bien personnel et pour celui de la cité. » (Platon, *Lettre VII*, op. cit., p. 178).

> qui ne serait que protestation, contestation, cri et colère contre le pouvoir et la tyrannie, ne serait pas de la philosophie. Un discours qui serait un discours de violence, qui voudrait entrer comme par effraction dans la cité, et qui par conséquent répandrait autour de lui la menace et la mort, lui non plus ne rencontrerait pas sa réalité philosophique.[371]

Le réel de la philosophie implique donc un *pour-autrui,* dans la mesure où il repose sur une bonne disposition de la part de celui ou de ceux à qui on s'adresse : « cette attente de sa propre écoute par la philosophie fait partie de sa réalité »[372], précise Foucault. On a donc bien une prise en compte d'autrui comme problème, comme risque que la rencontre soit empêchée. Loin que le philosophe soit condamné à parier pour qu'il rencontre son réel, en tenant à distance, en suspens, le problème d'autrui, il lui appartient au contraire de tout mettre en œuvre pour que la rencontre ait lieu par rapport à autrui : de susciter, en somme, la réalité, le devenir-monde de son discours comme discours pour autrui, et non de se contenter d'un simple discours pour soi.

La limite que rencontre le philosophe, c'est la violence, qui peut aussi bien venir de son côté que du côté d'autrui, s'il se contente d'un cri de protestation, ou s'il court-circuite d'avance la possibilité d'être entendu. Le philosophe n'est pas un « agent de la réalité », qui forcerait la réalité à se manifester de manière tautologique, en l'imposant comme « par effraction », comme violence symbolique. Ou dit autrement, le réel du philosophe n'est pas un réel unidimensionnel, qui ne se tiendrait que d'un des deux côtés de la rencontre : ce n'est pas le réel du logos pur (c'est-à-dire, l'Idée), auquel l'action politique devrait se soumettre ; ce n'est pas non plus le réel de l'action politique (l'efficacité du résultat), face auquel la philosophie devrait s'écraser. C'est un réel relationnel et intrinsèquement précaire, puisqu'il ne se manifeste que s'il est réellement entendu. La philosophie repose donc sur ce que Foucault appelle le « cercle de l'écoute », cercle vertueux qui contribue sinon à rompre, du moins à déplacer le cercle de l'assujettissement que nous avons évoqué précédemment, puisqu'il s'efforce d'actualiser par avance des modes de subjectivation qui ne préexistent pas à la rencontre elle-même, et dont l'effectuation demeure empiriquement incertaine. Ainsi, si rien ne garantit que le sujet auquel on s'adresse ait la bonne disposition à l'écoute qu'on lui présuppose – l'exemple du tyran Denys est suffisamment parlant –, rien ne garantit non plus que le philosophe ne soit pas tenté par une stratégie de repli sur le seul logos : ce qu'on pourrait appeler, en reprenant des termes de Bourdieu, la tendance scolastique du philosophe,

[371] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 217. Je souligne.
[372] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 218

consistant à jouer de la violence symbolique qui se dégage de son propre discours, au mépris des conditions historiques de possibilité qui lui permettent d'être réellement entendu. Faute de de se soucier de susciter le cercle vertueux de l'écoute qui lui confère sa réalité, la philosophie risque de reproduire le cercle vicieux de l'assujettissement, en orchestrant le surpouvoir du philosophe comme agent du réel, comme agent forçant le réel à se dire dans les termes du logos seul[373].

Foucault tire les « conséquences graves et importantes » de ce premier cercle de l'écoute[374], qui constituent les principaux jalons de l'usage qu'il propose de la *Lettre VII*, et plus largement, de Platon. Cinq thèses sont énoncées :

(i) « la philosophie suppose toujours la philosophie » : elle ne peut susciter sa propre réalité sans une conjoncture extérieure qui soit, même de façon minimale, disposée à l'entendre.

(ii) « la philosophie ne peut pas se parler à elle seule » : Foucault prend ici le contrepied d'une définition platonicienne convenue de la philosophie comme dialogue que l'âme entretient avec elle-même, pour montrer que l'envers *réel* de cette définition, c'est le dire-vrai philosophique comme rapport précaire à autrui, que le format du dialogue n'épuise pas. Ou plutôt, derrière le dialogue qui maintient les interlocuteurs dans le jeu pacifié du logos, c'est bien l'enjeu polémique d'une mise à l'épreuve qui se trame : ce qu'on pourrait appeler *un corps-à-corps des âmes*. Foucault développe ce point dans la leçon du 9 mars 1983, dans la belle analyse qu'il propose du passage 486d -487e du *Gorgias*, où Socrate compare l'âme de Calliclès à une pierre de touche, à un « basanos ». On a affaire à « un jeu d'épreuve à deux, par affinité de nature et manifestation de l'authenticité, de la réalité-vérité de l'âme »[375]. Le réel du discours philosophique, dans cette épreuve dyadique, ce n'est pas l'évidence, c'est-à-dire le lien interne, dans une sorte de solipsisme théorique, entre le penseur et la chose pensée ; c'est l'accord (*homologia*), « l'identité du discours entre deux personnes ». Faire l'épreuve du réel de sa propre pensée, ici, c'est mettre la qualité de son âme à l'épreuve d'une autre âme, qui opère comme une pierre de touche. Ce jeu dyadique proposé par Socrate suppose une mise en suspens des rapports politiques traditionnels de rivalité et de supériorité,

[373] On peut trouver un écho à cette thèse de Foucault sur le cercle de l'écoute inhérent au discours philosophique dans les réflexions (inspirées de Deleuze et de Bourdieu) que Sébastien Charbonnier a menées sur la pratique du métier de professeur de philosophie en classes Terminales, notamment dans la critique virulente qu'il propose de ce qu'il appelle le « solipsisme pédagogique », dont le postulat est qu'on ne ferait véritablement cours que pour soi-même, étant entendu que l'enseignement se rapporte « moins à ceux qui sont à enseigner qu'à ce qui est à enseigner » ; *cf.* Sébastien Charbonnier, *Que peut la philosophie ? Être le plus nombreux possibles à penser le plus possible*, Paris, Seuil, 2013, p. 96-99

[374] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 217

[375] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 341

dont Calliclès, jeune aristocrate, se prévaut. L'épreuve des âmes est donc une autre forme possible de la rencontre de la philosophie avec son réel, qui suppose cette fois de suspendre le schéma triadique qu'implique l'exercice rhétorique de la politique, où il y a d'une part « les nombreux qu'il faut convaincre », ensuite, « les rivaux sur lesquels il faut l'emporter », enfin, « celui qui utilise la rhétorique et qui veut devenir le premier »[376]. Contre cette consolidation triadique et boursouflée des rapports de pouvoir, Socrate propose l'épure fragile d'une relation dyadique, qui n'a pour garantie de succès que la bonne qualité des âmes en présence – en l'occurrence, qu'elles sachent faire montre non seulement de compétence et de bienveillance, mais aussi et surtout, de franchise (parrêsia), qualité que Socrate reconnaît à Calliclès[377]. Quand bien même le *dialogue* entre Socrate et Calliclès s'avère finalement impossible, du moins la *rencontre* avec Calliclès aura permis à Socrate de faire l'épreuve du réel de son discours, qui tient bien plus de l'instauration d'un corps-à-corps entre deux âmes, que de la discussion et de l'échange neutre d'arguments. La lecture ergologique que Foucault propose de Platon prend le contrepied d'une lecture « communicationnelle » : le réel de la philosophie, c'est moins la discussion que la mise à l'épreuve réciproque des âmes, des genres de vie.

(iii) « la philosophie ne peut pas se proposer comme violence » : ce refus de la violence, c'est moins par le logos que contre le logos (ou plutôt contre un mauvais usage du logos) que le philosophe l'affirme. En effet, contrairement à ce que défend toute une tradition philosophique, de Hegel à Eric Weil[378], le logos n'est pas par lui-même doué d'une négativité telle qu'il dépasserait la violence. Coupé de la pratique, le logos déplace la violence sur une autre scène, en la transformant en une violence symbolique, que seule la synthèse ergologique permet de lever.

(iv) « la philosophie ne peut pas apparaître comme le tableau des lois »: ce n'est pas comme nomothète ou législateur, mais comme conseiller que le philosophe fait l'épreuve de son réel. C'est du coup, on le verra, le thème du philosophe-roi qui se voit mis à mal.

(v) « la philosophie ne peut pas s'écrire et circuler comme un écrit qui tomberait entre toutes les mains ou n'importe quelles mains » : Foucault reprend ici le thème classique de la critique platonicienne de l'écriture, tout en en esquissant une interprétation originale qu'il développe un peu après, à la fin de cette leçon du 16 février 1983. Retenons pour l'instant de cette interprétation que si l'écriture ne suffit pas, pour le philosophe, à faire l'épreuve de son réel, c'est d'abord parce que l'écrit se détache du sujet qui l'a produit pour tomber entre les

[376] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 340
[377] Platon, *Gorgias*, 486e -487a, Paris, GF, 1987, p. 220.
[378] *Cf.* Eric Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950, Introduction.

mains de n'importe qui sans que le philosophe puisse savoir s'il a été réellement entendu ou non. L'écrit est désavoué en ce qu'il contribue à déréaliser le mode d'existence du discours philosophique. On notera que cette dernière conséquence s'oppose rigoureusement à la remarque d'Althusser dans « Solitude de Machiavel », selon laquelle la lucidité du théoricien serait de savoir qu'il ne produit qu'un « simple écrit, pas plus, qu'il abandonnait lui aussi à la chance d'une rencontre anonyme ». C'est très exactement ce à quoi s'oppose le geste de Platon dans la *Lettre VII* : loin d'abandonner, comme l'écrit le permet, son logos « à la chance d'une rencontre anonyme », sur laquelle il n'aurait strictement aucune prise, le philosophe se doit de reverser activement son logos du côté de l'ergon afin qu'il puisse constituer l'un des termes d'une rencontre réelle, entre deux sujets concrets, dont certes il ne maîtrise absolument pas l'issue, mais dont il a du moins l'initiative en tant que sujet interpellé par la conjoncture.

b/ Après le cercle de l'écoute, Foucault envisage un deuxième cercle vertueux par lequel la philosophie fait l'épreuve de son réel : ce qu'il appelle le « cercle de soi-même »[379]. Qu'entend-il par là ? Que le réel de la philosophie,

> ce ne sera pas la pratique de la philosophie comme discours, ce ne sera pas la pratique de la philosophie même comme dialogue. Ce sera la pratique de la philosophie comme « pratiques », au pluriel, ce sera *la pratique de la philosophie dans ses pratiques*, dans ses exercices. […] Ce en quoi la philosophie rencontre son réel, c'est la pratique de la philosophie entendue comme l'ensemble des pratiques par lesquelles le sujet a rapport à lui-même, s'élabore lui-même, travaille sur soi. Le travail de soi sur soi, c'est le réel de la philosophie.[380]

La philosophie n'existe donc que par et pour des sujets qui la pratiquent en pratiques : la série des pratiques, des exercices, constituent l'unité d'un travail de soi sur soi, la cohérence d'une expérience. L'insistance sur le pluriel des pratiques est importante ici : elle renvoie à une décision méthodologique fondamentale chez Foucault de ne jamais aborder la pratique pour elle-même, au singulier, mais toujours au pluriel, dans une diversité de formes conjuguées appelant une micro-analyse. En deçà du discours et du dialogue, il faut donc retrouver le noyau « pratico-pratique » du travail de soi sur soi, qui se décline en une diversité d'exercices hors desquels ils n'y a point de réalité de la philosophie. Foucault s'appuie sur le passage suivant de la *Lettre VII,* qu'il vaut la peine de citer en entier :

[379] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 223
[380] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 224. Je souligne.

> Or, lorsque je fus arrivé, j'estimai qu'il me fallait commencer par déterminer si réellement Denys II était tout feu tout flamme pour la philosophie ou si était vaine la rumeur insistante qui, parvenue à Athènes, le disait. Eh bien, il y a, pour savoir à quoi s'en tenir en ce domaine, un moyen qui n'est pas vulgaire, mais qui convient parfaitement aux tyrans, surtout à ceux qui ont la tête pleine de doctrines mal comprises, ce qui était le cas pour Denys II qui donnait à fond dans ce travers, comme j'en fis, moi aussi, l'expérience dès mon arrivée. Il faut bien montrer à ce genre d'homme ce qu'est, dans toute son étendue, le caractère de cette activité [*to prâgma*], le nombre de difficultés [*pragmata*] qu'elle implique et combien elle comporte de labeur. Car celui qui a entendu cela, s'il est réellement philosophe, parce qu'il est un homme divin apte à cette activité et digne d'elle, celui-là estime qu'il a entendu parler d'une voie merveilleuse, et que cette voie il doit s'efforcer de l'emprunter sur l'heure et que la vie ne vaut pas d'être vécue pour qui agit autrement. Après quoi justement, parce qu'il s'est efforcé d'emprunter cette voie et de suivre celui qui montre la voie, il ne relâche pas son effort avant d'avoir atteint le but final ou d'avoir acquis la force qui lui permette de conduire lui-même ses pas sans son guide. Voilà précisément de quelle façon et dans quel état d'esprit vit ce genre d'homme qui, quelles que puissent être les occupations auxquelles il s'adonne, s'attache toujours en tout à la philosophie et à ce genre de vie quotidien qui le rend au plus haut point apte à apprendre, à avoir une bonne mémoire, et à être capable de raisonner par lui-même, tout en restant sobre ; par contre, il passe son existence à détester le genre de vie contraire. […] Voilà donc en quoi consiste cette expérience, claire et infaillible pour démasquer ceux qui vivent dans la luxure et qui ne sont pas capables de se donner la peine qu'il faut, car ce n'est jamais celui qui a montré la voie qu'il faut incriminer, mais soi-même, si on est incapable de mettre en pratique tout ce qu'implique cette activité.[381]

Dans le commentaire qu'il propose de ce texte, Foucault insiste sur la méthode expérimentale, « claire et infaillible », mise en œuvre par Platon pour s'assurer de la bonne disposition à l'écoute de celui à qui il s'adresse : il faut montrer concrètement aux tyrans, et à ceux qui croient savoir à quoi s'en tenir sur la philosophie, ce qu'est le *pragma,* le réel de la philosophie. Foucault prend comme fil conducteur de sa lecture la « double entente du mot *pragma* »[382], désignant d'un côté le référent d'une proposition, ce à quoi on se réfère quand on parle de philosophie, et de l'autre, l'ensemble des pratiques, des « difficultés », qui jalonnent la route à parcourir pour philosopher. On ne peut se contenter d'une définition ostensive

[381] Platon, *Lettre VII*, 340 b-c, op. cit., p. 191
[382] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 220

simple concernant le *pragma* de la philosophie, sans entrer plus avant dans le champ des *pragmata*, des pratiques qui le constituent. La double entente du terme « pragma » atteste du déplacement d'une approche référentielle du réel à une approche qu'on peut qualifier de praxéologique ou d'ergologique (au sens évoqué ci-dessus d'une synthèse entre le logos et l'ergon). Cette plurivocité du terme *pragma* témoigne aussi de l'articulation entre un choix de vie initiatique, qui doit être fait une fois pour toutes, et les activités quotidiennes incessantes (concernant notamment l'apprentissage, la mémoire, le raisonnement) qui le soutiennent, qui en font un choix continué. Il s'agit de *montrer* d'un côté ce qu'est le *pragma* de la philosophie dans sa permanence, comme « effort ininterrompu », et de l'autre, « comment ce choix philosophique s'intrique, s'enclenche immédiatement et continûment sur ce qu'est l'activité quotidienne »[383]. Ce dont on peut plus parler, il faut le faire.

Foucault insiste particulièrement sur ce dernier point : il ne s'agit pas (ou pas seulement) ici, comme dans l'érotique de la vérité à l'œuvre dans l'*Alcibiade*, d'une conversion du regard vers la meilleure partie de l'âme, tendant à la contemplation ; il s'agit d'abord d'une « conversion de la décision », tournée vers les *pragmata,* et devant permettre, « dans l'activité de tous les jours, à la fois l'apprentissage, la mémoire et les bons raisonnements »[384]. La philosophie dans ses pratiques, c'est donc avant tout une pratique quotidienne de la philosophie, qui récuse toute coupure tranchée entre la skholè et la vie ordinaire. La pratique philosophique comme choix, comme travail incessant de soi sur soi, *ce n'est rien d'autre que du quotidien continué par d'autres moyens*. Du coup, c'est dans l'immanence des activités quotidiennes, et nulle part ailleurs, que les sujets peuvent opérer une sélection, une discrimination réfléchie entre les genres de vie.

c/ Foucault aborde enfin le troisième cercle vertueux qui permet à la philosophie de rencontrer son réel : ce qu'il appelle le « cercle de la connaissance », qu'il rattache au passage fameux de la *Lettre VII* sur les cinq modalités de la connaissance[385]. Rappelons-en les principaux enjeux. Il y a, pour un objet donné quatre modes aisément identifiables de connaissance : les trois premiers, le nom, la définition, l'image, nous font connaître l'objet à travers un medium matériel (des sons, un dessin, etc.), étranger à la nature même de l'objet ; quant au quatrième mode de connaissance (regroupant la science, l'intelligence, l'opinion vraie), il réside dans l'âme, mais ne nous fait connaître que les qualités de l'objet. Aucun de

[383] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 222
[384] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 223
[385] *Cf.* Platon, *Lettre VII*, 342 a-d*,* op. cit., p. 194-195

ces quatre modes de connaissance ne suffit à atteindre l'objet dans son être. Seul un cinquième mode de connaissance permettra l'affinité réclamée de l'âme avec l'objet. Cette connaissance affine avec l'objet est formée par un travail patient de montée et de descente le long des quatre modes de connaissance. Il s'agit d'un mouvement de va-et-vient semblable à celui qu'on faisait pour allumer le feu en frottant de morceaux de bois l'un contre l'autre. Foucault insiste particulièrement sur le terme grec *tribê,* qu'on traduit ici par frottement : il s'agit à la fois d'un écho de « cette image qui était celle du feu qui doit s'allumer dans l'âme comme dans une lampe » et, plus généralement, de « tout ce qui est exercice, tout ce qui est entraînement […] ce par quoi on s'habitue, on s'exerce à quelque chose »[386].

Avec cette importance accordée au *tribê*, Foucault s'écarte du commentaire classique de ce passage de Platon, plutôt enclin à mettre l'accent sur la différence entre la pensée discursive, à l'œuvre dans les quatre premiers modes de connaissance, et la pensée intuitive propre au cinquième mode. En effet, on envisage traditionnellement l'image du *tribê,* du va-et-vient, comme une exemplification de la méthode dialectique dans sa double dynamique ascendante et descendante. Les quatre modes discursifs de connaissance, procédant par un jeu dialogique de questions/réponses, ne nous donnent qu'une représentation approchante de l'objet ; ce jeu est interrompu quand « vient tout à coup briller sur chaque chose la lumière de la sagesse et de l'intelligence, avec l'intensité que peuvent supporter les forces humaines »[387]. C'est alors que surgit le cinquième mode de connaissance, l'intuition ou la vision directe de l'objet, qui suppose l'exercice répété et conjoint des quatre modes discursifs de connaissance, tout en leur demeurant irréductible. Ce type de lecture du passage, qu'on trouve notamment chez Victor Goldschmidt, est entièrement commandé par le modèle de l'érotique de la vérité et de la conversion vers l'âme à l'œuvre dans l'*Alcibiade* : tant qu'elle restait prise dans les modes de pensée discursifs, l'âme était séparée de son objet par de pâles copies ; mais une fois que s'est opérée la conversion du discursif vers l'intuitif, « rien ne s'interpose plus entre l'objet et elle, et comme l'organe visuel du corps, elle se fait miroir et œil ensemble »[388], offrant à l'objet sa partie la plus divine, la plus affine avec l'objet.

Foucault propose à l'inverse une lecture du passage commandée par le schème ergologique qui lui a servi de fil conducteur pour toute sa lecture de la *Lettre VII*. Il n'est pas anodin, d'ailleurs, qu'il fasse précéder ce cercle de la connaissance par les deux autres cercles de l'écoute et de soi-même, comme si le moment le plus noétique de la philosophie – rien

[386] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 232

[387] Platon, *Lettre VII,* 344 b, op. cit., p. 198

[388] V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon,* Paris, PUF., 1947, p. 9. Goldschmidt se réfère au célèbre passage 132d- 133a de l'*Alcibiade*, longuement commenté par ailleurs par Foucault dans *L'herméneutique du sujet*.

moins que la théorie platonicienne de la connaissance – n'existait, là encore, qu'en pratiques, dans les exercices concrets qui le rendent possible. Si on accepte de mettre entre parenthèses les difficultés d'interprétation inhérentes à cette théorie de la connaissance, on a alors affaire à un texte qui « fait très convenablement sens à tout ce qu'on a dit jusqu'à présent sur le réel de la philosophie ». Le fil conducteur de l'ergon permet un nouvel éclairage sur l'exigence de la bonne disposition de l'âme : pour avoir une affinité avec l'être même de son objet, il faut d'abord qu'elle ait une affinité avec la « chose même », avec l'activité (*to pragma*) en quoi consiste le frottement des modes de connaissance les uns par les autres[389]. S'il y a bien une différence de nature entre le cinquième mode de connaissance et les quatre autres, il n'en reste pas moins que la connaissance ultime « ne s'acquiert que « par une pratique assidue et continue des autres modes de la connaissance »[390]. La science intuitive s'arrache sur fond d'un continuum pratique. C'est donc moins l'internalisation de la conversion vers la meilleure partie de l'âme qui permet d'accéder à l'intuition de l'objet, que l'externalisation de la conversion vers les pratiques, vers les techniques de pensée concrètes qui, frottées assidument les unes sur les autres, finissent par produire la complète affinité de l'âme avec l'objet.

Même si on l'envisage dans sa dimension la plus abstraite, c'est donc toujours à son réel, à son pragma, que la philosophie a affaire. En même temps qu'il examine ce troisième cercle, ce cercle de la connaissance, Foucault s'interroge sur l'échec patent de Denys à rencontrer le réel de la philosophie ; l'une des raisons principales, dit-il, c'est qu'il a écrit un traité de philosophie, et qui plus est, *après* la rencontre avec Platon. Ce faisant, il est resté sourd au conseil que lui donnait Platon d'opter pour la voie ardue des exercices, des *pragmata*, en lui préférant la voie des « mathèmes », des *mathêmata,* c'est-à-dire la voie de l'enchaînement des connaissances réifiées en formules écrites, à transmettre, à apprendre par cœur. C'est là que la critique platonicienne de l'écriture prend tout son sens pour Foucault. Contrairement à ce qu'affirme Derrida dans *La dissémination,* ce procès intenté à l'écriture ne se fait pas au nom d'une forme de logocentrisme[391] :

> Ce n'est pas parce qu'elle s'oppose au *logos* que l'écriture est rejetée. C'est au contraire parce qu'elle est du même côté que lui, et qu'elle est, à sa manière, une forme comme dérivée et seconde du *logos* […] ce refus se fait au nom de quelque chose de positif

[389] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 232. Foucault se réfère au passage 343d -344a de la *Lettre VII.*

[390] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 233

[391] Sur ce point, *cf.* Paul Allen Miller, « The Art of Self-Fashioning, or Foucault on Plato and Derrida », *Foucault Studies,* No 2, May 2005, p. 54-74

> […], au nom de la tribê, au nom de l'exercice, au nom de la peine, au nom du travail, au nom d'un certain mode de rapport laborieux de soi à soi.[392]

Là encore, Foucault remet en cause l'opposition canonique entre travail et skholè[393] en insistant sur le fait que la philosophie, jusque dans sa dimension la plus spirituelle, la plus « intuitive », est avant tout un dur labeur, un rapport de soi à soi non pas détaché, non pas dégagé des urgences de la pratique, mais bien « laborieux ». La philosophie n'est plus définie comme un loisir spéculatif qui se mettrait en congé du réel pour en saisir l'organisation essentielle. Elle est une tâche laborieuse.

2.3. Le philosophe-roi en question

On voit donc que c'est avec Platon que Foucault pose dans toute sa radicalité le problème de la philosophie comme pratique, en prenant le contrepied de quelques thèmes platoniciens classiques dont, au premier chef, la figure du philosophe-roi, et le motif d'une coupure entre travail et skhôlè. Tout se passe donc comme si, plutôt que de renverser le platonisme – mot d'ordre très éculé aujourd'hui –, il s'agissait plus subtilement de faire jouer Platon contre le platonisme. Ou plutôt, on l'a vu, un certain Platon, celui de l'ergon, distinct du Platon de l'erôs, lequel implique un autre usage, un autre axe de problématisation.

Penchons-nous sur cette remise en cause du philosophe-roi (que Foucault, rappelons-le, a rapidement évoquée comme l'une des cinq conséquences, « graves et importantes » du cercle de l'écoute). Le sérieux de la philosophie réside plus dans l'activité qui consiste à donner des conseils au tyran (aussi fades soient-ils), que dans l'activité d'élaborer les lois et de les faire appliquer. Foucault s'appuie sur le passage suivant de la *Lettre VII* :

> Il faut donc, en un mot, chaque fois qu'on voit des ouvrages écrits par quelqu'un, que ce soit par un législateur sur les lois ou par qui que ce soit d'autre sur n'importe quel sujet, considérer qu'il ne s'agit pas là de ce qu'il y a de plus sérieux pour lui, si toutefois il est lui-même un homme sérieux, mais (que ce qu'il y a de plus sérieux pour lui) se trouve, je suppose, dans la partie de lui-même qui est la plus belle.[394]

---

[392] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 235

[393] *Cf.* Platon, *Théétète*, 172 d-e, trad. M. Narcy, Paris, GF, 1995, p. 204 : « Aux uns […] est toujours présent le loisir, et c'est à loisir qu'ils discourent, dans la paix […]. Les autres, c'est dans une perpétuelle urgence qu'ils parlent, car l'eau qui coule [de la clepsydre] fait pression sur eux ».

[394] Platon, *Lettre VII*, 344c, op. cit., p. 198

Foucault s'autorise de ce texte pour formuler une hypothèse audacieuse : est-ce qu'il n'en va pas, chez Platon, du modèle de la Cité idéale comme du mythe ? Il y aurait un « jeu nomothétique »[395] comme il y a un « jeu mythique » : un jeu qui, comme le mythe, constitue un détour nécessaire pour la philosophie, mais n'est en aucune façon son réel ou son sérieux, qui se trouvent ailleurs. La figure du nomothète n'est donc pas à prendre au sérieux[396], pas plus que le fantasme de la cité close qui l'accompagne[397]. Ce qu'il faut prendre au sérieux, c'est la manière dont la philosophie existe comme dire-vrai dans une certaine relation à l'action politique : une certaine relation dont on peut spécifier la finalité, comme étant « de l'ordre de l'intersection, de la pédagogie et de l'identification du sujet philosophant et du sujet exerçant le pouvoir »[398].

Le but visé, c'est donc que la rencontre entre la philosophie et la politique ait lieu non seulement *entre* les deux sujets de la rencontre (le philosophe et le tyran), mais aussi *dans l'âme de celui à qui on* s'adresse : ce que Platon appelle dans la *Lettre VII* la « partie la plus belle », en écho à l'*Alcibiade*. Si la rencontre a bien « pris », l'âme de l'homme politique doit être habitée et transformée par ce rapport à la fois nécessaire et non coïncidant entre philosophie et politique. Ce qui doit donc se tramer à l'issue d'une rencontre réussie, c'est un mode de subjectivation inédit, qui assume cette divergence sans chercher à la rabattre sur la solution de facilité d'une subjectivation unidimensionnelle, comme la stratégie de repli sur le pur logos, ou comme la stratégie d'immersion dans le pur activisme politique.

Pour Foucault, c'est la figure de l'empereur-philosophe, Marc-Aurèle, qui incarne le mieux ce mode de subjectivation que Platon laisse en blanc dans la *Lettre VII* : loin d'attendre de la philosophie « la rationalité capable de lui dicter ce que devait être sa conduite politique à l'égard de tel ou tel problème ou situation », Marc-Aurèle « a perpétuellement demandé à la philosophie de lui dire ce que c'était qu'être souverain »[399]. La conception déflationniste de la philosophie (ou son devenir-monde) chez Foucault se joue donc dans l'entre-deux d'un rapport, d'une rencontre entre le logos et le pouvoir politique qui demeurent divergents, jusque dans la manière dont les sujets intériorisent cette divergence, sans jamais pouvoir la dépasser dialectiquement de façon définitive. En témoigne la règle de prudence que s'impose Marc-

[395] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 234

[396] Cette hypothèse participe de l'élision de la figure du législateur dans l'abord foucaldien de la gouvernementalité. Sur ce point, *cf.* Bruno Karsenti, « Foucault et la parole de vérité des modernes », *Usages de Foucault,* op. cit., chap. XIX. Karsenti montre toutefois comment cette figure constitue comme un impensé politique de la lecture que Foucault fait du texte de Kant sur les Lumières.

[397] Foucault rejette sur ce point « les interprétations assez fantaisistes du bon Karl Popper », qui ne tiennent pas compte du « jeu complexe de Platon à l'égard de la nomothétie » (*Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 235).

[398] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 265

[399] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 273

Aurèle : « Prends garde à ne pas te césariser »[400]. Le mode d'être de l'empereur-philosophe réside dans cette subjectivation inquiète de l'écart irréductible, entre d'un côté l'office politique à tenir, et de l'autre l'ergon philosophique à actualiser constamment face aux événements, de manière à les « contre-effectuer » (selon une expression de Deleuze).

Reste que la place allouée à Marc-Aurèle dans *Le gouvernement de soi et des autres* ne va pas de soi, au regard de l'analyse proposée de cette figure de l'empereur-philosophe dans *L'herméneutique du sujet* : dans le cours du 3 février 1982, Foucault insiste sur la coupure, dans l'histoire de la pratique de soi, entre l'exigence platonicienne et l'exigence stoïcienne du souci de soi. Chez Platon, dans l'*Alcibiade* en particulier, le souci de soi ne va pas sans la consolidation d'un certain nombre d'attaches, de liens extérieurs au « soi » lui-même[401] : se soucier de soi, c'est en même temps nouer un « lien de finalité » d'abord, qui lie le soi aux autres (si on s'occupe de soi, c'est pour pouvoir s'occuper des autres) ; un « lien de réciprocité » ensuite, qui pose une circularité entre le fait de s'occuper de soi et de pourvoir au salut de la cité ; un « lien d'implication essentielle » enfin, où s'occuper de soi devient synonyme de se connaître soi-même, de connaître la meilleure partie de soi (l'intellect) sous la forme de la réminiscence. Avec la pratique de soi stoïcienne en revanche, le soi n'est plus un point de problématisation transitoire devant mener aux autres, à la cité, ou à un savoir immuable de l'âme ; il devient « le but définitif et unique du souci de soi », de sorte que « dans le souci de soi, on est son propre objet, on est sa propre fin »[402].

Le cas de l'empereur-philosophe n'en demeure pas moins une figure-limite de cette « auto-finalisation » du soi : en effet, le Prince semble être celui qui, plus que tout autre, est amené à subordonner le souci qu'il a de lui-même au souci envers les autres. Or, Foucault montre que chez Marc-Aurèle, c'est bien le souci de soi qui prime, et qui rend possible le souci des autres dans un second temps. Il s'agit de se soucier de « soi » non pas en tant qu'empereur, mais en tant qu'homme quelconque. Marc-Aurèle n'envisage pas la souveraineté comme un privilège lié à son statut « césarisant », mais comme une « tâche », comme « un travail comme les autres »[403] : Foucault insiste sur le fait que la tâche d'empereur n'est pas séparable d'un ensemble de conduites quotidiennes qui concernent tout un chacun. Ce qui se profile alors avec Marc-Aurèle, c'est un mode de problématisation de la pratique du pouvoir, promis à un grand avenir dans l'histoire des arts de gouverner : celui de « la souveraineté

[400] Marc-Aurèle, *Pensées,* VI, 30, in *Les Stoïciens, t. II,* trad. E. Bréhier, Paris, Gallimard, 1997 (1ère éd. 1962), p. 1184. Foucault commente cette formule dans *Le souci de soi*, op. cit., p. 124-125.
[401] M. Foucault, *L'herméneutique du sujet,* op. cit., p. 169-170
[402] M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 170
[403] M. Foucault, *L'herméneutique du sujet,* op. cit., p. 194

comme métier, c'est-à-dire comme une tâche dont la structure morale, les principes fondamentaux sont ceux de n'importe quelle activité professionnelle »[404]. Comme pour n'importe quel autre métier (danseur, cordonnier, ciseleur, pour reprendre les exemples de Marc-Aurèle), c'est le style du rapport laborieux à soi, l'ordinaire de la conduite, qui définit la pratique, et non le statut social prédéfini auquel elle renvoie. Foucault insiste sur ce point dans le chapitre III du *Souci de soi* :

> Une pareille modélisation du labeur politique – qu'il s'agisse de l'empereur ou d'un homme qui exerce une responsabilité quelconque – montre bien la manière dont ces formes d'activité se dégagent du statut pour apparaître comme une fonction à remplir ; mais, et ce n'est pas le moins important, cette fonction n'est pas définie à partir des lois propres à un art de gouverner les autres, comme s'il s'agissait d'une « profession » impliquant ses compétences et ses techniques propres. Elle est à exercer à partir de la « récession en lui-même de l'individu », c'est-à-dire du rapport qu'il établit à lui-même dans le travail éthique de soi sur soi.[405]

La « culture de soi » hellénistique se caractérise par ce découplage du souci de soi et du statut social à occuper : l'office, la fonction – autres noms de l'ergon – qui incombent à l'empereur-philosophe ne sont pas passibles d'un « art de gouverner » dont il pourrait se prévaloir, comme savoir technique à apprendre, à appliquer. Loin de se réduire à une alternative simple entre la participation politique et l'abstention, entre l'activisme et la retraite ou le repli sur soi, l'enjeu pour l'empereur-philosophe est de se constituer soi-même comme « sujet moral dans l'ensemble des activités sociales, civiles et politiques »[406] qui lui incombent. Cette façon de problématiser la souveraineté comme une pratique ordinaire, comme une manière d'agir, plutôt que comme un statut social à honorer ou un programme politique à connaître et à faire appliquer, tranche bien avec une certaine idée du philosophe-roi héritée du platonisme. Marc-Aurèle écrit ainsi : « Ne t'attends pas à la République de Platon ; contente-toi des plus petits progrès, et crois bien que le résultat final n'est pas une petite chose »[407]. De même que Marc-Aurèle empereur s'enjoignait à lui-même de ne pas se « césariser », Marc-Aurèle philosophe s'empêche de se « platoniser ». Or, à suivre Foucault

[404] M. Foucault, *L'herméneutique du sujet,* op. cit., p. 193

[405] M. Foucault, *Le souci de soi,* op. cit., p. 126

[406] M. Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., p. 129

[407] Marc-Aurèle, *Pensées,* IX, 29, op. cit., p. 1217. Dans son commentaire de Marc-Aurèle, Pierre Hadot précise que l'expression « la République de Platon » avait une tournure proverbiale, désignant moins l'exposé doctrinal du maître-ouvrage de Platon qu'« un Etat dans lequel tous les citoyens, devenus philosophes, auraient été parfaits » (P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux* Pensées *de Marc-Aurèle,* Paris, Fayard, 1997, p. 322).

dans son cours de 1983, il semblerait que ce soit d'abord Platon qui, avant Marc-Aurèle, se soit fait à lui-même cette mise en garde de ne pas se platoniser. Par conséquent, la figure stoïcienne de l'empereur-philosophe n'est pas seulement l'indice d'une torsion par rapport au platonisme dans l'histoire des pratiques de soi ; elle est aussi l'indice d'une continuité avec le platonisme dès lors qu'on envisage celui-ci sous l'angle ergologique. La question du souci de soi posée à propos des stoïciens peut ainsi être reposée à l'aune du réel de la philosophie. En effet, que sont les trois cercles de l'écoute, de soi-même et de la connaissance, sinon des manières qu'a le sujet de se soucier de lui-même, tout en faisant l'épreuve de son réel ?

Foucault continue dans son cours de 1983 d'explorer le « paradoxe du platonisme » qu'il a dégagé en 1982 à propos de la « spiritualité », terme par lequel il désigne « la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité »[408]. Il y a, sur ce terrain de l'accès à la vérité, un paradoxe ou « double jeu » du platonisme au sein de la culture occidentale, qui consiste à la fois à « reposer sans cesse les conditions de spiritualité qui sont nécessaires pour avoir accès à la vérité », et à « résorber la spiritualité dans le seul mouvement de la connaissance, connaissance de soi, du divin, des essences »[409]. Le platonisme se constitue en pratiques, par des exercices spirituels, tout en mettant au premier plan l'exigence d'une « connaissance pure sans condition de spiritualité », d'une connaissance purifiée des exigences propres à la pratique de soi, comme si la connaissance véritable de soi et des essences n'était rendue possible qu'à condition d'être autonomisée par rapport aux exercices spirituels qu'elle présuppose pourtant.

Si l'on suit Foucault, Platon semble bien être le premier à prendre acte de ce paradoxe du platonisme, en le déplaçant du terrain de la connaissance, où il s'est formé, au terrain de la politique. Avec la question de l'ergon, l'exigence pratique de spiritualité, de transformation de soi, repasse au premier plan à travers les trois cercles ergologiques de l'écoute, de soi et de la connaissance. On assiste alors à un nouveau « double jeu » du platonisme, qui opère en sens inverse de celui que Foucault a dégagé en 1982, puisqu'il s'agit moins ici d'une résorption des pratiques sous la théorie, que d'une compromission totale de la théorie dans les pratiques. Dans les deux cas pourtant, c'est bien la *rencontre* de la pratique et de la théorie qui fait problème : la rencontre entre la spiritualité (la pratique de soi) et la connaissance des essences d'une part, qui se fait au bénéfice de la seconde ; la rencontre du logos et de la politique

[408] M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 16

[409] M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 76. Sur cette question, *cf.* Anissa Castel-Bouchouchi, « Foucault et le paradoxe du platonisme », *Foucault et la philosophie antique*, F. Gros, C. Lévy (dir.), Paris, Kimé, 2003.

d'autre part, qui débouche sur une synthèse ergologique par où la philosophie fait l'épreuve de son réel. C'est donc en retravaillant le paradoxe du platonisme sur le terrain de la politique, et en montrant comment Platon lui-même travaille ce paradoxe, que Foucault s'autorise de l'hypothèse d'une filiation Platon/Marc-Aurèle, que le cours de 1982 semblait invalider.

Pour autant, Foucault ne s'en tient pas à cette filiation dans son cours de 1983 : partant du problème de la rencontre de la philosophie et de la politique, il construit une opposition structurale entre Platon et les Cyniques. Si, pour Platon, la rencontre philosophie/politique doit avoir lieu dans l'âme du prince, à l'issue d'une pratique de la philosophie comme pédagogie et conseil, pour les Cyniques, elle se déploie au contraire entièrement en extériorité: sur la place publique, dans la rue. Le rapport de la philosophie à la politique se fera alors plutôt sur le mode du défi et de la dérision. Foucault voit ainsi se dessiner une polarité entre cynisme et platonisme quant aux lieux et aux modalités de de la rencontre philosophie/politique (la rue d'un côté, l'âme du prince de l'autre), qui va marquer en profondeur toute la philosophie politique occidentale. La leçon du 23 février 1983 évoque une anecdote rapportée par Diogène Laërce :

> Diogène le Cynique aurait été vu un jour par Platon en train de laver sa salade. Platon le voit laver sa salade et lui dit, rappelant que Denys avait fait appel à Diogène mais que Diogène avait refusé les appels de Denys : Si tu avais été plus poli avec Denys, tu ne serais pas obligé de laver ta salade. À quoi Diogène lui répond : Toi, si tu avais pris l'habitude de laver ta salade, tu ne serais pas l'esclave de Denys.[410]

Le discours philosophique doit-il s'adresser à l'âme du prince dans le but de la former, de l'éduquer, ou doit-il, par la dérision (qui n'en est pas moins très sérieuse), s'en tenir à une critique permanente et publique des pouvoirs établis et de l'action politique ?

Si l'on s'en tient à la première voie, celle de la philosophie comme pratique pédagogique, le risque est double : d'une part, comme le souligne l'anecdote de Diogène Laërce, il y a le risque que la relation pédagogique se transforme en relation de servitude, le philosophe n'ayant aucun poids face au tyran ; d'autre part, *à supposer que l'homme à conseiller ne soit plus un tyran* – hypothèse qui déborde le cadre d'analyse de Foucault, mais

[410] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 270. Foucault a déjà évoqué cette opposition entre Platon et les Cyniques dans une conférence donnée à Tokyo en 1978, « La philosophie analytique de la politique » *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 537. L'enjeu était alors de partir du profil classique du philosophe en Occident comme « anti-despote » et d'en dégager trois grandes figures : celle de Solon législateur, celle de Platon pédagogue, et celle du Cynique, « masque grimaçant du pouvoir ». La figure du législateur Solon sera peu étudiée par Foucault, sinon en creux, négativement, pour se demander ce qui distingue la parrêsia socratique de la parole de Solon : *cf. Le courage de la vérité*, op. cit., p. 70-71, et les remarques de J. Terrel, *Politiques de Foucault*, op. cit., p. 210-212.

qui n'en demande pas moins à être examinée –, le risque est alors que la rencontre avec la politique soit court-circuitée par une tentation régalienne du philosophe-conseiller. C'est ce que Rancière appelle, dans *La Mésentente*, « l'archi-politique » platonicienne : si le philosophe-conseiller ne peut s'empêcher (même malgré lui) de se comporter en philosophe-roi, ce n'est pas au sens où il parlerait au nom d'une Cité idéale dont il se poserait comme le garant[411], mais plutôt au sens où, tout en se tenant dans l'immanence des rapports sociaux, il fait œuvre d'éducateur, de pourvoyeur des vertus unifiées de la république, opposées aux revendications discordantes de la démocratie. Quand bien même il ne chercherait pas à appliquer un modèle idéal de la Cité, et quand bien même il se montrerait soucieux d'accorder chaque *politeia* avec la voix (*phonè*) qui lui convient en propre (selon l'image qu'on trouve dans la *Lettre V*), le philosophe-conseiller, précise Rancière, « invente le régime d'intériorité de la communauté où la loi est l'harmonie de l'*ethos*, l'accord du caractère des individus aux *mœurs* de la collectivité », non sans inventer du même coup les proto-sciences humaines « qui accompagnent cette intériorisation du lien communautaire, ces sciences de l'âme individuelle et collective que la modernité appellera psychologie et sociologie »[412]. Le philosophe-conseiller, éducateur des vertus républicaines, ne rencontrerait donc la politique que pour mieux la policer, conformément au but qu'il se donne d'harmoniser la rencontre entre philosophie et politique dans l'âme de chaque citoyen. La cité idéale du nomothète n'a de sens que si « la législation se résorbe tout entière en éducation ». Si l'on suit Rancière, il y a un fil qui conduit tout droit de l'archi-politique platonicienne aux philosophies et aux sciences sociales qui se prévalent d'un savoir réservé à transmettre aux ignorants, en proie aux mécanismes de l'idéologie ou de la domination : sont visés, surtout, Althusser et Bourdieu (qualifié, dans le chapitre du *Philosophe et ses pauvres* qui lui est consacré, de « sociologue-roi »). La critique de l'archi-politique platonicienne dans *La Mésentente* poursuit une entreprise de déconstruction de la position régalienne de l'intellectuel éducateur, commencée dans *La leçon d'Althusser,* ouvrage aux forts accents foucaldiens[413].

Tant que n'a pas lieu, dans le cours de 1983, la confrontation entre Platon et les Cyniques, la *Lettre VII* semble échapper au verdict de Rancière à l'égard du platonisme puisque, on l'a vu, l'accent est mis sur la prise de risque du philosophe qui s'expose à n'être pas entendu face au tyran, bien plus que sur sa propension à policer la politique (tyrannique

[411] Rancière suit Foucault sur ce point : en tant que telle, la figure du nomothète n'est pas à prendre au sérieux.

[412] J. Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 103

[413] Comme le montre bien Thomas Bolmain, « De la critique du procès sans sujet au concept de subjectivation politique. Notes sur le foucaldisme de Jacques Rancière », *Dissensus,* n°3, fév. 2010, p. 176-198, [en ligne] http://popups.ulg.ac.be/dissensus/docannexe.php?id=705).

ou non) au nom d'une pédagogie des vertus républicaines. On peut même dire que le philosophe qui met la main à l'ergon assume le risque de la *mésentente.* Rancière désigne par là une situation de parole éminemment politique, où « un des interlocuteurs à la fois entend et n'entend pas ce que dit l'autre »[414], sans être pour autant victime d'une *méconnaissance* (qui appellerait en creux le supplément de savoir d'un expert), ni d'un *malentendu* (qui serait dû à un abus de langage, appelant cette fois une clarification et une raréfaction des mots que nous employons). La mésentente au sens où l'entend Rancière n'est pas une pathologie du discours : ce n'est pas le fait que le discours manque son référent par défaut de connaissance ou par abus de langage, appelant un philosophe éducateur ou un philosophe thérapeute. C'est l'expression d'un litige quant au mode d'être du discours lui-même, et quant à la part qui lui revient dans la cité.

À partir du moment, en revanche, où Foucault introduit la polarité entre Platon et les Cyniques, et dès lors qu'on lit le cours de 1983 à la lumière des analyses de Rancière, l'usage de la *Lettre VII* devient beaucoup plus ambigu, malgré le fil conducteur de l'ergon qui le sous-tend. Car si on envisage cet ergon du point de vue de sa finalité pédagogique, c'est comme si le réel de la philosophie ne s'attestait que par défaut et après coup, comme l'expression de l'*échec* à convaincre, à produire l'« intersection » ou l'identification harmonieuse du sujet politique et du sujet philosophe dans une seule et même âme. En somme, le réel de la philosophie, ce ne serait rien d'autre qu'une situation indésirable de mésentente, que la philosophie n'aurait pas réussi à convertir en entente harmonieuse. En revanche, la dérision féroce des Cyniques à l'égard des partages policés du sensible[415] semble assumer de se déployer toute entière dans l'élément de la mésentente, dans la mesure où le but de l'ergon philosophique, ici, ce n'est plus l'intériorisation harmonisée de la rencontre entre philosophie et politique, mais bien l'affirmation réitérée de leur extériorité et de leur séparation litigieuse. On aurait donc, d'un côté, un discours philosophique qui rencontre son réel faute de mieux, faute d'être parvenu à son but éducatif, et de l'autre, un discours philosophique qui suscite à tout moment la rencontre avec son réel, en opérant une critique conjointe de la philosophie *et* de la politique pour leur complaisance commune avec le pouvoir et les honneurs. Ainsi, c'est Platon et Denys tout ensemble qui sont visés à travers l'anecdote de la salade. La pratique philosophique des Cyniques semble alors plus pertinente pour opérer la critique du philosophe-éducateur, qui masque mal son ambition d'occuper la place du philosophe-roi.

[414] J. Rancière, *La Mésentente*, op. cit., p. 12

[415] *Cf.* J. Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 2004 (1ère éd. La Fabrique, 1998), p. 240 : « Le partage du sensible est la découpe du monde et de monde, le *nemeïn* sur lequel se fonde les *nomoï* de la communauté. Ce partage est à entendre au double sens du mot : ce qui sépare et exclut d'un côté, ce qui fait participer de l'autre ».

La confrontation avec les Cyniques dans le cours de 1983 n'invalide cependant pas la lecture ergologique que Foucault fait de la *Lettre VII*. Car c'est moins l'idéalité du but éducatif (faire se réconcilier politique et philosophie dans l'âme d'un même sujet) qui importe, que les pratiques concrètes mises en œuvre par les deux sujets de la rencontre, le philosophe comme le politique, pour y parvenir. Il n'y a donc pas à opter pour les Cyniques contre Platon (ni pour Platon contre les Cyniques), car ce qui se joue, à travers cet usage de Platon, c'est paradoxalement une impitoyable critique de la posture scolastique en philosophie. Et il ne faut pas minimiser le fait que *c'est d'abord la mise en évidence du paradoxe du platonisme et son approfondissement sur le terrain de la politique* qui permet à Foucault d'opérer cette critique de la posture scolastique, même s'il la poursuit et la radicalise ensuite dans son cours de 1984, en se tournant pour le coup vers les Cyniques[416].

Il s'agit donc moins dans le cours de 1983 de renverser le platonisme, que de penser dans le paradoxe du platonisme. Réenvisagée à l'aune de ce paradoxe, la critique du philosophe-roi n'aura plus le même sens pour Foucault que pour Rancière. Pour Rancière, la critique de cette figure repose sur une opposition entre « la politique » d'une part, comprise comme pratique du dissensus et comme subjectivation d'un écart par rapport aux identités et aux parts assignées, et « la police » d'autre part, définie comme une opération d'assignation sans reste des parts et des identités. Or, de même qu'il y a une police des conduites, il y a une police des pensées, dont participe le plus souvent la philosophie dite « politique », dès lors que, paradoxalement, elle « essaie d'en finir avec la politique », en supprimant ce « scandale théorique » qu'est à ses yeux la rationalité de la mésentente[417]. La critique du philosophe-roi implique donc chez Rancière une critique de la posture théorique qui, de l'archi-politique platonicienne à Althusser et à Bourdieu, consiste à discréditer la politique comme théoriquement inconsistante tant qu'elle n'est pas éclairée par la leçon du théoricien. La politique dans sa spécificité demeure une chose « rare », « toujours locale et occasionnelle »[418], et ce d'autant plus qu'elle est souvent éclipsée ou policée par des discours d'expert qui s'arrogent un savoir réservé à son sujet.

Pour Foucault en revanche, il ne s'agit pas d'instruire le procès d'une tendance de la philosophie politique à policer la politique réelle, ni d'hypostasier la politique comme pratique du dissensus ou comme subjectivation d'un écart. La politique ne se ramène pas à la capacité qu'a n'importe qui de se soustraire aux partages institutionnalisés en revendiquant ou en

[416] J'examinerai plusieurs enjeux de cette radicalisation dans le dernier chapitre.
[417] J. Rancière, *La Mésentente,* op. cit., p. 15
[418] J. Rancière, *La Mésentente,* op. cit., p. 188

déclarant l'égalité. La politique, en somme, n'est pas seulement un art du dissensus ou de « l'indocilité réfléchie » (pour reprendre une célèbre formule foucaldienne), *elle consiste d'abord en une inquiétude concernant la gouvernementalité au sens large* : une inquiétude non seulement quant à la manière dont on est gouverné, mais aussi quant à la manière dont on peut être amené à gouverner les autres. La politique pour Foucault est une chose non pas rare ni occasionnelle, mais une chose tout à fait ordinaire, du fait d'être ancrée dans un continuum de conduites relevant d'une gouvernementalité spécifique. Pour le dire autrement, la politique, ce n'est rien d'autre que l'ensemble des problèmes pratiques qui se posent à travers une gouvernementalité donnée, et que les actes de désidentification dissensuelle n'épuisent pas : qu'est-ce que cela implique d'être gouverné ainsi, de gouverner les autres comme cela, de se gouverner soi-même, etc.?[419] Contrairement à Rancière, donc, Foucault ne sépare pas le problème de la subjectivation politique de celui de la gouvernementalité[420].

Par l'usage qu'il fait de la *Lettre VII*, Foucault montre que c'est le problème conjoncturel que la tyrannie pose à la philosophie qui permet à cette dernière de faire l'épreuve de son réel. Ainsi, comme il le précise dans *Du gouvernement des vivants,* il en va de la tyrannie pour les Grecs comme de la révolution pour nous modernes : c'est « ce par rapport à quoi, finalement, il faut toujours se situer et ce qui est à penser à la fois comme passage, transition, fondation ou bouleversement »[421]. Loin que la pensée du philosophe soit vouée à une position de surplomb par rapport à ce problème, elle a constamment à se situer par rapport à lui, par *l'institution d'une rencontre risquée et compromettante* dont les modèles du philosophe-roi et du philosophe-éducateur ne permettent pas de rendre compte. En opposant à la compétence censément absolue de l'expert (philosophe-éducateur, sociologue-roi) la compétence jugée non moins absolue de n'importe qui à pratiquer le dissensus, Rancière achoppe sur cette question de l'ancrage socio-historique de la théorie[422]. Or pour Foucault, poser la question du réel de la théorie, cela revient certes à lui refuser toute supériorité, mais sans pour autant lui dénier toute effectivité ; en somme, c'est envisager la théorie comme une compétence située et spécifique.

---

[419] *Cf.* M. Foucault, *Sécurité, territoire, population,* op. cit., p. 92

[420] Rancière reconnaît lui-même que l'usage qu'il fait du concept de subjectivation est différent de celui de Foucault, lorsqu'il précise dans un entretien donné à *Multitudes* que ce qui intéresse Foucault, ce n'est pas de « définir une théorie de la subjectivation politique » au sens où l'entend Rancière de « reconfiguration polémique des données communes », ou encore que « ce qui l'intéresse, ce n'est pas le commun polémique, c'est le gouvernement de soi et des autres » (entretien cité par Christian Ruby, « Le sens de l'action dans la philosophie de Jacques Rancière », *Le philosophoire*, n° 29, 2007, p. 175).

[421] M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 62

[422] Je rejoins sur ce point la critique que Franck Fischbach adresse à Rancière dans « Les mésaventures de la critique. Réflexions à partir de Jacques Rancière », *Actuel Marx*, 2011/1, n° 49, p. 140-147

Quel bilan peut-on faire de cet usage foucaldien de Platon ? L'épisode de la rencontre entre Platon et Denys peut faire office de *scène primitive* pour la position du problème de la pratique. C'est l'occasion pour Foucault d'une des mises en abîme les plus radicales de son propre discours sur la pratique, et de son propre discours comme pratique, qui engage, nous le verrons dans le dernier chapitre, le sens qu'il confère au statut d'intellectuel. Par ailleurs, en insistant sur cette scène primitive de la rencontre aléatoire de la philosophie avec son réel, nous avons poursuivi une confrontation entre Foucault et Althusser sur un terrain où ils semblaient se rapprocher le plus : celui de la pensée sous conjoncture, dans l'actualité. Or, c'est bien une divergence radicale sur l'idée même de rencontre, et partant, de pratique, qui se joue : loin de livrer la rencontre entre la philosophie et la politique au laisser-être du hasard, le philosophe la suscite activement en objectivant ses conditions *réelles* de possibilité. La pensée sous conjoncture n'a donc plus du tout le même sens pour Foucault que pour Althusser : pour Foucault, penser sous conjoncture, ce n'est pas faire l'épreuve simplement *théorique* d'une béance entre la théorie et la pratique, qui laisse en suspens la question des conditions réelles d'ancrage de la rencontre – or c'est très exactement à ce suspens que renvoie le concept althussérien d'« utopie théorique ». Penser sous conjoncture, pour Foucault, c'est au contraire faire l'épreuve *pratique* d'un redimensionnement de la pensée dans les pratiques ; ou, dit autrement, c'est penser sous conditions. Malgré son insistance à *positionner* la théorie, à l'émanciper de la métaphore théorique de la production pour la redimensionner du côté de la pratique, du geste d'intervention, Althusser a manqué la dimension d'ancrage de la théorie.

Cette scène primitive platonicienne nous a donc servi à mettre à nu une divergence fondamentale entre Foucault et Althusser concernant l'abord de la pratique et la figure du philosophe ; elle nous servira en revanche, dans les chapitres suivants, à ouvrir un espace de dialogue entre Foucault et Sartre (et, de manière plus ponctuelle, Bourdieu), quant à leur abord des pratiques, et quant à leur conception respective de leur propre pratique d'intellectuel: sans minimiser les différences entre les auteurs, nous verrons alors que c'est autour de cette question du réel de la pensée que Foucault se rapproche le plus à la fois de Sartre, pour qui l'intellectuel fait l'épreuve de son réel dans et par sa praxis située, et de Bourdieu, où la rencontre par l'intellectuel de son réel implique au préalable une « critique de la raison scolastique »[423] dont on a entrevu déjà l'importance dans la *Lettre VII.*

Mais nous quittons pour l'instant cette scène primitive platonicienne : il nous faut poursuivre la confrontation entre Foucault et Althusser, qui se joue d'abord, on a eu l'occasion de l'entrevoir déjà, autour du mode d'être de la pratique théorique.

[423] Pour reprendre le titre du premier chapitre des *Méditations pascaliennes.*

3. Le théoricisme althussérien à l'épreuve

3.1. « Traiter le discours dans le jeu de son instance »

S'interroger sur le réel de la pensée implique de mettre au premier plan le mode d'être du discours en laissant en suspens la question de son référent. Or cette démarche est déjà au cœur de *L'archéologie du savoir*, où Foucault se défend de faire une « histoire du référent » à travers son analyse du discours. Par référent, il entend de manière explicite les « choses mêmes » de la phénoménologie (ce qu'il appelle précisément le « pré-discursif ») :

> Ce dont il s'agit ici, ce n'est pas de neutraliser le discours, d'en faire le signe d'autre chose et d'en traverser l'épaisseur pour rejoindre ce qui demeure silencieusement en deçà de lui, c'est au contraire le maintenir dans sa consistance, de le faire surgir dansla complexité qui lui est propre. En un mot, on, veut, bel et bien, se passer des « choses ». Les « dé-présentifier ».[424]

De même qu'il y a un réel de la philosophie – ou du dire-vrai philosophique – dont le philosophe peut faire l'épreuve moyennant une pratique, un mode de subjectivation adéquat, il y a un réel du discours en général (une « consistance », une « épaisseur ») que l'archéologie s'emploie à dégager en faisant délibérément abstraction des choses auxquelles renvoie le discours. L'opération de « dé-présentification » consiste à porter l'attention sur le discours non pas en tant qu'index de quelque chose d'autre que lui (un réel pré-discursif), mais *en tant que pratique*. Il s'agit donc de dé-présentifier les choses pour scruter la surface d'émergence des « objets discursifs », « sans référence au fond des choses »[425]. Foucault use d'un terme d'allure althussérienne : il faut traiter le discours « dans le jeu de son instance »[426], en *se situant au niveau de sa production en tant que pratique et événement singulier*, en le découplant de toute inféodation à des « opérateurs de synthèse qui soient purement psychologiques »[427]. Cette « instance » du discours est-elle une instance de la pratique, au sens où l'est, pour Althusser, la théorie ?

[424] M. Foucault, *L'archéologie du savoir,* op. cit., p. 65
[425] M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 64-65
[426] M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 37
[427] M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 41

Précisons d'abord ce que Foucault entend par « opérateurs de synthèse ». Il en donne deux exemples, qu'il présente comme des obstacles à l'intelligibilité du pratico-discursif. La *langue* d'une part, (dont le modèle est privilégié par le programme de recherche structuraliste), et la *pensée* d'autre part, à quoi Foucault rattache les motifs sartriens du projet existentiel et de l'intention de l'auteur. Faute d'être situés à juste hauteur d'intelligibilité des pratiques, les « opérateurs de synthèse psychologiques » ont pour effet de rendre les pratiques inintelligibles, en outrepassant leur plan d'émergence ou d'inscription : en l'occurrence, le plan des discours historiquement ancrés. Le mode d'intelligibilité du discours n'est pas la synthèse mais l'analyse, qui revendique le *principe de dispersion* des énoncés comme méthode. Le discours s'analyse en « unités de discours » (des énoncés), qui donnent prise à la description archéologique. Le discours n'est pas totalisable sous une quelconque forme de synthèse que ce soit : ni sous la forme de la langue comme système ou ontologie des signes ; ni sous la forme de la pensée comme expression d'un projet ou d'une visée signifiante. A l'encontre de ces opérateurs de synthèses, le syntagme de « pratique discursive » joue alors le rôle d'échangeur entre discours et pratique, comme si la description archéologique des choses dites – les énoncés – nous donnait *déjà* une approche adéquate des choses faites à une époque déterminée, ou de ce que furent à telle époque les règles à suivre, les choses à faire. À rebours de toute opposition entre le discursif et le pratique non discursif, l'idée de pratique discursive souligne le fait que les discours sont des modalités des pratiques, et que, pour spécifiques qu'elles soient dans leur épaisseur discursive, les choses dites sont d'abord à comprendre comme des choses faites.

Contre un reproche parfois fait à l'archéologie de rater la question de la pratique en cédant à une certaine philosophie spontanée de structuralisme[428] –, Foucault refuse de penser

[428] Je renvoie sur ce point à la critique de Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow dans *Michel Foucault. Un parcours philosophique,* Paris, Gallimard, 1984, p. 116. Foucault s'en tiendrait à une approche purement extérieure et transformationnelle des pratiques réglées de discours, ce qui l'amènerait à court-circuiter toute possibilité de compréhension en intériorité de l'horizon de sens habitant les pratiques, à quoi nous inviterait, a contrario, l'analytique interprétative mise en place par Heidegger. Faute d'élever le pratique « non-discursif » à la dignité d'un horizon d'intelligibilité pré-ontologique, formant l'*élément*, c'est-à-dire l'arrière-plan quotidien des pratiques et des discours, l'archéologie foucaldienne ne verrait dans les pratiques non discursives que des « *éléments* repris et transformés par les pratiques discursives elles-mêmes », c'est-à-dire des unités distinctives et positionnelles, vidées de leur épaisseur pratique. La distinction posée par Dreyfus et Rabinow entre ces deux sens du terme « élément » – comme *milieu* d'une part, comme *unité oppositive* d'autre part – est significative d'un reproche souvent fait au structuralisme d'achopper sur la question de l'action : n'étant pas inscrits de manière durablement significative dans *un* « élément » anté-discursif, *les* « éléments formateurs » du discours, en eux-mêmes insignifiants et oppositifs, seraient dénués de tout « pouvoir intrinsèque de production » qui leur permettrait de transformer les règles en vigueur du discours. Quand bien même il rend au discours sa dimension radicale d'historicité, Foucault ne ferait que payer le prix d'une allégeance non assumée à l'égard de l'esprit du structuralisme, en rabattant in fine le discours sur le modèle saussurien de la langue, comprise comme système idéal de relations objectives non directement observables ni expérimentables comme telles. Cette confrontation critique de Foucault et de Heidegger fait par ailleurs écho au commentaire que H. Dreyfus a proposé de *Être et temps,* voyant dans la phénoménologie du *Dasein* (caractérisé comme être auto-interprétatif) un mode privilégié de compréhension non intellectualisante de la pratique: « Heidegger thus claims to be doing a sort of hermeneutics that lays the basis for all other hermeneutics by showing that human beings *are* a set of meaningful

la pratique discursive à l'aune de la distinction langue/parole. D'où cette précision sur la tâche qui incombe à l'archéologie :

> Tâche qui consiste à ne pas – à ne plus – traiter les discours comme des ensembles de signes (d'éléments signifiants renvoyant à des contenus ou à des représentations) mais comme des pratiques qui forment systématiquement les objets dont ils parlent. Certes, les discours sont faits de signes ; mais ce qu'ils font, c'est plus que d'utiliser ces signes pour désigner des choses. C'est ce plus, qui les rend irréductibles à la langue et à la parole. C'est ce « plus » qu'il faut faire apparaître et qu'il faut décrire.[429]

Le congé est ainsi donné à toute quête d'essence quant au statut du discours. En effet, la question à poser à propos du discours ne consiste pas à se demander ce qu'il est, mais ce qu'il fait, c'est-à-dire de quels effets concrets il est tributaire, ou encore *quelle différence il introduit en tant que pratique dans l'ordre des discours*. Si la définition du discours comme pratique prévient toute assimilation hâtivement objectiviste de la systématisation discursive au modèle de la langue, elle n'en récuse pas moins conjointement tout réglage subjectiviste du discours sur un acte de parole renvoyant à une intention, à un projet de signifier. Sont alors renvoyées dos-à-dos deux démarches consistant à ne voir dans les discours que des signes d'emblée polarisés, soit sur un fond objectif tissé de contenus signifiés que des signifiants viendraient informer, soit sur des représentations subjectives, visées et produites par une intentionnalité signifiante. Loin d'être porteur d'une paisible conciliation entre objectivisme et subjectivisme, le discours excède à la fois la langue comme système, et la parole comme visée intentionnelle. C'est donc de deux côtés à la fois qu'il convient de faire apparaître cette irréductibilité du discours au signe. Le « plus » à décrire, c'est l'agentivité du discours, irréductible d'une part à ce fond de passivité qu'est la langue, « chose que l'on subit » plutôt que « règle librement consentie »[430], irréductible d'autre part à la parole comme praxis ou acte subjectif particulier consistant à faire usage des signes du langage. A l'encontre de la langue, déjà donnée comme chose sociale, et de la parole déjà donnée comme faculté subjective, le discours a la dimension opératoire et pratique d'une « formation discursive ».

L'agentivité matérielle du discours excède toute forme de totalisation exprimant l'unité d'un principe (la langue, la conscience intentionnelle). On peut alors voir une continuité se

social practices and how theses practices give rise to intelligibility and themselves can be made intelligible » (H. Dreyfus, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's* Being and Time, *Division I,* Cambridge, The MIT Press, 1991, p. 34). A noter toutefois que Dreyfus et Rabinow ne restreignent pas à Heidegger la possibilité d'analyser le pratique non discursif ; Wittgenstein, Kuhn et Searle sont à leurs yeux d'autres candidats plausibles pour une perspective herméneutique au sens large, qui fasse droit au quotidien.

[429] M. Foucault, *L'archéologie du savoir,* op. cit., p. 66-67

[430] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale,* Paris, Payot, p. 104

dessiner entre le structuralisme de la pratique althussérien et l'archéologie foucaldienne (qui témoigneraient du dépassement de la phénoménologie et du structuralisme classique vers un « post-structuralisme »): on l'a vu, Foucault lui-même accrédite cette filiation dans « Linguistique et sciences sociales » – non, d'ailleurs, sans faire l'éloge du paradigme saussurien de la langue, avec lequel il prend ses distances dans *L'archéologie du savoir,* refusant l'idée qu'il puisse y avoir une spiritualisation de l'énoncé comme il y a une spiritualisation du signe. De même que, dans sa polémique avec Lévi-Strauss, Althusser oppose le modèle de combinaison matérielle à celui la combinatoire des unités de l'esprit (phonèmes, mythèmes), de même Foucault envisage le discours comme une distribution aléatoire d'énoncés matériels, rétifs à toute intériorisation dans la pensée, eût-elle la forme d'un esprit objectif[431].

Mais pour saisir le discours dans le jeu de son instance et dans son excès pratique, « dé-présentifier » les choses qui le précèdent ne suffit pas ; il faut également, sur l'autre bord, « dé-théoriser » l'objet discursif, afin de dégager les règles historiques qui président à son émergence. L'objet discursif foucaldien n'est pas l'objet théorique d'Althusser : la grille d'intelligibilité qui permet de le saisir n'est plus la production, mais l'*émergence*, motif nietzschéen auquel Foucault accorde une grande importance. Il y a un net écart entre la pratique discursive et la pratique théorique. C'est cependant moins dans *L'archéologie du savoir* que la divergence apparaît le mieux que dans des cours et conférences consacrés à la « morphologie de la volonté de savoir ».

3.2. Les opérateurs philosophiques du discours althussérien

On a vu que, chez Althusser, la normativité intrinsèque de la pratique théorique la pousse à *intérioriser* ses propres résultats « selon l'ordre dû », puis à ré-intérioriser cette première intériorisation sous la forme de l'idée de l'idée : n'a-t-on pas alors affaire, avec cet enchâssement d'intériorisations, *à un ultime résidu de synthèse*, et partant, d'idéalisme, venant faire entorse à la matérialité du discours comme pratique, rétif à toute synthèse ? La visée matérialiste de la définition alhussérienne de la connaissance comme procès sans sujet est ainsi mise au rouet des implications de son modèle : le procès. On aura beau jeu de penser la théorie par analogie avec la production : n'est-ce pas un tour de passe-passe visant à

[431] Sur cette caractérisation de la langue comme esprit objectif chez Saussure, *cf.* P. Maniglier, *La vie énigmatique des signes,* op. cit., quatrième partie, chap. III.

escamoter la pratique en l'intériorisant sous la forme du concept en tant que concret-de-pensée qui, comme dit Marx, « est concret parce qu'il est le rassemblement de multiples déterminations, donc unité de la diversité »[432]?

Althusser a des mots très durs contre une certaine idée du concret héritée de courants fort divers : Husserl (ainsi, l'exigence phénoménologique de retour à la « chose même ») Wahl (*Vers le concret*), Politzer (*Critique des fondements de la psychologie*), et plus lointainement, Feuerbach, et le jeune Marx ; il s'en prend ainsi à la valorisation d'un concret censé avoir une valeur critique immédiate, un concret non produit, non élaboré à partir d'un abstrait préalable[433]. À ce concret immédiat, qui n'est en réalité qu'un abstrait qui s'ignore, on a vu qu'Althusser oppose le *concret produit,* construit par suite d'une rupture avec l'obstacle épistémologique du donné. Or c'est ici que la généralisation de l'analogie de la production rencontre ses limites : à vouloir à tout prix penser la théorie comme un procès, on risque fort de confondre les choses de la logique avec la logique des choses et de projeter sur les pratiques un opérateur théorique dont on ne soupçonne pas la portée : celui de la synthèse, comme unification du divers. La distinction de principe entre l'objet réel et l'objet de pensée ne parviendra pas à empêcher qu'on déduise le premier du second, qu'on pense les concrets-réels comme des synthèses de multiples déterminations, comme des concrets intériorisés à leur type de pratique spécifique (économique, idéologique, politique..). En somme, qu'on calque l'intelligibilité de tous les modes spécifiés de la pratique sociale sur le modèle de la pratique théorique, qui n'a plus de « pratique » que le nom. Tout se joue donc autour de ce modèle éminemment problématique de la production. Il faut donner raison à Deleuze : l'analogie sert à masquer deux choses, « l'équivocité dont elle part, l'éminence à laquelle elle arrive ». Equivocité en effet de cette pratique théorique qui se donne les airs de la pratique pour mieux s'assurer sa place éminente de théorie autonome, ultime garant de l'intelligibilité des autres formes de la pratique sociale[434].

La divergence de Foucault à l'égard d'Althusser porte sur cette équivoque du procès de production comme ultime opérateur de synthèse – *fût-ce une synthèse sans sujet*. Scientifique ou non, un discours peut *faire événement* dans l'ordre des discours, c'est-à-dire introduire une différence qui permettra après coup la constitution d'un champ d'utilisabilité, soit une « possibilité indéfinie » d'autres discours. Mais en aucun cas l'instauration discursive nous

[432] K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »,* Paris*,* éditions Sociales, 2011, p. 57

[433] L. Althusser, *Lire Le Capital,* op. cit., p. 38-39, note 18

[434] C'est aussi cette équivoque, ce « point d'hérésie », qui fait toute la force de l'althussérisme : notamment le fait que la quête d'un concept adéquat à la pratique ne puisse jamais se réfléchir autrement que sous la forme d'un primat du théorique, lequel demeure cependant comme un point aveugle jamais complètement nommé, laissant *entièrement* ouverte la question de la spécificité de la pratique politique.

introduit à un « objet » nouveau, dont les règles de formation seraient soustraites à celles qui régissent l'espace discursif lui-même. En d'autres termes, il n'y a pas d'espace théorique qu'on puisse autonomiser par rapport à l'espace de dispersion des discours.

La confrontation a lieu sur un terrain commun avec celui d'Althusser : celui de la lecture de « classiques » de la philosophie, visant pour Foucault à mettre au jour un certain nombre d' « opérateurs philosophiques » dans l'ordre du discours. Nous allons donc retrouver cette notion d'opérateur philosophique que nous avons mobilisée dans le chapitre I, en la voyant à l'œuvre, cette fois, chez Foucault lui-même. Quelques mots d'abord, sur la méthode, qui prolongeront ce que nous avons dit à propos du « virus du découvreur ». À l'inverse de la lecture symptomale, la lecture archéologique des philosophes ne vise pas à déceler les blancs et les lapsus d'un texte en le doublant d'un autre texte illisible à première lecture ; elle s'en tient strictement à l'instance du discours, et au jeu des règles qui ont présidé à sa production. La lecture archéologique porte moins sur des textes appelant une double lecture, que sur des énoncés, appelant une simple lecture ramenée à la mesure d'une « description ». Décrire, ce n'est pas chercher le texte latent sous ce qui est dit, c'est s'en tenir strictement à l'instance du dit, en montrant de quels opérateurs de discursivité il est tributaire.

Il n'y a pas de raison, pour Foucault, de pas appliquer au discours philosophique la démarche qu'il applique au discours au sens large. Ainsi, dans l'entretien qui succède à sa conférence aux Journées Cuvier de l'Institut d'histoire des sciences (mai 1969), il revient sur l'usage des noms propres qu'il a fait dans *Les mots et les choses* : il s'agissait moins avec le nom propre de désigner un amont – la totalité d'une œuvre dans laquelle puiser une réserve d'intelligibilité –, que d'indiquer un aval, c'est-à-dire un ensemble de transformations (où le nom propre fonctionne comme un « sigle »)[435]. Avec la notion d'opérateur philosophique, Foucault prend pleinement acte de cette équivoque du nom propre, qui n'est pas qu'une affaire de linguiste ou d'anthropologue[436], mais qui est aussi un problème qui se pose à l'histoire des sciences, à l'histoire de la philosophie, à l'histoire littéraire. Ainsi, de même qu'il y a une « transformation Ricardo » dont on peut faire l'archéologie (nous y viendrons dans la deuxième partie), il y a dans l'ordre du discours philosophique une « transformation (ou un effet) Aristote » (analysée dans les premiers cours des *Leçons sur la volonté de* savoir), une « transformation Kant », qui fait l'objet d'un sous-chapitre des *Mots et les choses* (VII, 5 :

[435] M. Foucault, « La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie », *Dits et écrits, t. I,* op. cit., n° 77, p. 928-929

[436] *Cf*. sur ce point, la critique structurale que Lévi-Strauss propose de Gardiner dans le chapitre VII de *La pensée sauvage* ou, sur un plan sociologique, la distinction que propose Bourdieu entre individu empirique et individu épistémique dans *Homo academicus* (Minuit, 1984), p. 34 sv.

« Idéologie et critique »), ou une « transformation Marx » dont on a eu un aperçu dans le chapitre I.

Foucault analyse dans le premier cours (9 décembre 1970) des *Leçons sur la volonté de savoir* l'opérateur aristotélicien du « bouclage du désir de connaître dans la connaissance elle-même »[437], dont témoigne le tout début de *La Métaphysique,* pris comme texte-limite ou (pour le dire dans les termes de *L'archéologie du savoir*), comme « énoncé recteur » à partir duquel certains énoncés philosophiques ont pu être produits dans la même veine, à l'aune duquel également d'autres énoncés philosophiques ont subi des effets d'exclusion ou de dépréciation au sein de l'ordre du discours. Que signifie l'énoncé selon lequel les hommes ont par nature le désir de connaître ? Qu'en un sens, « tout le monde est finalement un peu philosophe » : proposition ressassée jusqu'à satiété, qui refait régulièrement surface dans le discours philosophique malgré la volonté, souvent réitérée elle aussi, de s'en déprendre. Ainsi l'affirmation hégélienne selon laquelle « la philosophie n'est rien d'autre que le mouvement de la vérité elle-même, qu'elle est la conscience prenant conscience de soi », ou encore l'approche merleau-pontyenne disant « qu'il est déjà philosophe celui qui s'éveille au monde »[438]. A quoi on pourrait ajouter, dans le champ du marxisme et de la « philosophie de la praxis », le fameux énoncé de Gramsci selon lequel « tous les hommes sont des intellectuels ; mais tous les hommes n'exercent pas dans la société la fonction d'intellectuel »[439].

Ce que signifient l'opérateur aristotélicien et ses innombrables succédanés, c'est qu'« il y a déjà de la contemplation dans la connaissance la plus fruste et la plus corporelle »[440], c'est-à-dire dès le niveau élémentaire de la sensation, comme si la connaissance se précédait toujours déjà elle-même comme *causa sui*, au prix d'une élision de la volonté qui, loin de provoquer (à tous les sens du terme) la connaissance, ne fait plus qu'un avec elle. Dans le cours suivant (16 décembre 1970), Foucault oppose à cet opérateur aristotélicien l'effort de Nietzsche pour « désimpliquer » le désir et la connaissance. La question est alors celle de la juste distance à instituer à l'égard de la connaissance : *comment passer de l'autre côté du théorique*, « comment connaître la connaissance hors de la connaissance ? »[441]. La question, on le voit, n'est plus comment connaître la connaissance dans la connaissance, par la connaissance. Le prix à payer consiste à refuser toute co-appartenance de droit entre désir et connaissance pour se situer sur le terrain du *fait* : en langage nietzschéen, sur le terrain de l'instinct ou de la

[437] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 19

[438] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 19. *cf*. sur ce point l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception.*

[439] A. Gramsci, « La question des intellectuels, l'hégémonie, la politique (cahier 12) », *Textes,* op. cit., p. 243.

[440] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 19

[441] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit.,, p. 26

volonté de connaître, irréductible à la connaissance. Foucault affirme que Nietzsche a deux principaux adversaires à cet égard : Kant et Spinoza, tous deux héritiers de l'opération aristotélicienne. Il ne s'agit cependant pas du même type d'adversaire dans les deux cas.

Voyons d'abord le « cas Kant ». Dans la première conférence du cycle « La vérité et les formes juridiques » (1973), Foucault explicite ce qui distingue Nietzsche de Kant. Il a pour Nietzsche cette formule extraordinaire, qui parodie Kant : « les conditions de l'expérience et les conditions de l'objet de l'expérience sont totalement hétérogènes »[442]. En procédant à un renversement (copernicien) du rapport entre le connu et le connaître, Kant a posé le sujet comme législateur de la nature, mais de telle façon que l'activité législatrice soit d'entrée de jeu pacifiée par la postulation d'une affinité entre sujet connaissant et objet à connaître. C'est cette affinité que Nietzsche met à mal en pensant l'activité législatrice comme une violence faite à la nature, comme une lutte au terme de laquelle seulement quelque chose comme un sujet et un objet peuvent émerger, comme les pôles d'un équilibre de toutes façons précaire. On comprend aisément qu'en se situant sur le terrain du droit (*Quid juris ?*), Kant poursuit l'opération aristotélicienne de bouclage de la volonté dans la connaissance. Foucault ajoute que dans la perspective nietzschéenne de la désimplication de la volonté et de la connaissance, Kant n'est qu'un piège : « le piège tendu à toute critique de la connaissance ».

Qu'en est-il, maintenant, de Spinoza ? Bien plus qu'un simple piège tendu à la critique, « c'est le grand autre, c'est l'unique adversaire »[443]. Le discours kantien n'est qu'un piège en ce qu'il réfléchit le geste critique sous la forme du fondement, l'enjeu étant pour la raison, à la fois juge et partie, d'instruire son propre procès en déterminant a priori les limites du connaissable. Or Foucault insiste sur le fait que dans la perspective de Nietzsche, on n'échappera pas au piège kantien si l'on n'a pas d'abord « tué » Spinoza qui, plus que tout autre (bien plus que Kant en tout cas), a poussé jusqu'à ses conséquences ultimes l'opérateur aristotélicien : « c'est lui qui depuis la *Réforme de l'entendement* jusqu'à la dernière proposition de l'*Ethique* nomme, fonde et reconduit l'appartenance de la vérité et du connaître dans la forme de l'*idée vraie* »[444]. Et Foucault conclut le cours du 16 décembre 1970 de manière laconique, en visant implicitement Althusser : « Naïveté de ceux qui croient pouvoir

[442] M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *Dits et écrits, t. I,* op. cit., n° 139, p. 1414. C'est là un procédé fréquent chez Foucault, qui consiste à inverser des formules philosophiques classiques : ainsi, dans *Surveiller et punir,* l'expression « l'âme, prison du corps », inversant le célèbre énoncé du *Phédon,* ou encore dans *Il faut défendre la société,* le fil conducteur de la politique comme « guerre continuée par d'autres moyens », inversant la formule de Clausewitz.

[443] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 28

[444] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 28

échapper à l'idéalisme du discours philosophique par le recours à Spinoza »[445]. Si Spinoza est « le grand autre, l'unique adversaire » de Nietzsche, Althusser se réclamant de Spinoza pourrait bien être, parmi les contemporains, le grand adversaire de Foucault (qui s'inscrit bien évidemment dans le sillage de Nietzsche). Adversaire d'autant plus redoutable qu'il paraît proche de Foucault sur un grand nombre de points, du moins si l'on s'en tient à la querelle de l'humanisme.

En quel sens Spinoza est-il, pour Foucault, « la condition de Kant » ? Althusser ne nous a-t-il pas dit qu'au contraire, en insistant sur le « fait de la connaissance détenue », Spinoza disqualifiait par avance toute « théorie de la connaissance » ratiocinant sur le droit à connaître ? Foucault montre que cette divergence entre fait et droit n'est qu'apparente : avant Kant, Spinoza a postulé comme allant de soi une identité de nature entre l'objet à critiquer (ou à réformer) et l'instrument permettant d'opérer cette critique. Ainsi, à l'instar de la raison chez Kant, c'est l'entendement qui chez Spinoza s'autocritique lui-même au moyen de ses propres outils (les idées vraies), sans avoir à tabler sur quelque instance ou autorité extérieure que ce soit. La gageure althussérienne de se dire matérialiste tout en se réclamant de Spinoza pour affirmer que tout, dans le procès de connaissance, se passe dans la pensée, ne fait que prolonger une longue tradition de bouclage de la connaissance sur elle-même, qui a connu précisément son point d'acmé avec Spinoza. De ce point de vue, tout effort pour critiquer le fondationnalisme kantien par Spinoza est perdu d'avance, car la forme ou norme de l'idée vraie donnée vaut d'entrée de jeu comme une instance d'autolégitimation de la connaissance par elle-même, d'autant plus redoutable à critiquer qu'elle semble se dérober à toute fixité et à tout fondement en se donnant l'allure dynamique d'un processus sans sujet, d'une production continuée.

Du coup, c'est encore un opérateur de synthèse qu'on trouve au cœur de la pratique théorique, à son moment le plus « constituant » : ainsi, l'idée vraie donnée (ou le concept) y fonctionne à la fois comme produit et instrument de la connaissance, en intériorisant à sa propre norme la « matière première théorique » qu'elle élève au concret-de-pensée. La transformation a la forme de la synthèse: au centre du procès de connaissance, le transformateur (l'idée vraie donnée) unifie selon sa norme propre le divers des conditions qui la précèdent en les élevant au concret.

L'opérateur aristotélicien fonctionne comme un opérateur d'immunisation du discours philosophique contre les contingences extérieures qui pourraient venir entraver sa nécessité en

[445] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 28. Dans la note 13, p. 30, Daniel Defert suggère que « cette allusion pourrait viser Althusser, implicitement évoqué à plusieurs reprises dans ce cours ».

excluant le philosophe, ou en le faisant périr : « il n'y a pas d'ostracisme philosophique »[446], dans la mesure où le philosophe est garanti d'être toujours déjà dans l'élément de la vérité et partant, de faire l'expérience de l'éternité. On voit bien alors la filiation entre l'opérateur aristotélicien et des énoncés de Spinoza tels que : « Je ne prétends pas avoir trouvé la philosophie la meilleure, mais je sais que j'ai connaissance de la vraie »[447], ou encore : « Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels »[448]. Il s'agit de garantir le discours philosophique d'être une expérience purement intérieure. Cette intériorité à soi du discours peut alors prendre le visage de la nécessité ou de l'éternité, opposée à ces deux formes d'extériorité que sont la contingence et la durée : « aucune pratique qui ne serait pas philosophique ne saurait effectivement l'atteindre »[449]. Le « vrai » n'est pas le « meilleur » : assuré d'être dans le vrai, le discours philosophique s'est d'avance immunisé contre d'éventuelles pratiques de mises à l'épreuve qui le mesureraient à d'autres discours. Et de fait, dans la construction qu'il propose du « concept de temps historique », Althusser rencontre l'éternité spinoziste :

> Ce qui est visé par la synchronie n'a rien à voir avec la présence *temporelle* de l'objet comme *objet réel,* mais concerne au contraire un autre type de présence, et la présence d'un *autre objet* : non la présence temporelle de l'objet concret, non le temps historique de la présence historique, mais la présence (ou le « temps ») *de l'objet de connaissance de l'analyse théorique elle-même*, la présence *de la connaissance.* […] *Le synchronique, c'est l'éternité au sens spinoziste*, ou connaissance adéquate d'un objet complexe par la connaissance adéquate de sa complexité.[450]

Toutes les lectures que Foucault a proposées de Nietzsche en ce début des années 1970[451] visent à déjouer toute forme de légitimation ou d'homogénéisation de la connaissance

[446] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p, 36. Il y a en revanche chez Aristote la prise en compte d'un ostracisme politique, dans la pratique politique du dire-vrai, dont Foucault propose une analyse très fine dans *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 46-51.

[447] Spinoza, « Lettre 76 à Albert Burgh », in *Œuvres IV,* GF, p.

[448] Spinoza, *Ethique*, V, 23, scolie. Dans son ouvrage *Spinoza. L'expérience et l'éternité* (Paris, PUF, 1994), Pierre-François Moreau montre que l'expérience de l'éternité que procure le savoir intuitif (troisième genre de connaissance) n'est possible que depuis ce qu'il appelle une perspective différentielle sur l'éternité, opérée depuis la durée (à distinguer d'une perspective absolue, qui épouserait d'emblée le fondement substantiel de l'éternité), du fait que celui qui l'éprouve est un mode fini ancré dans un monde historique. Mais s'il y a apparemment une dimension d'hétérogénéité à la source du savoir intuitif de troisième genre – le fait qu'il se dise sur le registre « fini » de la sensation (« nous sentons ») et de l'expérience (« nous expérimentons ») –, il ne s'agit en aucun cas d'une part irréductible de contingence qui viendrait compromettre de l'extérieur ce savoir de l'éternité en tant que tel.

[449] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 37

[450] L. Althusser, *Lire Le Capital,* op. cit., p. 294. Italiques d'Althusser.

[451] Outre les *Leçons sur la volonté de savoir* et « La vérité et les formes juridiques », mentionnons une conférence prononcée à Montréal à l'Université McGill en avril 1971, « Leçon sur Nietzsche. Comment penser

par elle-même. Ainsi, dans « La vérité et les formes juridiques », Foucault cite l'aphorisme 333 du *Gai Savoir* où Nietzsche retourne l'adage spinoziste « *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* », en affirmant qu'en lieu et place d'une opposition entre une autonomie du « comprendre » d'un côté, et le jeu des passions (rire, déplorer, détester) de l'autre, il y a une entière compromission du comprendre dans le champ de bataille de ces trois instincts : une compromission que le sage spinoziste est le plus enclin à méconnaître du fait qu'elle est chez lui « l'espèce de pensée la moins vigoureuse […] la plus douce et la plus paisible »[452]. Les trois passions en question, remarque Foucault, ont en commun de maintenir l'objet à distance, et de tendre sinon à le détruire, du moins à le dominer, plutôt que de s'identifier ou de s'affilier à lui – la béatitude spinoziste étant en un sens la forme la plus accomplie de cette approche de la connaissance comme adéquation pacifiée à son objet (nonobstant toute la critique que fait par ailleurs Spinoza de l'idée comme être représentatif).

La référence au *Gai savoir* a chez Foucault une visée stratégique : il s'agit moins d'y lire le condensé d'une « théorie nietzschéenne de la connaissance » que d'y trouver « un certain nombre d'éléments qui mettent à notre disposition un modèle pour une analyse historique de […] la politique de la vérité »[453]. Opposer une histoire politique de la vérité à une théorie de la connaissance, cela implique pour Foucault d'externaliser la vérité en la reversant dans le champ des pratiques historiques qui la font naître, au premier rang desquelles figurent, dans leur ordre diachronique d'émergence, *l'épreuve ordalique*, *l'enquête* (dans sa double dimension, juridique et épistémologique) et *l'examen,* appareil à extorquer un savoir des individus, émergeant avec les disciplines. C'est précisément cette *externalité des pratiques de vérité* que manque Althusser : loin de reverser la connaissance sur son dehors – la volonté, les instincts en lutte, où la connaissance s'invente comme tous les idéaux –, il enclot la connaissance sur elle-même dans la forme ou norme de l'idée vraie. Ce faisant, cette approche maximaliste de la connaissance comme procès ne peut éviter le recours à la notion d'idéologie telle qu'elle est véhiculée par le marxisme standard : à savoir l'idéologie comme erreur, comme stigmate des « conditions politiques ou économiques d'existence sur un sujet de connaissance qui, en droit, devrait être ouvert à la vérité »[454]. Même si, on l'a vu, Althusser critique et dépasse cette définition standard de l'idéologie dès *Pour Marx*, elle demeure comme un point aveugle de sa théorie des pratiques théoriques. Postuler un procès de

l'histoire de la vérité avec Nietzsche sans s'appuyer sur la vérité » (texte repris en appendice des *Leçons sur la volonté de savoir,* p. 195-213), ainsi que le célèbre « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » paru dans l'ouvrage collectif *Hommage à Jean Hyppolite* (PUF, 1971), et repris dans *Dits et écrits, t. I,* op. cit., n° 84, p. 1004-1024.

[452] F. Nietzsche, *Le gai savoir,* § 333

[453] M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *Dits et écrits, t. I,* op. cit., p. 1418

[454] M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *Dits et écrits, t. I,* op. cit., p. 1420

connaissance sans sujet ne suffit pas à faire entorse à l'idéalisme du connaître. Fût-elle introuvable ou indéfiniment différée – à la manière d'une cause absente ou d'une « exclusion en personne » –, la figure idéale et privilégiée d'un *sujet ouvert en droit à la vérité* continuera de venir hanter la pratique théorique, ainsi que les autres modalités de la pratique sociale (économique, politique et surtout idéologique) qui lui font obstacle. C'est penser du coup le « sujet » (individu ou appareil, peu importe ici) de la pratique en général comme un sujet qui a un rapport *de droit* à la vérité, comme si en droit, le voile de l'interpellation idéologique pouvait tomber, quand bien même l'idéologie en général, pour Althusser, est éternelle[455]. Le « fait de la connaissance détenue » qu'exprime la formule « en effet nous avons une idée vraie » indique alors moins une situation de fait qu'une situation de droit : la *garantie* que la pensée aura *au moins* une idée vraie dans la forme de laquelle elle pourra se réfléchir, et se démarquer des pratiques non spécifiquement théoriques qui lui font entrave.

On l'a vu, avant l'inflexion vers Machiavel et le matérialisme aléatoire, il y a pourtant chez Althusser l'idée d'une *politique de la théorie*, qui ressort notamment de son essai « Lénine et la philosophie », quasi contemporain des textes de Foucault mentionnés dans ces pages. Or cette politique de la théorie n'a pas du tout le même sens que ce que Foucault entend sous le patronage de Nietzsche par « politique de la vérité », précisément parce qu'Althusser ne va pas jusqu'à payer le prix de l'externalisation du savoir. Cette politique de la théorie laisse intouchée la théorie comme telle. L'écart (entre science et philosophie) interne à la pratique théorique à partir duquel le théorique s'ouvre à la dimension du politique n'implique pas ce qu'attendrait Foucault : une désimplication de la volonté et de la connaissance, une dénaturalisation du désir de connaître. Althusser fait jouer Spinoza contre Hegel : la causalité productive, immanente à ses effets, contre la causalité expressive. Soit. Mais en accordant autant d'importance au procès de travail comme modèle du procès de connaissance, il reste peut-être plus hégélien qu'il ne le pense. En outre, la lecture de Foucault montre qu'il n'est pas sorti de la problématique des « philosophies de la connaissance » à laquelle il pensait échapper par Spinoza. Pourquoi ? Précisément à cause du modèle du procès lui-même comme opération d'autolégitimation, de bouclage de la connaissance sur elle-même. Dans ce modèle hérité d'Aristote, « la volonté de savoir est prise à l'intérieur d'une connaissance préalable dont elle constitue le déroulement, comme le décalage et le délai intérieur »[456].

[455] Sur ce point, *cf.* Fabienne Brion et Bernard E. Harcourt, « Situation du cours », in M. Foucault, *Mal faire, dire vrai,* op. cit., p. 277 : « Parler d'idéologie, c'est suggérer qu'antérieurement à la connaissance, il y a un sujet, un objet, et entre eux un voile qui peut être ôté ; c'est poser qu'à côté de la fausse conscience, il en est d'autres qu'un travail a ouvert à la vérité, travail qui autoriseraient celles et ceux qui s'y sont livrés à la délivrer ».

[456] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 31

Une remarque pour finir sur ce point. S'il est néanmoins possible de parler d'un spinozisme de Foucault, comme Macherey nous y invite dans son article « Pour une histoire naturelle des normes », il ne s'agira plus du tout du même spinozisme que celui d'Althusser. Ce qui permet de relier Foucault à Spinoza, c'est moins la forme de *l'idée* vraie elle-même que celle de la *norme* du vrai, comprise dans sa productivité immanente, distincte du modèle de la loi extérieure à son champ d'application[457] .

Résumons-nous. Des deux schèmes de réflexivité qu'Althusser a dégagés pour la pratique théorique – le procès (l'idée de l'idée) et l'événement (la ligne de démarcation, la prise de parti ou « lutte de classes dans la théorie ») – Foucault ne retient que le second, l'événement, dont il fait un analyseur généalogique des discours de vérité, donnant définitivement congé au schème du procès. Ouvrir le savoir aux événements qui l'ont fait naître, c'est l'ouvrir aux pratiques, sans présupposer une co-appartenance de droit ni avec la théorie (eût-elle la forme d'une pratique), ni a fortiori avec un texte à interpréter. C'est depuis une analyse historique de diverses formes de relations pratiques que l'on sera à même de dégager quelque chose comme une spécificité du théorique ou de la connaissance ; mais en aucune façon, la théorie ne se précède et ne s'intériorise elle-même sous la forme d'une instance à part de la pratique. Il y a dans donc la démarche de Foucault une orientation tout à fait singulière qui la place en porte-à-faux avec celle d'Althusser : un défi consistant à *proposer un savoir spécifique sur les pratiques qui fasse à la fois l'économie d'une spécificité du théorique et d'une spécificité de l'idéologique.* L'ambivalence de Foucault à l'égard d'Althusser est alors la suivante : s'il s'accorde avec ce dernier pour récuser toute approche standard de l'idéologie comme phénomène de conscience, il fait un pas de plus du côté des pratiques, qui consiste à récuser l'opposition théorie/idéogie.

3.3. La pluralité des régimes de vérité

Dix ans après les *Leçons sur sur la volonté de savoir*, dans la leçon du 6 février 1980 (*Du gouvernement des vivants*), Foucault poursuit cette passe d'armes implicite avec

[457] P. Macherey, « Pour une histoire naturelle des normes », *Michel Foucault philosophe,* Paris, Seuil, 1989, p. 206-207 : « s'il n'y a pas de savoir sans une ''volonté'' qui le soutient […] c'est parce que le discours de vérité qu'il cherche à prononcer ne se ramène pas à la représentation neutralisée d'un contenu de réalité qui lui préexisterait, mais que s'affirme au contraire en lui la même volonté ou la même nécessité qui produit son objet, dans une forme de ''pouvoir-savoir'' où ces deux aspects, pouvoir et savoir, coïncident absolument ».

Althusser, en mettant au premier plan de sa généalogie de la volonté de savoir un concept dont il n'avait fait qu'un usage assez flou jusqu'alors : le concept de *régime de vérité*[458]. Nous avons déjà rencontré la notion de régime à propos de la manière dont Foucault aborde les pratiques : précisément comme des « régimes de pratiques », qui consistent en des enchaînements de discours et d'actions, et qui se manifestent par des effets combinés de prescription (choses à faire) et de véridiction (choses à savoir). On ne saurait séparer la véridiction de la prescription.

Foucault commence par une analogie avec le régime politique et le régime pénal : dans les deux cas, « régime » désigne un mode soit de contrainte à l'égard de décisions émanant d'une instance souveraine, soit d'obligation à l'égard de lois à portée générale. Appliqué à la vérité, le terme « régime » désigne « l'ensemble des procédés et institutions par lesquels les individus sont engagés et contraints à poser, dans certaines conditions et avec certains effets, des actes bien définis de vérité »[459]. Pourquoi n'y aurait-il pas, à propos de la vérité, des effets de contrainte ou d'obligation, comme dans les domaines politiques et juridiques ? Foucault maintient l'indécision quant au choix du terme – contrainte extérieurement subie, ou obligation intérieurement voulue –, mais il insiste sur le fait que dans bien des cas, la vérité ne se suffit pas à elle-même pour se manifester : elle implique un sujet qui lui est lié synthétiquement.

Du coup, cela implique, là encore, d'envisager la vérité non pas comme une affaire de référent (ou d'adéquation à un référent), mais comme une procédure, comme un acte « alèthurgique » de manifestation de ce qui va être tenu pour vrai. Ce concept d'alèthurgie apparaît dès le début du cours, dans la leçon du 9 janvier 1980 :

> On pourrait appeler "alèthurgie" l'ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai par opposition au faux, au caché, à l'indicible, à l'imprévisible, à l'oubli.[460]

L'opposition vrai/faux n'est qu'une modalité parmi d'autre des procédures alèthurgiques de manifestation de la vérité : le caché, l'indicible, l'imprévisible et l'oubli ne sont pas des modalités du faux, mais ils n'en constituent pas moins le domaine de « l'autre » de la vérité. Par ailleurs, on peut très bien appeler « régime de vérité » une procédure qui nous contraint à

[458] Sur l'origine et la mutation de la notion de régime de vérité dans le parcours foucaldien, *cf.* Philippe Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme,* Lyon, ENS éditions, 2011, p. 91-103. Foucault utilise notamment cette notion dans un article de 1976 intitulé « La fonction politique de l'intellectuel ». J'y reviendrai dans le dernier chapitre.

[459] M. Foucault, *Du gouvernement des vivants,* op. cit., p. 92

[460] M. Foucault, *Du gouvernement des vivants,* op. cit., p. 8

tenir pour vrai ce qu'on sait pourtant pertinemment être faux, ou ce qu'on ne peut ni vérifier, ni démontrer. Foucault évoque l'enseignement et l'information comme exemples possibles de régimes de vérité où règne la « contrainte du non-vérifiable » : c'est moins le contenu de vérité que l'acte qui manifeste la vérité qui est en jeu. Dans de nombreuses pratiques, y compris théoriques, c'est bien la vérité (et non plus l'idéologie) qui interpelle les individus en sujets.

Foucault se fait une objection : il envisage le cas où, comme dans les mathématiques ou la logique, la vérité se suffirait à elle-même et n'aurait pas besoin d'un régime pratique extérieur d'obligation ou de contrainte pour se faire reconnaître ; le cas, en somme, où la vérité serait à elle-même son propre régime. On reconnaîtra bien sûr l'opérateur spinoziste, repris par Althusser pour la pratique théorique : le vrai est *index sui.* Ce critère ne suffit pas à faire comprendre en quoi la vérité – y compris quand elle est *vraiment* index sui – fonctionne comme régime d'obligation ou de contrainte :

> Que le vrai soit index sui ne veut pas dire pour autant que la vérité soit rex sui, que la vérité soit lex sui, que la vérité soit judex sui. Ce n'est pas la vérité qui est détentrice et créatrice des droits qu'elle exerce sur les hommes, des obligations que ceux-ci ont à son égard et des effets qu'ils attendent de ces obligations […]. Ce n'est pas la vérité qui en quelque sorte administre son propre empire, qui juge et sanctionne ceux qui lui obéissent et ceux qui lui désobéissent. Il n'est pas vrai que la vérité ne contraigne que par le vrai.[461]

La propriété du vrai d'être *index sui* ne suffit pas à expliquer pourquoi les hommes se soumettent ou s'obligent à la vérité. Le critère de l'*index* demeure insuffisant parce qu'analytique : il ne rend pas compte de ce que Foucault appelle, d'une expression remarquable, la « force du vrai »[462], dont il entend faire l'histoire. La force du vrai n'est pas intrinsèque à l'idée vraie elle-même[463]. Foucault entend par « force » le *pouvoir* propre à la vérité, non pas d'éclipser le sujet dans sa normativité anonyme ne renvoyant qu'à elle-même, mais au contraire le pouvoir de lier, d'attacher, de constituer des modes de subjectivité, y compris lorsqu'on affaire à des jeux de vérité purement logiques ou scientifiques. La force induit donc l'idée d'une discontinuité problématique entre le sujet et la vérité à laquelle il se lie. Dans tout raisonnement, dit Foucault, il y a un engagement qui consiste à dire : « c'est

[461] M. Foucault, *Du gouvernement des vivants,* op. cit., p. 94
[462] M. Foucault, *Du gouvernement des vivants,* op. cit., p. 98
[463] On le verra dans le dernier chapitre, Bourdieu donne une grande importance à cette formule qu'il attribue à Spinoza.

vrai, donc je m'incline ». Or, même si on ne s'en aperçoit guère, il ne s'agit pas d'un « donc » logique, qui serait analytiquement contenu dans la vérité, de façon toute univoque. Il s'agit d'un « donc » synthétique :

> Le « tu dois » interne à la vérité, le « tu dois » immanent à la manifestation de la vérité, c'est là un problème que la science en elle-même ne peut pas justifier et reprendre en compte. Ce « tu dois » est un problème, un problème historico-culturel qui est, je crois, fondamental.[464]

Un logicien disant « c'est vrai, donc que m'incline » ne s'incline pas en vertu de l'irrésistibilité de la proposition logique ; s'il s'incline, dit Foucault, c'est parce qu'il « fait de la logique », « parce qu'il s'est constitué lui-même, ou qu'il a été invité à se constituer comme opérateur dans un certain nombre de pratiques ou comme partenaire dans un certain type de jeu »[465]. Il y a donc un « faire », une dimension pratique irréductible à la pure normativité du vrai : *faire* de la logique à proprement parler, cela excède l'acte d'intellection inhérent au raisonnement lui-même ; il faut en plus *vouloir* raisonner, ce qui engage la constitution d'un certain rapport à soi, ainsi qu'une certaine manière d'entrer dans un régime de pratiques déjà existant : y va-t-on de son propre gré, ou y a-t-on été « invité » (et le cas échéant, selon quelle modalité : persuasion, contrainte, etc.) ?[466] Il y a comme un impératif catégorique (« tu dois ») synthétiquement lié à la vérité, qui n'est pas pour autant imputable à un sujet transcendantal, puisqu'il a une épaisseur historique et culturelle irréductible.

Foucault distingue soigneusement l'acte d'intellection du vrai (qui, en tant que tel, peut être compris comme un processus sans sujet), de l'acte de constitution de soi comme sujet de vérité. Il ne cède pas à une approche purement réductionniste ou relativiste qui consisterait à nier la spécificité des jeux de vérité logiques et scientifiques, ou à nier le fait qu'ils aient franchi un « seuil de formalisation » ou de « scientificité » par rapport aux autres régimes de vérité[467]. Ainsi, quand on a affaire à des jeux de vérité scientifiques, c'est la force du vrai qui tend à se rabattre sur l'auto-indexation, sur l'autonymie du vrai lui-même, *et non pas l'inverse.* Foucault le dit dans des termes qui ne sont pas sans rappeler Wittgenstein :

> Si on pose la question en termes de régimes, je crois qu'il est légitime de parler de *la* science. La science, ça serait une famille de jeux de vérité qui obéissent tous au même

[464] M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 95

[465] M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 95

[466] C'était déjà la question de Nietzsche, notamment dans le § 344 du *Gai savoir.*

[467] P. Chevallier, dans *Michel Foucault et le christianisme* (op. cit., p. 94-95), voit ici un retour de Foucault aux perspectives archéologiques des années 1960, que semblaient contredire certains de ses propos des années 1970.

> régime, même s'ils n'obéissent pas à la même grammaire, et ce régime de vérité bien spécifique, bien particulier, c'est un régime dans lequel le pouvoir de la vérité est organisé de façon que la contrainte y soit assurée par le vrai lui-même. C'est un régime où la vérité contraint et lie parce que, et dans la mesure où c'est vrai. Et à partir de là, je crois qu'il faut bien comprendre que la science n'est que l'un des régimes possibles de vérité et qu'il y en a bien d'autres.[468]

« La » science, c'est donc un air de famille entre plusieurs jeux de vérité, pour lesquels la discontinuité de la force du vrai tend à ne faire plus qu'une avec la calme continuité de la norme du vrai, comme si le « régime » en tant que tel tendait à se faire oublier. L'unicité de cette catégorie, « la science », peut surprendre au regard de la mise en garde du début de *L'archéologie du savoir* contre les découpages ou groupements discursifs qui nous sont devenus trop familiers : les découpages discursifs fonctionnent toujours comme « catégories réflexives », comme « types institutionnalisés », ce qui en fait « à leur tour des faits de discours qui méritent d'être analysés à côté des autres »[469]. Il en va ainsi de « la science » : si d'un côté c'est bien une catégorie réflexive qui nous permet de regrouper un certain nombre de pratiques discursives qu'on ne confondra pas avec d'autres, de l'autre côté, ce n'est qu'un régime de vérité parmi beaucoup d'autres. Loin de court-circuiter l'analyse des régimes vérité, un bon usage de ce découpage discursif permet au contraire d'en élargir le champ : l'enjeu étant d'éviter que ce qui n'est qu'un « découpage » devienne un principe normatif s'arrogeant le monopole de la véridiction pour sanctionner le faux et l'idéologique. Il y a bien une spécificité et une autonomie de la norme du vrai dans la science, qui interdit tout relativisme, mais on ne saurait s'autoriser de cette norme comme d'un critère valable pour faire l'histoire des « liens par lesquels les hommes s'enserrent peu à peu eux-mêmes dans et par la manifestation du vrai »[470]. Tout se passe comme si Foucault nous disait que le réductionnisme ou le relativisme ne sont pas forcément là où on croit : ramener la question de la vérité au seul problème théorique de la norme du vrai et de son envers (le faux, l'idéologie), c'est rester aveugle à tout un spectre de pratiques où les hommes se gouvernent et se laissent gouverner par la vérité *au sens large*. Il y a toute une économie générale des pratiques de vérité, dont la prise en compte n'entame en rien l'autonomie du vrai scientifique. C'est ainsi par exemple, qu'à la suite de Foucault, Lorraine Daston et Peter Galison s'interrogent sur les techniques de soi et le « fond d'impératif éthique » sous-jacents à l'émergence des formes de l'objectivité

[468] M. Foucault, *Du gouvernement des vivants,* op. cit., p. 97
[469] M. Foucault, *L'archéologie du savoir,* op. cit., p. 33
[470] M. Foucault, *Du gouvernement des vivants,* op. cit., p. 98

scientifique et des noms ou « index » de la vérité qui leur correspondent, écrivant du même coup de l'histoire de l'objectivité comme « une partie de l'histoire du soi », comme une partie des formes historiques d'alèthurgie par lesquelles les sujets se lient éthiquement à la vérité[471].

Cette ouverture à la diversité des régimes de vérité implique ce que Foucault appelle dans la leçon du 30 janvier 1980 une « anarchéologie » : par une sorte de clin d'œil à l'anarchisme méthodologique défendu à propos des sciences par Paul Feyerabend dans son ouvrage *Contre la méthode*, récemment paru alors, Foucault forge ce mot-valise entre anarchie et archéologie : l'anarchéologie désigne une « attitude théorico-pratique concernant la non-nécessité de tout pouvoir »[472], et a fortiori, de tout régime de vérité. L'anarchéologie consiste à « s'emparer de la pratique seule », sans présupposer aucun universel à son sujet. Foucault assume une position anarchiste mais non sceptique à l'endroit du savoir : l'enjeu n'est pas de mettre en suspens toutes les certitudes – ce qui ne serait qu'une attitude théorique, et non une attitude *théorico-pratique* – mais de poser comme point de départ la non nécessité de tout régime de pratiques. Une précision s'impose toutefois. Il ne s'agit pas de prôner la non-nécessité du pouvoir comme un but à atteindre – impliquant en creux l'idée morale selon laquelle tout pouvoir est mauvais – mais de partir de cette non-nécessité comme un fil conducteur de l'analyse. Cette attitude « théorico-pratique » n'exclut pas l'anarchisme – au sens où elle ne le condamne pas a priori, au nom d'universaux avalisés de droit – mais elle ne se confond pas non plus avec l'anarchisme proprement dit, qui consisterait à faire de la non-nécessité du pouvoir un enjeu politique ou moral. L'anarchisme de Foucault est *d'abord épistémologique* : il s'applique avant tout au mode d'être de la pratique théorique de l'archéologue. Et n'en déplaise à ceux qui voudraient défendre l'idée d'une fascination (quand ce n'est pas un éloge) de Foucault pour le néolibéralisme, l'anarchisme épistémologique n'implique nullement, comme chez Feyerabend, le présupposé à la fois libertaire et libéral d'une liberté d'initiative de l'individu[473] : le cours qui précède *Du gouvernement des vivants*, *Naissance de la biopolitique*, a suffisamment montré la *non-nécessité* de cette figure de l'individu néolibéral en en faisant la généalogie. L'enjeu de l'anarchéologie, vis-à-vis du savoir, c'est de dégager la pluralité des manières de se gouverner par la vérité, sans présupposer derrière cette pluralité des régimes de vérité et de leur modes de subjectivation

[471] L. Daston, P. Galison, *Objectivité* (2007), Paris, Les Presses du Réel, 2012, p. 52 : « On ne maîtrise pas les pratiques scientifiques sans se maîtriser soi-même, sans cultiver assidûment un certain type de soi ».

[472] M. Foucault, *Du gouvernement des vivants,* op. cit., p. 77.

[473] *Cf.* Paul Feyerabend, *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance* (1975), Paris, Seuil, 1979, p. 17 : « Le désir d'accroître la liberté, de mener une vie pleine et enrichissante, et parallèlement, les efforts pour découvrir les secrets de la nature et de l'homme entraînent donc le rejet de tout principe universel et de toute tradition rigide ».

correspondants l'unité d'un sujet tel que l'individu libéral prônant, contre les carcans méthodologiques, que « tout est bon » (« anaything goes », selon la fameuse formule de Feyerabend).

3.4. Un jeu de la vérité et de la fiction

L'externalisation du savoir vers les régimes de vérité amène à questionner les modes de qualification du sujet de discours, sans que cela implique, comme chez Althusser, une disjonction entre deux types d'effet-sujet dans le discours (la présence en personne/l'exclusion en personne), c'est-à-dire, *in fine*, une *disjonction d'instance* entre l'idéologique et le théorique toujours déjà présupposée dans l'analyse. Dans les *Leçons sur la volonté de savoir*, Foucault s'interroge sur le moment où, dans l'histoire des pratiques de vérité, « une place fictive » a été fixée pour les discours de vérité, ce moment étant référé à la Grèce des VIIè et VIè siècles avant notre ère :

> Cette place fictive a été repérée par projection à partir d'une lutte de classes, d'un déplacement du pouvoir, d'un jeu d'alliance et de transaction, qui ont stoppé la grande revendication populaire d'un partage intégral et égalitaire des terres. Cet emplacement fictif exclut la reconnaissance du caractère à la fois politique et événementiel des processus qui ont permis de le définir. Cette place ne peut que se méconnaître elle-même comme historiquement produite […] Fiction : c'est de ce lieu inventé que va se tenir un discours de vérité (qui petit-à-petit se spécifiera en discours philosophique, scientifique, discours politique).[474]

Dans une note du manuscrit de la leçon du 17 mars 1971, Foucault envisage ainsi plusieurs pratiques de vérité émergeant dans la Grèce pré-classique : celle du sage nomothète, celle du théologien interprète de la parole de Dieu, celle du savant « découvreur de la vérité du monde », celle du philosophe « énonciateur de la forme et du fondement de toute vérité possible »[475]. Ces quatre figures (que Foucault examinera à nouveaux frais, avec une perspective différente, dans *Le courage de la vérité,* dans la leçon du 1er février 1984) ont en commun d'être qualifiées par un emplacement fictif, qui se pose comme étant en retrait de l'exercice du pouvoir, ce retrait étant le gage d'une pureté censément constitutive du savoir.

[474] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 186
[475] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 186

Foucault combine implicitement le schème marxien de la lutte des classes et le motif nietzschéen de l'invention (*Erfindung*)[476] : il s'agit par là de faire apparaître le caractère contingent et fictif (au sens de fabriqué) de l'emplacement que viennent occuper les discours à prétention de vérité. La lutte des classes n'a plus lieu « dans » la théorie comme instance processuelle, comme chez Althusser. Foucault n'use pas de ce syntagme pour dire par analogie ce qu'est la théorie en elle-même, sur un mode anhistorique. Il s'en sert comme d'un analyseur de l'histoire, désignant dans leur irréductibilité propre les conflits et les jeux de pouvoir à partir desquels des discours de vérité ont pu émerger en pratique, et se doter d'une spécification toute fictive, toute forgée. Loin de valoir pour elle-même, la neutralité supposée des places requises pour connaître dans l'ordre du discours n'est que la neutralisation de rapports de forces, de luttes de classes qui ne se déroulent pas « dans la théorie », mais bien dans l'histoire et dans la pratique. La fiction d'une place neutre et purifiée repose sur un mécanisme de dénégation des discours de vérité à l'égard de leurs mécanismes réels de production : des processus à la fois « politiques » et « événementiels ». Foucault forge ainsi le concept d'« événement discursif », désignant par là « un événement qui se disperse entre des institutions, des lois, des victoires et des défaites politiques, des revendications, des comportements, des révoltes, des réactions »[477]. C'est à partir de cette histoire politique de la vérité que l'on pourra s'interroger sur les qualifications des sujets préposés à la vérité.

Le mécanisme de la dénégation à l'égard de la dimension pratique du savoir est en même temps un refus de la contingence. Or il n'y a pas pour Foucault de nécessité intrinsèque au savoir : l'effet résultant de la production théorique n'est plus le concept ou l'idée vraie éclipsant le sujet théorique, rendu absent en personne par la logique même d'engendrement des concepts – thème cher, du reste, aux tenants d'une certaine « philosophie du concept » héritée de Cavaillès[478]. C'est précisément sur cette question de la fiction et de la contingence que Foucault s'écarte le plus de la problématique des pratiques théoriques chère au « premier Althusser ». La position de Foucault, du reste, semble échapper à la ligne de démarcation qu'il

---

[476] Foucault thématise explicitement ce motif dans « La vérité et les formes juridiques », *Dits et écrits, t. I,* op. cit., p. 1412 : « L'historien ne doit pas craindre les mesquineries, car ce fut de mesquinerie en mesquinerie, de petite chose en petite chose que, finalement, les grandes choses se sont formées. À la solennité de l'origine, il faut opposer, en bonne méthode historique, la petitesse méticuleuse et inavouable de ces fabrications, de ces inventions ».

[477] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 187

[478] *Cf.* les célèbres dernières lignes de *Sur la logique et la théorie de la science* (Paris, Vrin, 1946, p. 90), de Jean Cavaillès, où figure la première occurrence de l'opposition entre « philosophie de la conscience » et « philosophie du concept » : « Il n'y a pas une conscience génératrice de ses produits, ou simplement immanentes à eux, mais *elle est chaque fois dans l'immédiat de l'idée, perdue en elle et se perdant avec elle* et ne se liant avec d'autres consciences (ce qu'on serait tenté d'appeler d'autres moments de la conscience) que par les liens internes des idées auxquelles celles-ci appartiennent. Le progrès est matériel ou entre essences singulières, son moteur l'exigence de dépassement de chacune d'elles. Ce n'est pas une philosophie de la conscience mais une philosophie du concept qui peut donner une théorie de la science » (Je souligne).

a lui-même corroborée entre philosophies de la conscience et philosophies du concept : sans donner aucun privilège à la conscience, il récuse toute spécificité du conceptuel et du théorique qui, du point de vue de son histoire des pratiques de vérité, ne sont que des modalités du fictif. Ce motif de la fiction est l'indication d'une irréductible modalité de contingence aux sources du savoir. La vérité n'est pas, pour Foucault, norme nécessaire d'elle-même d'abord, norme du faux ensuite ; elle est d'abord norme arbitraire d'un champ d'expérience qui lui est hétérogène – ou, si l'on veut, elle est *d'abord* norme du faux, c'est-à-dire exclusion ou dépréciation *en pratique* d'un ensemble de discours qu'elle tient pour faux, avant de se réfléchir et de s'autolégitimer *en théorie* comme norme d'elle-même. Loin de se précéder perpétuellement et *naturellement* elle-même dans la forme du savoir, cette autoréflexion sous la forme ou norme de l'idée vraie n'est qu'un effet arbitraire, forgé et inventé.

Il ne s'agit donc plus d'instituer un dispositif de réflexivité qui se déroulerait dans la forme du concept ou de l'idée vraie : ayant affaire à des inventions, à des fictions (y compris quand elle prend pour objet des pratiques de vérité), la généalogie se conçoit elle-même comme une fiction ou comme une expérience, selon une démarche qui, par le dispositif d'invention réflexive qu'elle met en œuvre à l'égard des archives, n'est pas sans rappeler celle de Lévi-Strauss à propos du mythe. On lit ainsi dans l'« Ouverture » du *Cru et le cuit :*

> Comme les mythes reposent eux-mêmes sur des codes de second ordre (les codes du premier ordre étant ceux en quoi consiste le langage), ce livre offrirait alors l'ébauche d'un code du troisième ordre, destiné à assurer la traductibilité réciproque de plusieurs mythes. C'est la raison pour laquelle on n'aura pas tort de le tenir pour un mythe : en quelque sorte, le mythe de la mythologie.[479]

De manière comparable, on peut envisager la généalogie comme une fiction de fictions, comme une fiction sur des fictions : ainsi que le précise Foucault dans l'entretien avec Trombadori, à propos de la manière dont il conçoit ses ouvrages :

> Une expérience est toujours une fiction ; c'est quelque chose qu'on se fabrique à soi-même, qui n'existe pas avant et qui se trouvera exister après. C'est cela le rapport difficile à la vérité, la façon dont cette dernière se trouve engagée dans une expérience qui n'est pas liée à elle et qui, jusqu'à un certain point, la détruit.[480]

[479] C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit,* op. cit., p. 20
[480] M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 864

On retrouve au plan réflexif le même critère que Foucault avait dégagé à propos de la production (dans la lecture qu'il proposait, lors du même entretien, de l'énoncé marxien « l'homme produit l'homme »). Produire signifie inventer, forger, altérer, et non pas transformer une matière première théorique selon « l'ordre dû » du concept, toujours déjà précédée par « de » l'idée vraie donnée. Le motif de la fiction qu'il faut comprendre au sens étymologique de « *fingere* » (forger, fabriquer) introduit donc un tout nouveau nouage entre théorie et pratique, ainsi qu'une toute autre approche du modèle de la production.

> Le livre fait usage de documents vrais, mais de telle façon qu'à travers eux il soit possible d'effectuer non seulement une constatation de vérité, mais aussi une expérience qui autorise une altération, une transformation du rapport que nous avons à nous-mêmes et au monde où, jusque-là, nous nous reconnaissions sans problème (en un mot, avec notre savoir)[481].

Le constat et la vérification n'ont pas de valeur intrinsèque : ils servent de point d'ancrage pour une expérience-fiction où le sujet théorique (entendons ici : Foucault, ainsi que ses lecteurs ou usagers) invente un nouveau rapport à lui-même et au monde. Il y a bien une « matière première théorique » constituée par un ensemble d'archives, de documents vrais et vérifiables ; mais loin d'appeler une élaboration nécessaire de concrets-de-pensée éclipsant le sujet dans l'ordre propre du théorique, cette matière première n'est posée que pour être altérée, voire même détruite dit Foucault, par la mise en fiction que lui fait subir la généalogie, afin de faire apparaître un mode de subjectivation inédit. À ce titre, il faut distinguer l'*effet-sujet* au sens où l'entend Althusser dans les « Trois notes sur la théorie des discours », de la *subjectivation* au sens de Foucault : la subjectivation implique l'instauration d'un rapport pratique à soi solidaire d'un ensemble de techniques de pensée et (nous aurons à y revenir) de techniques du corps : en l'occurrence, un socle pratique irréductible à un simple jeu d'éclipse ou de spécularité faisant du sujet un simple effet du discours. En outre, si la méthode généalogique peut être qualifiée de « pratique théorique »[482], c'est en un tout autre sens que chez Althusser : le rapport entre conditions (matière première théorique) et transformation n'est plus un rapport nécessaire d'engendrement des concepts, mais un rapport contingent, où la vérité historique spécifiée dans l'archive se voit instrumentalisée à des fins critiques, afin que le sujet théorique puisse s'inventer, se fabriquer ou, pour reprendre une métaphore lévi-

[481] M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 864-865

[482] Ainsi que le suggère Guillaume le Blanc dans *La pensée Foucault,* op. cit., chap. I.

straussienne, se « bricoler » un rapport à soi et au monde, non figurable en amont, sous quelque forme que ce soit.

Le jeu entre fiction (ou expérience) et vérité, entre fabrication et constatation, n'en reste pas moins très délicat, puisque l'invention d'un rapport à soi et au monde ne part pas de rien : elle fait fond sur un contenu historique spécifique et vérifiable, en l'absence duquel l'expérience de transformation demeurerait aveugle à elle-même. L'ontologie historique, le questionnement sur ce que nous sommes aujourd'hui, n'est possible qu'à partir d'un matériau historique dûment circonscrit. La fiction ne peut se passer d'un certain *ancrage de vérité* : celui que nous fournit l'archive, définissant au moyen de *vérités de fait* l'a priori historique de ce qu'il nous est permis de penser, de dire et de faire dans et sur une situation donnée. Touchant la question de la vérité, le fictionnalisme de Foucault s'accommode d'un transcendantalisme très paradoxal : la vérité n'est pas qu'une construction arbitraire, elle continue à normer (fut-ce à titre d'exigence ou d'idéal régulateur) l'horizon de la recherche, et la mise en fiction du matériau historique[483]. Ainsi, la généalogie participe à la fois d'une mise à jour théorique des conditions de possibilité historiques de nos pratiques et d'un appel pratique à les transformer, à les réinventer : rendre intelligible l'ancrage de nos pratiques c'est, dans un même mouvement, s'en déprendre.

On peut alors donner crédit à la lecture que Balibar propose de Foucault : il y a bien un télescopage entre les conditions et la transformation, entre l'ancrage – ce qui nous lie à notre passé et à notre modernité – et la déprise inventive à l'égard de cet ancrage – dont témoigne, entre autres pratiques de soi, l'instauration de l'attitude de modernité dont Foucault a proposé une célèbre analyse à travers la figure de Baudelaire. Foucault dit en ce sens que « l'expérience par laquelle nous arrivons à saisir de façon intelligible certains mécanismes […] et la manière dont nous parvenons à nous en détacher en les percevant autrement ne doivent faire qu'une seule et même chose »[484].

Il y a en outre dans le jeu de la vérité et de la fiction un *dispositif de réflexivité* qui définit la pratique de l'intellectuel, et plus précisément la politique de la vérité qu'il met en œuvre, pour lui-même et pour les autres. Foucault précise ainsi que cette expérience « doit pouvoir être liée jusqu'à un certain point à une pratique collective, à une façon de penser »[485]. Sans développer ce point pour l'instant, on notera pour l'heure que Foucault s'écarte

---

[483] *Cf.* sur ce point Jean-pierre Cléro, « Foucault et l'utilitarisme », Revue d'études benthamiennes [en ligne], 8/2011, mis en ligne le 01 mai 2011, http://etudes-benthamiennes.revues.org/242

[484] M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 865

[485] M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 865

résolument d'Althusser en pensant le schème de la réflexivité théorique sous l'orbe du discours de fiction plutôt que sous l'orbe du concept ou de l'idée vraie.

À la fin d'un entretien de 1977 donné à *La Quinzaine littéraire,* Foucault affirme – la formule a été souvent commentée – n'avoir « jamais rien écrit que des fictions », ajoutant aussitôt :

> Je ne veux pas dire pour autant que cela soit hors vérité. Il me semble qu'il y a possibilité de faire travailler la fiction dans la vérité, d'induire des effets de vérité avec un discours de fiction, et de faire en sorte que le discours de vérité suscite, fabrique quelque chose qui n'existe pas encore, donc « fictionne ». On « fictionne » de l'histoire à partir d'une réalité politique qui la rend vraie, on « fictionne » une politique qui n'existe pas encore à partir d'une vérité historique.[486]

Ce remarquable néologisme, « fictionner », appelle quelques remarques. On notera tout d'abord que la fiction n'est pas invoquée comme un but à atteindre. Foucault a une pensée de derrière à son égard : il ne s'agit pas de viser une irréalisation du discours, ni de donner congé à tout ancrage de vérité au profit de l'imaginaire. La fiction est un travail, une méthode, qui, loin de nous faire tourner le dos au réel, nous montre au contraire comment le réel se construit[487]. La fiction au sens où l'entend Foucault, c'est la mise en intelligibilité d'un « réel », d'un « régime de pratiques » se faisant. Elle est du même coup un outil généalogique particulièrement adéquat à l'analyse des pratiques, dont elle permet d'épouser la dimension prospective et constructive, renvoyant dos-à-dos une approche purement positiviste, qui ne verrait sous les pratiques que l'empirie des faits[488], et une approche « théoriciste » comme celle d'Althusser, qui refuserait toute compromission entre le « concret-réel » et le concept ou « concret-de-pensée ». Adopter la fiction comme instrument d'analyse, cela revient à instituer une posture théorique située à l'égard de la pratique. En revanche, épouser le point de vue de la fiction, de l'irréel, comme but ultime de la recherche, ce serait accréditer la possibilité d'une posture désituée vis-à-vis de la pratique. « Fictionner », c'est se donner une fiction circonscrite du réel, non pas à faire valoir en elle-même, mais au contraire à faire travailler dans l'élément de la vérité et du réel. Il s'agit donc, avec la fiction, de faire jouer le réel contre lui-même afin

---

[486] M. Foucault, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps » (entretien avec L. Finas, *La Quinzaine littéraire*, n° 247, janvier 1977), *Dits et écrits, t. I*, op. cit., n° 197, p. 236

[487] *Cf.* Luca Paltrinieri, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, op. cit., p. 208 : « En montrant comment le réel se construit en le "fictionnant", la fiction généalogique se révèle toujours elle-même comme fiction située, en tant que véhicule du "sens historique", entendu au sens nietzschéen comme caractère situé et perspectif de la connaissance ».

[488] Voir sur ce point, à propos de *Surveiller et punir*, la réponse de Foucault à l'historien Jacques Léonard, « La poussière et le nuage ».

de le rendre intelligible. Cette opération est à double sens : d'une part, on fictionne dans un sens régressif, en se tournant vers le passé depuis un problème politique qui nous interpelle au présent ; d'autre part, on fictionne dans un sens prospectif, en partant d'une vérité historique pour se tourner vers « une politique qui n'existe pas encore ».

La promotion de la fiction comme méthode d'analyse du réel implique une « pratique historico-philosophique » :

> Ce n'est pas l'expérience intérieure, ce ne sont pas les structures fondamentales de la connaissance scientifique, mais ce n'est pas non plus un ensemble de contenus historiques élaborés ailleurs, préparés par les historiens et accueillis tout faits comme des faits. Il s'agit, en fait, dans cette pratique historico-philosophique *de se faire sa propre histoire*, de fabriquer comme par fiction l'histoire qui serait traversée par la question des rapports entre les structures de rationalité qui articulent le discours vrai et les mécanismes d'assujettissement qui y sont liés, question dont on voit bien qu'elle déplace les objets historiques habituels et familiers aux historiens vers le problème du sujet et de la vérité dont les historiens ne parlent pas.[489]

La définition de la philosophie comme « pratique historico-philosophique » atteste de son appartenance incontournable à l'expérience historique. Nous avons affaire à une nouvelle « révolution copernicienne », où s'opère un basculement des notions d'objet et de vérité (acceptées comme telles par les historiens que Foucault critique) vers le sujet qui se bricole sa propre histoire. Ceci risque, Foucault en est bien conscient, de décevoir les savants et les historiens, qui n'y verront qu'un brouillage méthodologique, prenant des libertés outrancières avec l'objectivité, ainsi que les philosophes, qui auront l'impression d'un « effet de chute, dû à ce retour à une empiricité qui n'a même pas pour elle d'être garantie par une expérience intérieure »[490].

Foucault précise que ces livres sont « des fragments philosophiques dans des chantiers historiques »[491]. La synthèse délicate entre philosophie et histoire qu'il tente d'opérer ne se fait pas au profit de l'une ou de l'autre, dans le sens d'une théorie englobante, mais dans la dimension revendiquée d'un « fragment » de théorie, qui se met lui-même à l'école de l'histoire comme « chantier », par définition inachevé. C'est cette posture historico-

[489] M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung », in *Bulletin de la Société française de philosophie*, n° 2, avril-juin 1990, p. 45

[490] M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », *op. cit.,* p. 46

[491] M. Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., n° 278, p. 840. Sur l'exigence chez Foucault de « fragmenter la philosophie en brisant l'identité des concepts que celle-ci se donne », *cf.* M. Potte-Bonneville, *Foucault,* Paris, Ellipses, 2010, p. 15-21.

philosophique où le généalogiste se bricole sa propre histoire qui permet de se situer à juste hauteur d'intelligibilité des pratiques et de leurs modalités d'inscription dans le réel : nommément, les motifs nietzschéens de l'émergence et de l'invention, que Foucault mobilise comme opérateurs d'explicitation des pratiques, et comme machine de guerre dirigée non seulement contre la pensée de l'origine[492], mais aussi contre le virus du découvreur, dont nous avons fait cas à propos d'Althusser. À la figure sublimée du découvreur de continents théoriques, Foucault oppose la figure du philosophe-historien, du bricoleur de fictions comme méthode d'analyse du réel et comme pratique intellectuelle de soi.

En s'efforçant de définir une méthode historico-philosophique qui prenne bien soin de ne privilégier ni la philosophie, ni l'histoire, Foucault se place aux antipodes de la pensée althussérienne et de son mépris pour l'histoire des historiens, non sans se rapprocher de la « théorie des ensembles pratiques » initiée par Sartre dans la *Critique*, que l'on a trop vite fait de ramener – Foucault le premier – à une version de l'histoire pour philosophes, voire à une « philosophie de l'histoire » de plus. Avant d'examiner les enjeux d'un tel rapprochement – qui fera l'objet des chapitres suivants – il nous faut dire quelques mots sur les rapports d'Althusser à l'histoire et aux historiens, qui nous permettront de contextualiser notre problème à venir, et de conclure ce chapitre sur la critique du « théoricisme » althussérien.

3.5. L'enjeu de l'historicisme

Le privilège accordé par Althusser à la pratique théorique (qui désigne, on l'a vu, les opérations de la science et de la philosophie) est lourd d'implications. Au-delà du rôle qu'elle a joué dans la querelle de l'humanisme, cette position implique une répudiation de ce qu'Althusser appelle « l'historicisme contemporain » : « théoriquement parlant, le marxisme est, d'un même mouvement et en vertu de l'unique rupture épistémologique qui le fonde, un antihumanisme et un antihistoricisme »[493]. Par historicisme, Althusser vise une certaine philosophie spontanée de l'histoire concernant à la fois les historiens et les philosophes, dès lors qu'ils commettent la même erreur « idéaliste » qui consiste à confondre le concret-réel et l'objet de pensée, oubliant que « la connaissance de l'histoire n'est pas plus historique que n'est

[492] M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *Dits et écrits, t. I,* op. cit., n° 139, p. 1412 : « L'historien ne doit pas craindre les mesquineries, car ce fut de mesquinerie en mesquinerie, de petite chose en petite chose que, finalement, les grandes choses se sont formées. À la solennité de l'origine il faut opposer, en bonne méthode historique, la petitesse méticuleuse et inavouable de ces fabrications, de ces inventions ».

[493] L. Althusser, *Lire Le Capital,* op. cit., p. 310

sucrée la connaissance du sucre »[494]. D'une part, Althusser déplore l'absence d'une véritable *théorie* de l'histoire chez la plupart des historiens de son temps, qui se contentent de faire valoir le concret et l'empirie des faits comme ultime critère d'intelligibilité de leur objet[495]. D'autre part, il entreprend une critique des formes contemporaines de l'historicisme dans la philosophie marxiste, particulièrement en Italie (avec Gramsci et Colletti) et en France, avec Sartre. L'historicisme des philosophes consiste à réduire la complexité du « tout complexe structuré à dominante » à la simplicité d'une pratique-mère, érigée en modèle d'intelligibilité : ainsi l'idée de praxis chez Sartre, chargée d'unifier toute l'hétérogénéité du « spécifique » au prix de nombreuses « médiations » ayant pour fonction « d'assurer l'unité dans la négation des différences »[496]. Qu'il soit historien ou philosophe, l'historicisme se rend coupable d'un « goût » pour le concret (ce qui explique l'analogie, étrange à première vue, entre connaissance de l'histoire et connaissance du sucre). Ce goût du concret empêche l'historien ou le philosophe de l'histoire d'accéder à une construction théorique de son objet, puisque cela impliquerait précisément de rompre avec le concret. En outre, prise dans l'empirisme de son objet dont elle ne cherche aucunement à se déprendre, la philosophie spontanée de l'histoire cède au paralogisme du « rôle de l'individu dans l'histoire » : faux problème qui pense pouvoir rendre intelligible un objet théorique construit en le confrontant à la réalité empirique (et, du coup, non théorique) : celle de l'action historique. Or ce faux problème (ou comme le dit Althusser, ce problème « théoriquement adultérin » du fait qu'il accouple deux plans hétérogènes, l'objet réel et l'objet théorique) en cache un vrai, passible cette fois d'une *théorie de l'histoire* (et non plus d'une *philosophie* de l'histoire) : le problème du « concept des formes d'existence historiques de l'individualité »[497], dont l'analyse de l'opération idéologique (l'interpellation des individus en sujets) nous a déjà donné un aperçu. Ce n'est qu'une fois qu'on aura construit et produit ce concept de « formes d'existence historiques de l'individualité », contre les prénotions du sens commun, que l'on sera à même de poser le problème (ou ce qu'il en reste) du rôle de l'individu dans l'histoire.

On l'a vu précédemment avec la *Réponse à John Lewis* : la théorie de l'histoire à laquelle en appelle Althusser frappe d'inconsistance toute l'ambition sartrienne visant à dégager l'intelligibilité d'*une* histoire, à travers la praxis singulière de tel individu ou de tel groupe qui « fait l'histoire ». Sartre a répondu à cette accusation d'historicisme dans l'entretien avec Bernard Pingaud donné à *L'Arc* en 1966, en se défendant de plonger l'homme « sans

[494] L. Althusser, *Lire Le Capital,* op. cit., p. 292
[495] L. Althusser, *Lire Le Capital,* op. cit., p. 298.
[496] L. Althusser, *Lire Le Capital,* op. cit., p. 333-334
[497] L. Althusser, *Lire Le Capital,* op. cit., p. 300

intermédiaire, dans le vaste mouvement indistinct de l'histoire », car pour lui, l'homme est « le produit de la structure, mais pour autant qu'il la dépasse »[498]. Il s'agit, on le voit, d'une adresse au structuralisme en général, avec tout le flou que ce terme comporte. Plutôt que de réinscrire cette réponse de Sartre dans la querelle de l'humanisme avec son cortège de formules ressassées *ad nauseam*, et avant de l'examiner pour elle-même, on l'envisagera d'abord de manière indirecte, en montrant comment elle a été reçue dans le cadre d'une autre querelle, tout aussi intéressante que la première pour la question de l'intelligibilité de la pratique : la *querelle de l'historicisme.*

Le marxisme est au cœur de cette querelle : on se souvient du procès en « misère de l'historicisme » fait par Popper, et précisément de la critique qu'il a menée, au nom de la « société ouverte », contre le marxisme pour sa propension à attribuer à l'histoire des lois prédictives infalsifiables parce qu'invérifiables empiriquement. Or la querelle s'est jouée aussi à l'intérieur du marxisme, comme on peut le voir dans la réponse que l'historien marxiste Edward P. Thompson adresse à Althusser dans un ouvrage cinglant, *The Poverty of Theory* (1978)[499]. Thompson part du reproche qu'Althusser fait aux historiens : faute de produire une théorie de leur objet (des pratiques concrètes), ils se condamnent à l'empirisme. Thompson reproche à Althusser de se prévaloir d'une position régalienne qui lui permet de s'arroger le monopole de la « Théorie », tout en méconnaissant la spécificité du métier d'historien, comme si le philosophe savait par avance, bien mieux que l'historien, que la « Théorie » est la plus à même d'écrire l'histoire. En effet, dès 1955, dans une lettre à Ricœur intitulée « Sur l'objectivité de l'histoire », Althusser critique l'invocation chère à Marc Bloch, du « métier d'historien » comme critère adéquat pour donner à l'histoire son statut théorique effectif : « ce n'est pas dans le simple cercle de son "métier" que l'historien peut trouver ce critère »[500].

Or il se trouve que l'historien de « métier » ne peut faire l'économie de la catégorie d'expérience, qui renvoie à la fois aux pratiques des individus et à la manière dont ils pensent

---

[498] J.-P. Sartre, « Jean-Paul Sartre répond », *L'Arc,* n° 30, 1966, p. 90

[499] Co-fondateur du mouvement politique et intellectuel anglais de la New Left (et de sa revue, la *New Left Review*), formé au départ dans le but de revivifier le marxisme contre sa sclérose stalinienne, Thompson s'est trouvé en porte-à-faux avec les inflexions gramsciennes et althussériennes qu'a pris le mouvement (notamment, en ce qui concerne Gramsci, sous l'impulsion de Perry Anderson). L'ouvrage sur lequel je vais m'appuyer, *The Poverty of Theory & Other Essays,* London, Merlin Press, 1978*,* en est l'écho.

[500] L. Althusser, « Sur l'objectivité de l'histoire. Lettre à Paul Ricœur », *Solitude de Machiavel*, op. cit., p. 24. Il s'agit d'une réponse à un article de Ricœur intitulé « Objectivité et subjectivité en histoire » (1953), repris dans *Histoire et vérité*. Dans le chapitre 3 de son livre *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2005 (1ère éd. 1996), Gérard Noiriel montre (p. 134-137) comment Thompson revalorise la réflexion initiée par Bloch sur le métier d'historien, tout en l'infléchissant du côté d'une sociologie du monde intellectuel, et au premier chef, des intellectuels de sa propre discipline, les historiens, qui cèdent à la rhétorique althussérienne et à l'aura d'avant-garde théorique dont elle bénéficie.

leurs propres pratiques[501]. Le procès de production théorique althussérien ne permet pas de rendre justice à cette strate expérientielle du savoir, à cette logique propre aux pratiques, puisque ce qui tient lieu de matière première théorique dans ce procès ne fait sens que dans la perspective de sa transformation en objet théorique. Pour Althusser, les pratiques ne sont jamais la source de leur propre intelligibilité : elles ne deviennent intelligibles que moyennant la construction théorique de leur concept. Du coup, ce qui est manqué dans cette approche théoriciste, c'est la véritable « matière première théorique » de l'historien – les sources, *l'archive des pratiques* avec laquelle il noue un « dialogue empirique » – qui n'ont que peu à voir avec les concepts mal dégrossis, en attente de désidéologisation, dont parle Althusser.

C'est ce « dialogue empirique » de l'historien avec son objet, moment méthodologiquement nécessaire dans son abord des pratiques, qu'Althusser tient pour de l'empirisme en mal de théorie. Qui plus est pour de l'empirisme pris en flagrant délit d'idéalisme : une sorte d'idéalisme sensualiste, qui consiste à croire que la connaissance a le même « goût » que son objet, qu'elle est de même farine que son objet, et que cette propriété commune suffit comme critère du connaître. Thompson dénonce un truisme sous ce discours d'importance qui affirme que « la connaissance de l'histoire n'est pas plus historique que n'est sucrée la connaissance du sucre » : c'est évident pour l'historien tout autant que pour le philosophe, mais le dire de la sorte permet d'entériner encore davantage l'autonomie de la pratique théorique par rapport au concret historique. Or, à force d'affirmer que le réel ne se confond absolument pas avec la pensée, Althusser finit par enclore la pratique théorique dans son propre monologue, qu'elle se tient sur elle-même, court-circuitant les « deux dialogues » dont procède le savoir de l'historien : d'une part, le dialogue que la conscience sociale noue dans la pratique avec l'être social, qui donne lieu à ce que Thompson appelle « l'expérience » ; et, d'autre part, le « dialogue empirique » (qu'on vient d'évoquer) que le savant noue avec ce premier dialogue, avec cette expérience pratique qu'il interroge dans l'archive[502]. Cette idée de dialogue entre être social et conscience sociale relève de la dimension de la formation, du « making of » de la conscience sociale, qui est au cœur des enquêtes historiques de Thompson, comme il le souligne dans la préface de son maître-livre, *La formation de la classe ouvrière anglaise* (1963), où il définit la notion de classe comme un « processus actif, mis en œuvre par des agents tout autant que par des conditions »[503]. On notera la proximité de

[501] E. P. Thompson, *The Poverty of Theory,* op. cit., p. 199 : « Experience is valid and effective, but within determined limits : the farmer "knows" his seasons, the sailor "knows" his seas, but both may remain mystified about kingship and cosmology ».

[502] E. P. Thompson, *The Poverty of Theory,* op. cit., p. 224-225.

[503] E. P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Seuil, 1988 (pour la traduction française), rééd. 2012, p. 15

cette formule avec celle de Sartre sur l'homme comme « produit de la structure, mais pour autant qu'il la dépasse ».

Contre le reproche qu'Althusser fait aux historiens de ne pas disposer d'une théorie de leur objet, Thompson en appelle précisément à la définition que Sartre donne de l'histoire dans l'entretien avec Pinguaud, dont il mentionne l'extrait suivant :

> Vous vous rappelez le mot d'Auguste Comte : « Le progrès, c'est le développement de l'ordre ». Il s'applique parfaitement à l'idée que les structuralistes se font de la diachronie : l'homme est en quelque sorte développé par le développement même de la structure. Moi je ne crois pas que l'histoire puisse se réduire à ce processus interne. L'histoire ce n'est pas l'ordre. C'est le désordre. Disons : un désordre rationnel. Au moment même où elle maintient l'ordre, c'est-à-dire la structure, l'histoire est déjà en train de la défaire.[504]

D'une certaine manière, le propos de Sartre est ici caricatural : tous les auteurs groupés sous l'étiquette « structuralistes » s'accorderaient à dire que, loin d'être réductible à une conception statique ou téléologique de l'ordre, la structure n'est intelligible que dans son perpétuel procès de transformation, non assimilable à la linéarité simple d'un « développement »[505]. Althusser le premier parmi les auteurs visés par Sartre a proposé de lire chez Marx l'esquisse d'un véritable « concept de temps historique », intelligible moyennant le schème du « tout structuré complexe », où chaque instance de la pratique sociale (économique, idéologique, politique, etc.) est passible d'une temporalité spécifique, non réductible à une durée homogène. Quand bien même il y a toujours, dans une conjoncture historique donnée, une instance qui exerce une fonction « dominante » par rapport aux autres, il n'est pas possible d'ériger cette instance en principe d'ordre enveloppant toutes les autres, qui n'en seraient que le « développement » : ce serait céder à la philosophie spontanée de l'histoire, qui fait du temps diachronique une succession continue d'événements, et qui confond la synchronie avec la contemporanéité à soi des multiples déterminations du concret,

---

[504] J.-P. Sartre, « Jean-Paul Sartre répond », *L'Arc,* n° 30, p. 90.

[505] Bien qu'il simplifie la formule de Comte à des fins polémiques, Sartre n'en met pas moins l'accent sur un problème essentiel : la manière dont le structuralisme a hérité et infléchi, dans sa manière de penser l'histoire, de la « méthode historique » promue par Comte dans la 48ème Leçon du *Cours de philosophie positive* en modèle épistémologique pour l'abord positif de l'homme. Seule la « conception générale et simultanée de l'évolution humaine » (A. Comte, 48è Leçon, in *Leçons de sociologie,* Paris, GF, 1995, p. 180), c'est-à-dire la vision d'ensemble d'une humanité (ou « Grand Être ») en mouvement, permet une connaissance positive et *comparative,* en synchronie, des diverses pratiques humaines, qui forment un ordre rationnel. Dans le chapitre VIII de *La pensée sauvage*, Lévi-Strauss critique cette conception de l'histoire entée sur l'idée de progrès, en la ramenant à une construction subjectiviste (voir p. 264), qu'il impute également à Sartre, dessinant ainsi une ligne de continuité tout à fait singulière entre Comte et Sartre, dont on trouvera également des échos, j'y reviendrai dans le chapitre suivant, dans *Les mots et les choses* de Foucault.

accessible à la conscience à la faveur d'une « coupe d'essence »[506]. De ce point de vue, la « théorie de l'histoire » au sens où l'entend Althusser n'est certainement pas une théorie du développement de l'ordre, pas plus qu'il n'y a de sujet simplement « développé par le développement » du procès historique. Les « formes d'existence historiques de l'individualité » dont Althusser entend fournir le concept ne découlent pas d'une structure sociale homogène ; elles résultent toujours d'un jeu décentré de surdétermination entre de multiples instances de la pratique sociale, prises dans des rapports enchevêtrés. Un jeu qui, en tout cas, risque de *faire désordre* par rapport à une philosophie spontanée de l'ordre.

Pourquoi alors Thompson fait-il sienne cette formule de Sartre ? Précisément pour souligner qu'Althusser échoue, malgré (ou en dépit de) sa sophistication théorique, à dégager la rationalité de ce « désordre rationnel » qu'est l'histoire, puisqu'il décide par avance que l'histoire ne sera intelligible que moyennant la normativité intrinsèque de la théorie. Loin d'être intelligible comme développement diachronique d'un ordre synchronique, d'une totalité fétichisée (ou d'une histoire déjà faite), l'histoire est crise, désordre – c'est-à-dire mise en crise d'un ordre qu'elle a peine fait qu'elle commence déjà à le défaire[507].

Thompson plaide pour une « logique historique », spécifiquement appropriée au désordre historique lui-même : en l'occurrence des phénomènes en mouvement, ou des « expériences », au sens défini ci-dessus. D'une manière qui fait singulièrement écho à la distinction phare de l'épistémologie sartrienne entre raison dialectique et raison analytique, Thompson distingue cette logique historique de la logique analytique qui, chez Althusser, procède par concepts purement théoriques, obtenus au prix d'une coupure épistémologique avec les faits empiriques. Thompson précise que l'historien élabore des concepts ou des « notions » qui n'appartiennent pas qu'à l'instance de la théorie, puisqu'elles émergent aussi du « dialogue » qu'il noue avec les pratiques ordinaires[508]. Et pour cause : les notions sont homogènes à l'expérience historique. Il se réfère à un passage capital de l'entretien de Sartre :

> Le *concept* est a-temporel. On peut étudier comment les concepts s'engendrent les uns les autres à l'intérieur de catégories déterminées. Mais le temps lui-même, ni par conséquent l'histoire, ne peuvent faire l'objet d'un concept. Il y a là une contradiction dans les termes. Dès que vous introduisez la temporalité, vous devez considérer qu'à

[506] *Cf.* L. Althusser, *Lire Le Capital,* op. cit., p. 294-295

[507] Sur cette définition de l'histoire comme « désordre rationnel » , *cf*. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 285 : « L'intelligibilité dialectique n'a rien de commun avec la contemplation d'un *ordre* ou, si l'on préfère, l'ordre positiviste est un squelette extérieur qui soutient la Raison analytique, l'ordre dialectique n'est rien que l'intelligibilité elle-même (c'est-à-dire la synthèse circulaire du désordre de l'ordre et de l'ordre du désordre dans la temporalisation d'enveloppement. De fait, le désordre est un autre ordre ; ici, au cœur de la praxis, c'est l'ordre pratique *comme autre*) ».

[508] E. P. Thompson, *The Poverty of Theory,* op. cit., p. 235

> l'intérieur du développement temporel, le concept se modifie. La *notion* au contraire peut se définir comme l'effort synthétique pour produire une idée qui se développe elle-même, par contradictions et dépassements successifs, et qui est donc homogène au développement des choses.[509]

Sartre se fait ici une idée kantienne du concept (qu'il rapproche d'ailleurs de la « catégorie ») ; il reprend même la thèse de Kant sur l'irréductibilité du temps à l'ordre du concept. La définition qu'il donne de la notion, en revanche, est proche de ce que Hegel entend par concept, puisqu'on on y retrouve le mouvement dialectique. On notera par ailleurs qu'en prenant parti pour la notion contre le concept, Sartre n'entend pas seulement s'opposer à Althusser, mais aussi à Foucault, suspectant ce dernier de ne voir, derrière ce parti-pris de la notion, de l'idée « homogène au développement des choses », qu'une forme de « doxologie », à quoi il opposerait l'archéologie des systèmes de pensée. Mais, nous allons voir que loin d'opposer Sartre et Foucault, ce parti-pris pour la notion historique tend au contraire à les rapprocher, tout en les éloignant en revanche d'Althusser, non sans jeter le trouble dans la distinction fameuse corroborée par Foucault dans « La vie : l'expérience, la science » entre philosophie de la conscience et philosophie du concept.

***

Ce bref aperçu que nous avons donné de la querelle de l'historicisme entre Thompson et Althusser avait précisément pour but d'ouvrir l'espace de cette rencontre entre Foucault et Sartre, en sortant du cadre « franco-français » de la querelle de l'humanisme dans lequel on les oppose habituellement. De la critique de Thompson, nous retiendrons un axe de problématisation : la revalorisation de la notion d'expérience au sens large, contre le privilège alloué par Althusser à la coupure théorique. Il s'agit non seulement de concevoir les pratiques comme des expériences *dont les structures ne sont que des moments* ; mais également, d'envisager le geste théorique lui-même comme un type d'*expérience spécifique*, en lien avec les expériences historiques qu'il vise à éclairer. Cette notion d'expérience est bien un enjeu commun à Foucault et à Sartre[510]. Foucault dit ainsi s'intéresser à des « foyers

[509] J.-P. Sartre, « Jean-Paul Sartre répond », *L'Arc*, n° 30, 1966, p. 94.

[510] Sur ce point, *cf.* Thomas R. Flynn, *Sartre, Foucault and Historical Reason, Volume Two. A poststructuralist Mapping of History*, The University of Chicago Press, 2005, chap. 9, p. 208-229

d'expérience »[511], tout en précisant à propos de son propre travail que « la peine et le plaisir d'un livre est d'être une expérience »[512]. Quant à Sartre, nous le verrons, il invoque ce qu'il appelle « l'expérience critique » comme critère d'une mise en intelligibilité située des ensembles pratiques et de l'histoire. À travers cette importance accordée par les deux auteurs à l'expérience – qui ne recoupe pas pour autant l'empirisme au sens où l'entend Althusser – on retrouvera le problème soulevé par Foucault à travers la scène primitive platonicienne : celui de la rencontre de la philosophie avec son réel.

Althusser n'a fait que parier sur cette rencontre : sa critique de l'historicisme et des philosophies de la praxis s'oppose précisément à l'idée d'une continuité entre la pratique et la théorie. La théorie reste irrémissiblement coupée de la pratique, ce qui fait que son devenir pratique n'est jamais garanti. Il y a peut-être là, comme le suggère Pierre Macherey, certains échos de la théologie négative :

> Althusser ne croyait pas à la Providence : il "croyait" aux rapports de production, et à leur lent et difficile travail qui s'effectue dans l'ombre où se trament de souterraines intrigues de l'inconscient et de la lutte des classes. Son "Dieu" n'était pas dieu de lumière, porteur de garanties et de promesses, mais dieu noir de la mélancolie, de la scission et de la nuit, cet "antidieu", peut-être *Deus sive natura*, dont il a fait le principe de base de la métaphysique, cette métaphysique négative qu'il a voulu donner au marxisme.[513]

Cette métaphysique négative dont Althusser a voulu créditer le marxisme – pensons aux thèmes de la cause absente et du procès sans sujet – est un enjeu commun à l'anti-humanisme des années 1960, opposant à l'humanisme du projet l'idée d'un sujet perpétuellement décentré. On pourrait assurément en trouver des échos chez Foucault lui-même, notamment à travers la thématique de la désubjectivation dans l'expérience littéraire[514]. Mais s'il y a quelque chose comme un reste de métaphysique négative chez Foucault, cela n'a pas du tout les mêmes implications que chez Althusser. Une remarque incidente de la leçon du 30 janvier 1980 nous permettra de préciser cet écart entre les deux auteurs : « Après tout, il y a bien des théologies

---

[511] *Cf.* M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autre*s, op. cit., p. 4-5. Voir aussi « Le retour à la morale », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., n° 354, p. 1516 : « J'ai essayé de repérer trois grands types de problèmes : celui de la vérité, celui du pouvoir et celui de la conduite individuelle. Ces trois domaines de l'expérience ne peuvent se comprendre que les uns par rapport aux autres et ne peuvent se comprendre les uns sans les autres. »

[512] M. Foucault, « Préface à l'« Histoire de la sexualité », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., n° 340, p. 1403

[513] P. Macherey, « *Verum est factum* : les enjeux d'une philosophie de la praxis et le débat Althusser-Gramsci », *Sartre, Lukàcs, Althusser. Des marxistes en philosophie,* op. cit., p. 155

[514] Comme le souligne P. Macherey, et à sa suite, J. Terrel dans *Politiques de Foucault,* op. cit., p. 166-167

négatives. Disons que je suis un théoricien négatif »[515]. Une théorie négative, c'est une théorie qui s'assume comme « attitude théorico-pratique » ou comme « pratique historico-philosophique » : qui assume, donc sa continuité avec la pratique et avec l'histoire. Certes, ce n'est pas de la praxis que Foucault attend cette continuité entre la théorie et pratique : il suspecte les philosophies de la praxis de s'appuyer sur une histoire pour philosophes. Mais la critique de l'histoire pour philosophes n'implique pas une répudiation de « l'historicisme », c'est-à-dire une coupure de la théorie avec l'histoire. Chez Foucault comme chez Sartre, nous le verrons, l'historicisme demeure un enjeu central pour l'articulation des rapports théorie/pratique.

Nous nous proposons, dans les chapitres qui vont suivre, de faire dialoguer les démarches de Sartre et de Foucault comme deux « pratiques historico-philosophiques », comme *deux discours sur la pratique dans l'histoire*, qui s'efforcent chacun de développer une connaissance située du « désordre » historique à l'aide d'outils appropriés : la fiction généalogique comme méthode d'analyse de la pratique pour l'un, la notion dialectique comme logique vivante de la pratique pour l'autre.

[515] M. Foucault, *Du gouvernement des vivants,* op. cit., p. 75

CHAPITRE IV. L'HOMME DE LA PRAXIS

1. Éléments de contextualisation

Parmi les divers entretiens avec Foucault qui ont suivi la parution des *Mots et les choses*, celui de 1966 avec Claude Bonnefoy, publié sous le titre « L'homme est-il mort ? », est sans doute le plus significatif de son rapport à Sartre à cette époque. Interrogé sur la signification de l'humanisme aujourd'hui, Foucault sauve Sartre des « humanismes mous » (nommément, Saint-Exupéry et Teilhard de Chardin). Nulle compromission de sa part à l'égard de Sartre, cependant : à l'inverse de ces humanismes faciles, « figures pâles de notre culture »[516] dont la prolifération répond à une demande morale spontanée, en réaction à la démultiplication des savoirs objectivants sur l'homme, l'humanisme dialectique et intransigeant de Sartre est grevé d'une difficulté, d'une contradiction indéfectible qui le rend pour Foucault *archéologiquement impossible* aujourd'hui. Le motif de la dialectique dont Sartre hérite de Hegel et de Marx[517] implique une *philosophie de la faisabilité de l'histoire* : autrement dit, une « philosophie de la pratique humaine », qui n'est pour Foucault qu'une « philosophie du retour à soi-même », c'est-à-dire la promesse faite à l'homme « qu'il

[516] M. Foucault, « L'homme est-il mort ? » (*Arts et Loisirs,* n° 38, 1966), *Dits et écrits t. I,* op. cit., n° 39, p. 569

[517] En ce qui concerne la filiation Sartre-Hegel, Foucault, sous l'influence de la lecture non anthropologique de Jean Hyppolite (*cf. Logique et existence,* PUF, 1952) , pense sans doute ici au Hegel de l'anthropogénèse reconstruit par Kojève dans son *Introduction à la lecture de Hegel.* Concernant ensuite la filiation Sartre-Marx, c'est certainement au « jeune Marx » des *Manuscrits de 1844* encore pétri de hégélianisme, au Marx d'avant la « coupure » et la découverte du « continent histoire », que Foucault se réfère en se plaçant dans le camp « anti-humaniste » d'Althusser, nonobstant, comme on l'a vu, tout ce qui l'oppose par ailleurs à Althusser – e*t ce d'abord sur cette question de la coupure épistémologique.*

deviendra un être authentique et vrai »[518]. Sur cette question de l'authenticité imputée à Sartre, Foucault ne transigera jamais – pas plus, on le verra, dans les années 1980 qu'à l'époque des *Mots et les choses* : la dialectique sartrienne de la praxis reste marquée à ses yeux par une sorte de péché originel du retour téléologique du même. À ce titre, la *Critique de la raison dialectique* est pour Foucault un roman philosophique désespéré, une sorte de *Phénoménologie de l'esprit* anachronique qui retrace le parcours d'une conscience ou praxis visant à s'éprouver et à se retrouver dans toutes les productions de la culture contemporaine, et a fortiori *dans les sciences humaines*, en privilégiant parmi ces sciences l'histoire, la mieux à même de répondre à l'exigence dialectique de mise en intelligibilité de la pratique.

Un roman philosophique anachronique donc, mais qui ne se fait pas moins l'écho d'une tendance qui a été effective dans l'épistémè moderne, post-kantienne : celle d'une *demande dialectique,* dont il convient de faire l'archéologie. Cette demande dialectique semble avoir accompagné en creux l'émergence des sciences humaines que Foucault analyse dans la deuxième partie des *Mots et les choses,* depuis les savoirs sur la vie (biologie), le travail (économie politique) et le langage (philologie) au XIXè siècle, jusqu'aux sciences humaines proprement dites, subdivisées en « régions » (psychologie, sociologie, analyse des mythes)[519]. Par rapport aux proto-sciences humaines et aux sciences humaines constituées, le discours dialectique tient un rôle équivoque. D'une part, il semble baigner parmi ces savoirs comme un poisson dans l'eau, comme s'il constituait leur philosophie spontanée, s'éprouvant dans leur contenu, se retrouvant dans leur forme, partageant avec eux l'évidence anthropologique de l'homme-faisant-l'histoire dans des conditions qu'il n'a pas choisies. D'autre part, ce discours dialectique né en même temps que l'épistémè moderne prétend exercer une fonction critique de déprise, de fondation, ou de recollection totalisante à l'égard des savoirs empiriques divers qui jalonnent cette épistémè. Et ce depuis Hegel, critiquant, par exemple, la phrénologie de Gall dans de célèbres pages de la *Phénoménologie de l'Esprit,* jusqu'aux multiples discours marxistes du XXème siècle qui, de Lukacs à Goldmann, de Sartre à Marcuse, à Lefebvre, se prévalent de la rationalité dialectique comme opérateur critique privilégié à l'égard des savoirs positifs sur l'homme – y compris et surtout lorsque ces savoirs sclérosent la pensée de Marx alors même qu'ils prétendent s'en réclamer.

Il est certain que pour Foucault, cette prétention critique du discours dialectique est illusoire, car à un moment d'*actualité dans l'épistémè*, la raison dialectique rencontre un point de butée, un point de rebroussement au sein des sciences humaines alors constituées, dès lors

[518] M. Foucault, « L'homme est-il mort ? », *Dits et écrits t. I,* op. cit., p. 569
[519] M. Foucault, *Les mots et les choses,* op. cit., p. 376

que certaines d'entre elles – la psychanalyse lacanienne, l'anthropologie structurale lévi-straussienne et, dans une certaine mesure comme on l'a vu, l'analytique althussérienne des pratiques – ont acquis le statut de « contre-sciences », qui « ne cessent de "défaire" cet homme qui dans les sciences humaines fait et refait sa positivité »[520]. Ces contre-sciences, la raison dialectique, qui marchait jusqu'alors à l'unisson des sciences humaines, ne pourra plus les assimiler autrement qu'en les rejetant en bloc comme son autre, sous le chef d'une « raison analytique ».

Hormis l'entretien « L'homme est-il mort ? », Foucault ne discute guère ni ne reprend pour son propre compte cette opposition entre raison analytique et raison dialectique (qui est par contre au cœur, on le sait, de la polémique Sartre/Lévi-Strauss). Mais elle n'en permet pas moins d'éclairer la portée critique de l'archéologie dans les *Mots et les choses*. Des trois domaines de savoir analysés dans l'ouvrage (vie, travail, langage), on a souvent, et à juste titre, donné au langage une place à part. D'abord parce que c'est le langage qui permet à l'épistémè classique analysée dans la première partie de s'accomplir, en se réfléchissant sous la forme générale de la représentation et du tableau ; et en faisant entrer dans l'espace de la représentation des existants extra-langagiers tels que les êtres naturels ou les richesses échangeables. Une place à part que l'on retrouve ensuite à l'âge moderne, où le langage, dès lors qu'on le questionne dans son être propre, est ce qui permet non plus d'accomplir l'épistémè, mais au contraire de l'ouvrir sur un dehors de la pensée – sur la dimension d'un *impensable* (et non plus d'un impensé) comme nouvelle exigence qui échoit à la pensée. Avec ces deux modes d'expérience de l'être du langage, le mode architectonique classique et le mode oppositionnel (post-)moderne, on a affaire aux deux versions de la raison analytique selon Foucault, comprises comme *deux expériences de la pensée sans l'homme.* (i) Soit, comme dans la raison analytique classique qui privilégie la mise en ordre des représentations, l'homme n'existe pas encore en tant qu'objet et sujet de savoir (sauf à vouloir céder au « virus du précurseur »), du fait qu'il ne fait pas partie « des domaines qui s'offrent spontanément et passivement à la curiosité du savoir »[521]. (ii) Soit, comme dans la nouvelle raison analytique moderne, l'homme est promis *à de multiples dissolutions,* qui du fait de leur diversité et de leur éclectisme, viennent compliquer le schème faussement eschatologique et homogénéisant de la trop fameuse « disparition », annoncée à la fin des *Mots et les chose*s : on assiste ainsi à des dissolutions littéraires, philosophiques (dans le droit fil de Nietzsche[522]),

[520] M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 391

[521] M. Foucault, *Les mots et les choses,* op. cit., p. 86

[522] M. Foucault, « Introduction », in E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique,* Paris, Vrin, p. 79 : « La trajectoire de la question : *Was ist der Mensch ?* dans le champ de la philosophie s'achève dans la réponse

anthropologiques, etc. Rappelons ainsi les termes demeurés célèbres par lesquels Lévi-Strauss énonce son programme de recherches : « le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre »[523]. Dans le dernier chapitre de *La pensée sauvage* dont Foucault se fait l'écho[524], Lévi-Strauss reproche à Sartre d'entretenir un certain flou concernant la raison dialectique : tantôt Sartre semble opposer la raison analytique et la raison dialectique « comme le diable et le bon dieu », tantôt il les rend au contraire complémentaires l'une de l'autre, comme deux « voies différentes conduisant aux mêmes vérités ». Mais en fin de compte, c'est toujours la raison dialectique qui se voit hypostasiée comme réalité *sui generis*[525]. Avec un tel présupposé, Sartre ne pourra pas, selon Foucault, « ne pas laisser tomber tout ce qui relève de la raison analytique et qui fait profondément partie de la culture contemporaine : logique, théorie de l'information, linguistique, formalisme ». C'est en ce sens que la *Critique de la raison dialectique* n'est autre, selon le fameuse formule, que « le magnifique et pathétique effort d'un homme du XIXè siècle pour penser le XXè siècle »[526]. Ce retard tient au fait que Sartre se méprend sur la raison analytique moderne, qu'il amalgame avec un état révolu de la raison analytique, celui de l'Âge classique et des Lumières : en l'occurrence, le modèle du tableau et de l'analyse des représentations (dont il propose par ailleurs, on le verra, une remarquable généalogie dans *L'Idiot de la famille*). Foucault précise à nouveaux frais dans l'entretien avec Claude Bonnefoy ce qu'il a établi dans la première partie des *Mots et les choses* : « La raison analytique du XVIIè siècle se caractérisait essentiellement par sa référence à la nature », à quoi s'est opposée, au XIXè siècle la raison dialectique, qui « s'est développée surtout en référence à l'existence, c'est-à-dire au problème des rapports de l'individu à la société, de la conscience à l'histoire, de la praxis à la vie, du sens au non-sens, du vivant à l'inerte »[527].

En scindant la raison en « analytique » et « dialectique », en opposant la nature et l'existence, Sartre continue de raisonner à l'aide de catégories ancrées dans des épistémès révolues ou en voie de l'être, ce qui l'amène à se méprendre sur la spécificité de la pensée actuelle, malaisée à définir, certes, du fait de sa dispersion au sein de l'épistémè. En effet, à propos de cette nouvelle « raison analytique » aux manifestations éparses, Foucault

---

qui la récuse et la désarme : *der Übermensch* ».

[523] C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage,* op. cit., p. 326

[524] Sur cet « effet Lévi-Strauss » dans *Les mots et les choses*, *cf.* Philippe Sabot, « Granger et Foucault lecteurs de Lévi-Strauss. L'anthropologie structurale, entre épistémologie et archéologie des sciences humaines » , *Le moment philosophique des années 1960 en France*, op. cit., p. 143-157

[525] C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage,* op. cit., p. 324-325

[526] M. Foucault, « L'homme est-il mort ? », *Dits et écrits, t. I,* op. cit., p. 569-570

[527] M. Foucault, « L'homme est-il mort ? », *Dits et écrits, t. I,* op. cit.? , p. 570

mentionne pêle-mêle Nietzsche, le second Heidegger, Russell, Wittgenstein, la linguistique structurale, Lévi-Strauss. Pourquoi un tel éclectisme ? A la lecture de ces auteurs, nous comprenons que l'heure n'est plus ni à la raison érigée en miroir de la nature, exprimant l'essence spéculaire de l'homme[528], ni à la raison dialectique éclairant de façon compréhensive et totalisante la singularité de l'existence et du projet dans toutes ses déterminations. L'heure, dit Foucault, est au *savoir*, plus précisément au « réseau général de nos connaissances » par rapport auquel la pensée se redécouvre une nouvelle puissance et une nouvelle forme d'analyticité, non sans faire passer la philosophie par « une sorte de crise d'austérité »[529].

Cette crise d'austérité qui échoit à la pensée tient à la double obsolescence du schème spéculaire et du schème dialectique, qui reposent tous deux sur un postulat commun : celui d'une certaine Idée privilégiée de la raison, comme puissance de totalisation présupposée en amont de ses applications. 1/ Une *idée théorique de la raison* comme *spatialisation* de la représentation dans le cas de la raison analytique classique, où c'est le modèle du tableau taxinomique qui vient donner sens au représenté lui-même. 2/ Une *idée pratique de la raison* comme *temporalisation* ou comme totalisation historique dans le cas de la raison dialectique promue par Sartre, où c'est la praxis qui vient éclairer l'histoire. Or la pensée qui émerge aujourd'hui (1966) d'une façon éclatée n'est préfigurée sous la forme d'aucune Idée en amont du savoir, qui lui donnerait une orientation privilégiée, théorique ou pratique ; elle dérive des relations qui constituent le champ du savoir lui-même, aussi bien les relations internes au champ (rapports d'isomorphie, d'opposition entre les savoirs), que les relations externes que le champ entretient avec le non-savoir. Grâce à l'usage qu'elle fait du paradigme de la langue, la « raison analytique » moderne est *directement en prise sur le réel* : elle est strictement immanente à ses relations et à ses contenus constitués.

Foucault ne se contente pas de faire l'archéologie de cette tendance de l'épistémè moderne à dissoudre la configuration anthropologique autour de laquelle elle s'était constituée. Il y a dans son archéologie des sciences humaines une pensée de derrière, une proposition philosophique[530] qui consiste à instaurer un geste de déprise à l'égard des savoirs anthropologiques, valant en même temps comme une expérience de pensée et d'écriture : en l'occurrence, un nouveau geste critique ordonné au paradigme linguistique, désormais radicalisé en direction de l'être pur du langage, compris comme un thème d'expérience pour la pensée.

---

[528] *Cf.* sur ce point le grand livre de Richard Rorty, *L'homme spéculaire* (1979), Paris, Seuil, 1990

[529] M. Foucault, « L'homme est-il mort ? », *Dits et écrits, t. I,* op. cit., p. 571

[530] Guillaume le Blanc parle en ce sens d'une « philosophie de l'archéologie », *L'esprit des sciences humaines,* Paris, Vrin, 2006, p. 83.

Cette posture critique semble se tenir au plus loin de la question de la pratique : en effet, l'archéologie de 1966 ne convoque la pratique (i) ni comme *objet à critiquer*, puisqu'elle prend pour objet des savoirs anthropologiques, traités dans leur positivité de discours (et non encore saisis dans leur instance de « pratiques discursives », comme ce sera le cas trois ans plus tard, avec *L'archéologie du savoir*) ; (ii) ni comme *instrument de la critique*, dans la mesure où elle prend appui sur la généralisation du paradigme linguistique comme tendance oppositionnelle au sein de l'épistémè, déjà opérante dans les contre-sciences ; (iii) ni comme *horizon de la critique,* puisqu'elle vise à déboucher sur une expérience de l'être pur du langage, plutôt que sur une transformation du monde existant. L'invocation d'un primat de la pratique risque de reconduire le sommeil anthropologique : la promesse de réalisation ou de suppression de la philosophie dans et par la praxis présuppose la figure de l'homme faisant l'histoire. Disant cela, on pourrait penser que Foucault ne fait que prolonger le geste d'Althusser[531]; mais comme nous l'avons vu précédemment, le rapprochement rencontre vite ses limites, car loin de s'ordonner à la normativité spécifique de la théorie comme mode d'accès aux pratiques et comme type privilégié de pratique, l'archéologie foucaldienne n'opère ses déprises que depuis la dimension historique et infra-théorique du discours et du savoir.

Il nous faut alors examiner toute la portée de cette mise entre parenthèses par Foucault de la question pratique pour comprendre la première passe d'armes avec Sartre au moment de la parution des *Mots et les choses*. Que reste-t-il de la *Critique* de Sartre une fois qu'on la lit à l'aune de l'archéologie foucaldienne ? On peut lire *Les mots et les choses* comme une triple déconstruction du primat de la pratique sartrien et de ses présupposés. (i) Il semble qu'on ait d'abord affaire à une déconstruction du motif de la pratique comme *objet anthropologique* : en l'occurrence, l'homme faisant son histoire dans l'exacte mesure où elle le fait, passible d'une anthropologie philosophique, que Sartre revendique, on le verra, comme « structurelle et historique » . (ii) En tant que proposition d'une nouvelle critique des sciences humaines, l'archéologie nous propose également une déconstruction du primat de la pratique invoqué comme *opérateur critique* à l'égard des sciences humaines jugées objectivantes : une déconstruction, en l'occurrence, de la raison dialectique opposée à la raison analytique, et du privilège accordé à une science humaine particulière, l'histoire, consacrée comme discipline auxiliaire par le philosophe. (iii) Enfin, on assiste à une déconstruction du motif de la pratique comme *finalité* de la théorie des ensembles pratiques : en l'occurrence, l'horizon de la

[531] *Cf.* Roberto Nigro, « La question de l'anthropologie dans l'interprétation althussérienne de Marx », *Althusser : une lecture de Marx,* J.-C. Bourdin dir., Paris, PUF, 2008, p. 87-111

transformation effective du monde (impliquant un devenir-monde de la théorie), plutôt que son interprétation désituée.

L'enjeu d'une confrontation entre Foucault et Sartre est alors de savoir dans quelle mesure une théorie de la pratique peut faire l'économie d'une anthropologie philosophique. Peut-on penser la pratique historiquement jusqu'au bout, sans une certaine idée de « l'homme » – que Sartre, d'ailleurs, n'hésite pas à rattacher à ce qu'il appelle les « idéologies de l'existence »[532] ? C'est le défi que Foucault essaiera de relever après la parenthèse des *Mots et les choses*, allant jusqu'à reprendre le sous-titre du tome I de la *Critique*, « théorie des ensembles pratiques »[533], pour qualifier sa démarche. Mais avant de confronter cette théorie des ensembles pratiques à celle de Sartre, il nous semble important d'examiner précisément la triple déconstruction (objet, instrument, enjeu) des anthropologies de la pratique dans *Les mots et les choses*[534], avec pour enjeu la promotion d'une « méthode d'analyse historique qui soit affranchie du thème anthropologique »[535].

Cette déprise ne s'opère pas directement, en se situant par exemple, à l'instar de Lévi-Strauss quatre ans plus tôt, sur un terrain commun à celui de Sartre, bien balisé par la tradition kantienne[536]: celui des pouvoirs et limites de la raison (selon qu'on l'envisage dans sa dimension analytique ou dialectique, théorique et/ou pratique). En effet, en dépit de tout ce qui les oppose, Sartre et Lévi-Strauss s'accordent sur l'exigence d'une autocritique par la raison de ses propres pouvoirs, ce qui rend d'une certaine manière la raison analytique et la raison dialectique complémentaires, de sorte, comme le souligne Jean Pouillon, « qu'on peut indifféremment comprendre un terme à partir de l'autre » : ainsi, s'il arrive à Sartre de considérer l'anthropologie structurale comme un « instrument parmi d'autres », voire comme une « confirmation » de la dialectique, inversement, Lévi-Strauss traite de la raison dialectique avec le même regard éloigné que pour toute autre réalité ethnographique. Dès lors, « c'est parce qu'elles s'incluent réciproquement » que la raison analytique et la raison

[532] J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, in *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit., p. 128 : « le véritable rôle des "idéologies de l'existence" n'est pas de décrire une abstraite "réalité humaine" qui n'a jamais existé, mais de rappeler sans cesse à l'anthropologie la dimension existentielle des processus étudiés ».

[533] M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., n° 339, p. 1395

[534] Par « anthropologies de la pratique », j'entends à la fois les anthropologies philosophiques et les sciences humaines, dès lors qu'elles confèrent aux pratiques humaines empiriques et constituées, une dimension transcendantale et constituante.

[535] M. Foucault, *L'archéologie du savoir,* op. cit., p. 26

[536] Outre la référence explicite à Kant dans le titre de l'ouvrage, *Critique de la raison dialectique* (que je commente plus loin), rappelons l'expression par laquelle Ricœur qualifie le travail de Lévi-Strauss : un « kantisme sans sujet transcendantal » (*Le conflit des interprétations,* Seuil).

dialectique « s'excluent radicalement » : « elles ne sont jamais pensables ensemble, en même temps, au même niveau »[537].

S'il arrive à Foucault, comme on l'a vu, de faire état d'une nouvelle raison analytique prompte à faire vaciller l'épistémè moderne, sa critique de Sartre n'en est pas moins décalée par rapport à tout ce qui pourrait ressembler à un questionnement transcendantal sur les pouvoirs et prétentions de la raison, fût-elle « analytique ». Avec l'archéologie, on n'a pas affaire à une critique interne à la raison, prise dans un rapport d'inclusion réciproque avec l'objet critiqué ; on a affaire à une critique opérée dans l'ordre du savoir, visant à l'exhumation archéologique du réseau et de la formation des concepts qui sous-tendent les discours qui cherchent à mêler dialectique et anthropologie, ou marxisme et phénoménologie – parmi lesquels la *Critique de la raison dialectique* figure bien sûr en bonne place.

Nous allons dans les pages qui suivent faire un sort à cette question du mode d'être du savoir, comme point nodal du débat entre Foucault et Sartre dans les années 1960.

2. Le savoir chez Foucault, par-delà théorie et pratique

2.1. Le savoir du point de vue du « théorico-actif »

Dans un entretien avec Raymond Bellour, paru dans *Les Lettres françaises* (numéro 1125) en 1966, Foucault précise la démarche qui est la sienne dans *Les mots et les choses* :

> Ce style de recherche a pour moi l'intérêt suivant : il permet d'éviter tout problème d'antériorité de la théorie par rapport à la pratique, et inversement. Je traite en fait sur le même plan, et selon leurs isomorphismes, les pratiques, les institutions et les théories, et je cherche le savoir commun qui les a rendues possibles, la couche du savoir constituant et historique. Plutôt que de chercher à expliquer ce savoir du point de vue du pratico-inerte, je cherche à formuler une analyse de ce qu'on pourrait appeler le « théorico-actif »[538].

Nous allons provisoirement prendre ce concept de « théorico-actif » comme un fil conducteur de l'archéologie foucaldienne, afin de cibler le plus précisément possible les points

[537] Jean Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspéro, 1975, p. 32.

[538] M. Foucault, « Michel Foucault, "Les Mots et les Choses" », *Dits et écrits, t. I,* op. cit., p. 527. Je souligne.

sur lesquels l'archéologie se démarque du praxéocentrisme satrtrien. Cette promotion du point de vue du théorico-actif – concept forgé par Foucault dans ce seul entretien – contre celui du pratico-inerte n'est pas qu'un simple jeu de mots : c'est une façon pour Foucault de marquer très clairement ce qui l'oppose à Sartre en cette fin des années 1960, en se servant du lexique sartrien à rebours (sans rogner sur le retournement dialectique) pour préciser ce qu'il entend par épistémè.

Opter, comme Sartre, pour le point de vue du pratico-inerte pour comprendre le savoir, c'est en même temps adopter, qu'on le veuille ou non, le point de vue de la diachronie et de la praxis constituante. Sartre le reconnaît sans ambages : « il y a quelque chose que l'inerte ne peut pas donner seul, *la trace d'une pratique* »[539]. D'où l'expression de *pratico*-inerte. De façon générale, Sartre désigne par là une structure matérielle permanente et « pesante » du social : en somme, le fait que toute pratique constituante – qu'elle soit celle d'un groupe ou d'un individu – est conditionnée (et constituée) par des structures qui la précèdent et qui la dévient, dans l'exacte mesure où ces structures sont elles-même le produit, le sédiment de pratiques structurantes antérieures, c'est-à-dire de pratiques qui se sont faites inertes, qui se sont affectées elles-mêmes d'inertie dans le contact qu'elles ont noué avec la matière. Cette définition générique du pratico-inerte s'applique à tous les secteurs de l'expérience, y compris ceux qui, comme le savoir, pourraient nous sembler les moins matériels. Toute société définie comporte une dimension pratico-inerte, qui renvoie d'abord aux infrastructures matérielles dans lesquelles les hommes produisent historiquement leurs conditions d'existence, et ensuite aux superstructures mentales : ainsi, le langage, « matière sonore unie par un ensemble de pratiques »[540], et plus largement, ce que Sartre appelle dans le troisième tome de *L'idiot de la famille* « l'esprit objectif » d'une société, c'est-à-dire « la Culture comme pratico-inerte »[541]. Sans entrer pour l'instant dans le détail des implications de cette notion, retenons que dans tout savoir constitué, gît la trace de la praxis constituante qui l'a produit, quand bien même elle s'y serait aliénée, quand bien même elle ne s'y reconnaîtrait plus ; en bref, qu'il y a encore la transcendance de la praxis intentionnelle contenue dans l'idée de pratico-inerte.

Opter en revanche, comme y invite Foucault, pour le point de vue du « théorico-actif », c'est aborder le savoir comme une strate originaire constituante dont dépendent, à une époque donnée, les pratiques, les institutions et les théories, que l'on peut analyser en synchronie. À l'instar d'Althusser, Foucault archéologue s'efforce d'instituer un mode

[539] J.-P. Sartre, « Jean-Paul Sartre répond », *op. cit.*, p. 89. Je souligne.
[540] J.-P. Sartre, « Jean-Paul Sartre répond », *op. cit.,* p. 89
[541] J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857. Tome 3,* Gallimard, 1972, rééd. 1988, p. 43

d'approche du savoir qui suspende la question diachronique de l'antériorité : un mode d'approche pour lequel il n'y a pas lieu de choisir entre primat de la pratique ou primat de la théorie. Loin de nous inciter à chercher dans le savoir la trace de la pratique ou de la production, c'est au contraire la trace du savoir que l'archéologie nous invite à chercher dans les pratiques. Il y a dans tout discours comme dans toute pratique constituée *la trace d'un savoir constituant* à exhumer. Deux remarques sur ce point.

1/ Sur la dimension constituante (ou théorico-*active)* du savoir d'abord : pour être constituant, le schème théorico-actif n'est pas pour autant un opérateur de production *au sens fort* (comme peut l'être la pratique théorique chez Alhusser), c'est-à-dire un principe processuel dont les discours constitués d'une épistémè donnée seraient les produits. Comme le souligne Stéphane Legrand, l'archéologie foucaldienne ne traite pas de la « normativité des discours », mais de « relations d'implications déterminées dans l'histoire », qui sont pour l'essentiel des dépendances, inter-, intra- et extradiscursives[542]. Mettre à jour ces dépendances, ces transformations entre discours et pratiques, ce n'est rien d'autre que dégager le schème théorico-actif qui les soutient. On se méprendrait en voyant sous ce schème théorico-actif une sorte d'unité expressive de l'épistémè. Il ne s'agit pas d'une simple inversion du pratico-inerte sartrien qui, tel que Foucault l'interprète, n'est intelligible que moyennant la praxis comme puissance vivante et expressive de totalisation, et comme seul véritable lieu de pertinence pour la ressaisie du sens. Le point de vue du pratico-inerte implique en creux, comme son réquisit épistémologique nécessaire, un point de vue praxique et totalisant. Avec le théorico-actif, on a affaire à « l'espace d'une dispersion », passible d'une « histoire générale », opposée en tout point à une « histoire globale » qui « resserre tous les phénomènes autour d'un centre unique – principe, signification, esprit, vision du monde »[543].

2/ Sur le motif de la « trace » ensuite, qu'il convient de manier avec des pincettes, car comme le souligne Foucault dans l'introduction de *L'archéologie du savoir* – véritable machine de guerre contre « l'historiographie » sartrienne – l'idée de trace s'accommode aisément d'une « justification anthropologique » : « celle d'une mémoire millénaire et collective qui s'aidait de documents matériels pour retrouver la fraîcheur des souvenirs »[544]. Or loin de chercher à retrouver les fins des hommes concrets sous les traces, loin de chercher

[542] Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007, p. 17. Legrand donne comme exemple de dépendance intradiscursive la relation entre dérivation et désignation dans la grammaire générale, comme exemple de dépendance interdiscursive les transferts conceptuels entre économie politique, biologie et linguistique, et enfin comme exemple de dépendance extra-discursive, les relations analysées dans *Naissance de la clinique* entre les transformations du savoir médical et les transformations socio-économiques.

[543] M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 19

[544] M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 14

à intérioriser les monuments du passé en documents encore vivants, témoignant pour nos fins présentes, l'archéologie se met à l'école de la Nouvelle histoire (Braudel, Chaunu notamment), qui « transforme les documents en monuments ». Foucault précise qu'« il était un temps où l'archéologie, comme discipline des monuments muets, des traces inertes, des objets sans contexte et des choses laissées par le passé, *tendait à l'histoire* »[545]. Pour Sartre c'est *constitutivement* qu'une discipline comme l'archéologie se doit de « tendre à l'histoire » : l'archéologie a affaire à du pratico-inerte, c'est-à-dire aux « traces d'une civilisation disparue », à « un style qui a été conçu et mis en œuvre par des hommes »[546] et qui, même s'il a fini par prendre l'allure d'un « donné », d'une nature inerte, n'en demeure pas moins la *trace encore tangible d'une praxis*. L'archéologie n'est pour Sartre qu'un moyen, qu'un instrument de l'histoire. Derrière le pratico-inerte, le véritable objet de l'archéologue, c'est la praxis, que seule la compréhension historico-dialectique est à même de saisir. Pour le dire dans les termes de *Questions de méthode*, l'archéologie est une des « disciplines auxiliaires » de cette discipline-reine qu'est, parmi les sciences humaines, l'histoire : l'historien (et le philosophe-historien) est amené à s'appuyer sur les découvertes de l'archéologue à titre de *médiations* pour reconstruire le concret historique, mais il ne saurait faire de ces médiations le dernier mot de sa recherche. L'intelligibilité des pratiques passées ne s'épuise pas dans les traces inertes qui nous en parviennent au présent, puisque l'enjeu est alors de ranimer l'inerte, d'épouser par une compréhension en intériorité l'intentionnalité pratique et temporalisante qu'il présuppose.

Pour Foucault, une telle promotion de l'histoire vivante contre l'archéologie ne peut que déplorer, dans la Nouvelle histoire, le barrage fait à toute « possibilité de ranimer par le projet, le travail du sens ou le mouvement de la totalisation, le jeu des déterminations matérielles, des règles de pratique, des systèmes inconscients […], des corrélations qui échappent à toute expérience vécue »[547]. Ces termes (« projet », « sens », « totalisation », « expérience vécue ») visent évidemment Sartre. Contre une exigence de totalisation cherchant, en amont de l'inertie des traces dispersées de l'humain, une figure unitaire de l'homme-faisant-l'histoire, la Nouvelle histoire se déploie entièrement dans l'aval de la dispersion des traces, qu'elle travaille de l'intérieur en y opérant des découpages, en y établissant des séries. C'est en ce sens que la Nouvelle histoire consacre et *matérialise* la trace documentaire comme monument, à rebours de sa spiritualisation comme document mémoriel

[545] M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 15. Je souligne.
[546] J.-P. Sartre, « Jean-Paul Sartre répond », op. cit., p. 87
[547] M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 24

où le sujet pourrait venir se ressourcer et alimenter ses prises de conscience[548]. L'enjeu de l'archéologie, c'est de parvenir à « penser l'*Autre* dans le temps de notre propre pensée »[549]. Penser « l'autre » dans le temps de notre pensée, c'est y faire entrer la dispersion et l'inertie du savoir, sans promesse de retour à un « même » qui pourrait nous être rendu par affinité pratique. C'est suspendre, si l'on veut, toute affinité pratique avec le passé.

Ce programme est commun à la Nouvelle histoire et au genre de philosophie que Foucault entend pratiquer sous le nom d'archéologie : dans les deux cas, l'histoire et la philosophie (et il faudrait ajouter : l'ensemble des contre-sciences qui défont l'épistémè moderne) « tendent à l'archéologie ». Or il n'est pas anodin que cette « mutation épistémologique » dans les régimes d'historicité, si « longue à prendre ses effets », on la doive à un philosophe-historien : Marx[550]. Indication elliptique mais très importante, dont on aura à mesurer toute la portée pour le dialogue que nous proposons avec Sartre : le « Marx » en question n'est pas le savant althussérien, découvreur du continent-Histoire, ni le philosophe-historien de la praxis cher à Sartre. C'est ce qu'il faut bien appeler pour l'instant un Marx archéologue[551], un Marx historien du savoir, qui traite les modes de production historiques et les concepts de l'économie politique depuis *l'ordre matériel du savoir* qui les sous-tend, depuis les schèmes théorico-actifs qui les traversent. Que cette mutation épistémologique soit si longue à prendre ses effets, *la responsabilité en incombe d'abord au marxisme lui-même*, qui a court-circuité sa propre « tendance » matérialiste à l'archéologie en se rabattant soit sur un *matérialisme scientifique* (Engels ou Althusser, pour prendre deux figures très différentes), soit sur un *matérialisme historico-anthropologique*, privilégiant l'histoire « vivante », faite par les hommes et pour les hommes. Dans les deux cas, c'est toute la dimension d'archive, de morte matérialité du savoir économique qui est manquée.

Comme la Nouvelle histoire, *la philosophie au sens où l'entend Foucault tend à l'archéologie*. C'est en ce sens précis que la philosophie peut être envisagée comme une activité de diagnostic, comme le souligne Foucault en 1968, dans un entretien avec Claude Bonnefoy publié sous le titre *Le beau danger*. Le diagnostic renvoie ici à une pratique

---

[548] À ce titre, le motif hégélien de l'*Erinnerung*, intériorisation/recollection du sens à l'Esprit, tombe sous la critique de Foucault.

[549] M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 21. En sus de renvoyer à la Nouvelle histoire, la formule évoque l'anthropologie de Lévi-Strauss. Dans les deux cas, on a affaire à une « entreprise de déchiffrement de l'autre de la raison », comme le souligne Luca Paltrinieri dans *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, op. cit., p. 86 (en s'appuyant sur la préface de 1961 à l'*Histoire de la folie*). Mais comme je l'ai suggéré plus haut, Foucault fait un pas de plus par rapport à Lévi-Strauss en allant chercher l'autre de la raison *depuis une position d'extériorité par rapport à la raison*.

[550] M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 21

[551] J'entends par là le Marx du *Capital* et des *Grundrisse*. Il y a aussi pour Foucault un Marx généalogiste (qui ne cesse pas d'être archéologue pour autant) : plutôt celui du *18 Brumaire* et des *Luttes de classes en France.*

d'écriture visant à saisir le passé comme tel, comme *irrémédiablement* passé, ce qui implique une stratégie de contournement du présent, suspecté d'en déformer le sens :

> Pour moi, il est toujours très difficile de parler du présent. Certes, il me semble que je pourrais parler des choses qui nous sont tout de même très proches, mais à condition qu'il y ait entre ces choses toutes proches et le moment où j'écris, cet infime décalage, cette mince pellicule par où s'est instaurée la mort. En tout cas le thème qu'on rencontre si fréquemment dans toutes les justifications de l'écriture, écrire pour faire revivre, écrire pour retrouver le secret de la vie, écrire pour actualiser cette parole qui est à la fois celle des hommes et – probablement – celle de Dieu, m'est profondément étranger. […] L'écriture est pour moi la dérive de l'après-mort et non pas le cheminement vers la source de vie. […] Je ne m'intéresse pas du tout au passé pour essayer de le faire revivre, mais parce qu'il est mort. Il n'y a là aucune téléologie de résurrection, mais bien plutôt le constat que ce passé est mort. C'est à partir de cette mort qu'on peut en dire des choses absolument sereines, complètement analytiques et anatomiques, non dirigées vers une possible répétition ou résurrection. […] Je veux faire un diagnostic et mon travail consiste à mettre au jour par l'incision même de l'écriture quelque chose qui soit la vérité de ce qui est mort. Dans cette mesure-là, l'axe de mon écriture n'est pas de la mort à la vie ou de la vie à la mort, il est plutôt dans l'axe de la mort à la vérité et de la vérité à la mort. Ce qu'il faut retrouver à travers la blancheur et l'inertie de la mort, ce n'est pas le frémissement perdu de la vie, c'est le déploiement méticuleux de la vérité.[552]

On peut voir dans ce texte l'ébauche d'une position épistémologique qui permet de comprendre comment des pratiques irrémédiablement passées n'en continuent pas moins d'avoir un rapport avec notre présent. Ce rapport ne sera certainement pas un rapport vivant qui, telle l'idée chère à Comte d'Humanité ou de « Grand Être », nous relierait téléologiquement ou organiquement au passé du fait de l'action ou du « gouvernement » des morts sur nous. Le travail d'écriture ne vise plus à aborder les pratiques passées à l'aune des pratiques présentes, en faisant revivre les premières, mais au contraire à éclairer le présent à l'aune du passé, par différence, discontinuité, rupture. La vitalité des pratiques semble à ce titre être un obstacle épistémologique à leur intelligibilité, leur vérité ne résidant que dans leur être-passé et irrémissiblement dépassé. L'idée de vie charrie un schème téléologique et organiciste dont il faut s'affranchir : aborder le passé en tant que passé, et non plus en tant qu'il se survit dans le présent, cela revient à lui dénier toute finalité interne calquée sur ce

[552] M. Foucault, *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy* (1968), Paris, éd. EHESS, 2011, p. 39-40.

qu'on croit hâtivement être le présent. Mais c'est du même coup nous déprendre de cette conception spontanément finaliste du présent, lequel n'existe pour celui qui en fait le diagnostic que sous l'orbe d'un passé absolument singulier et non répétable.

Que reste-t-il alors des pratiques *à l'état pratique*, si leur intelligibilité plénière ne réside plus que dans l'axe mort-vérité ? Précisément cette *singularité* et cette *matérialité* non répétable[553] propre à ce que chacune d'elle a été et a opéré dans un contexte précis. Nous croyons saisir la singularité en recourant au schème téléologique du présent vivant. Nous faisons du présent de l'action en cours d'accomplissement une évidence immédiatement transparente à notre compréhension praxique, alors que, différant sans cesse de lui-même, le présent de l'agir est ce qu'il y a de plus difficile à cerner. Il y a pour Foucault un *privilège épistémologique du passé en tant que tel* : l'intelligibilité de la pratique réside moins dans le faire que dans le fait, dans les choses faites.

Il faut en ce sens comprendre l'axe mort-vérité comme un autre nom, plus adéquat sans doute, du théorico-actif. Le passé n'est pas ce que nous célébrons au présent comme mémoire – que de nombreux historiens tiennent d'ailleurs pour un obstacle épistémologique –, ni ce dans quoi nous nous reconnaissons spontanément ; il est ce qui disjoint notre présent d'avec lui-même. Le passé, dès lors qu'on accepte de se placer de son point de vue, fait subir une torsion à nos pratiques présentes, dont il troue la familiarité. À ce titre, adopter le point de vue du passé, c'est l'adopter comme opérateur d'explicitation de nos pensées. C'est en même temps opter pour le théorico-actif contre le pratico-inerte, pour l'analyse en extériorité contre la compréhension dialectique en intériorité (dont le but consiste, chez Sartre, à *faire revivre* un universel singulier, « un homme » ou « une histoire », comme l'incarnation et la singularisation de tout l'Homme ou de toute l'Histoire).

2.2. Le mode d'être de l'ordre : une expérience de la facticité

Le terme de « théorico-actif », encore pris dans les tours de la dialectique sartrienne, n'est sans doute pas le plus adéquat aux yeux de Foucault pour qualifier le point de vue archéologique. Il demande plus précisément à être explicité à la lumière de la notion d'ordre, que Foucault revisite dans un texte décisif, la préface des *Mots et les choses* :

[553] Foucault parle ainsi de matérialité non répétable des énoncés dans *L'archéologie du savoir.*

> Les codes fondamentaux d'une culture – ceux qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques – fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans lesquels il se retrouvera. À l'autre extrémité de la pensée, des théories scientifiques ou des interprétations de philosophes expliquent pourquoi il y a en général un ordre, à quelle loi générale il obéit, quel principe peut en rendre compte, pour quelle raison c'est plutôt cet ordre-ci qui est établi et non pas tel autre. Mais entre ces deux régions si distantes, règne un domaine qui, pour avoir surtout un rôle d'intermédiaire, n'en est pas moins fondamental : il est plus confus, plus obscur, moins facile sans doute à analyser. C'est là qu'une culture, se décalant insensiblement des ordres empiriques qui lui sont prescrits par ses codes primaires, instaurant une première distance par rapport à eux, leur fait perdre leur transparence initiale, cesse de se laisser passivement traverser par eux, se déprend de leurs pouvoirs immédiats et invisibles, se libère assez pour constater que ces ordres ne sont peut-être pas les seuls possibles ni les meilleurs ; de sorte qu'elle se trouve devant le fait brut qu'il y a, au-dessous de ses ordres spontanés, des choses qui sont en elles-mêmes ordonnables, qui appartiennent à un certain ordre muet, bref qu'*il y a* de l'ordre. Comme si, s'affranchissant pour une part de ses grilles linguistiques, perceptives, pratiques, la culture appliquait sur celles-ci une grille seconde qui les neutralise, qui, en les doublant, les font apparaître et les excluent en même temps, et se trouvait du même coup devant l'être brut de l'ordre. C'est au nom de cet ordre que les codes du langage, de la perception, de la pratique sont critiqués et rendus partiellement invalides. C'est sur fond de cet ordre, tenu pour sol positif, que se bâtiront les théories générales de l'ordonnance des choses et les interprétations qu'elle appelle. […] Ainsi dans toute culture entre l'usage de ce qu'on pourrait appeler ses codes ordinateurs et les réflexions sur l'ordre, il y a l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être.[554].

Par ordre, Foucault entend le socle de *savoir* fondamental d'une culture, la *région médiane* entre les schèmes pratiques (à l'œuvre dans les manières de percevoir, de parler, d'échanger, de produire) et les élaborations théoriques (scientifiques et philosophiques) qu'elle se donne[555]. En somme, une sorte de « pensée sauvage » aux prises avec « l'expérience nue de l'ordre », c'est-à-dire avec la contingence de l'ordre, avec la pure facticité d'un « il y a » au cœur de toute culture. Cet accès à l'être brut de l'ordre se paie au prix fort d'une double déprise à l'égard de la pratique et de la théorie ; précisément à l'égard des formes de recouvrement de

[554] M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 11-13

[555] Frédéric Gros, dans le commentaire qu'il propose de la préface dans son article « De Borgès à Magritte », in *Michel Foucault, la littérature et les arts*, Ph. Artières (dir.), Paris, Kimé, 2004, p. 21, suggère en ce sens une distinction entre des « ordres pratiques » et des « théories de l'ordre ».

la facticité de l'ordre qu'elles opèrent toutes deux. La pratique convertit implicitement la facticité par des « codes ordinateurs » fixant pour les membres d'une culture donnée les divers « ordres empiriques » (comportements perceptifs, langagiers, techniques, moraux, etc.), dans lesquels ils se reconnaissent spontanément, et par lesquels ils légitiment leurs actions. Quant à la théorie, elle se saisit de la facticité en en rendant raison, tantôt par des modèles explicatifs et nomologiques, tantôt par des interprétations philosophiques, qui fonctionnent à la mise en ordre.

On peut ainsi dégager deux formes de recouvrement de l'expérience nue de l'ordre : une *modalité empirique de recouvrement* du côté des pratiques, par des codes « primaires » pré-réflexifs qui viennent normer toutes les strates de l'expérience, des plus frustes (la perception) aux plus complexes (les techniques, le langage) ; une *modalité transcendantale de recouvrement du côté des théories,* qui s'emploient depuis une posture réflexive et abstraite à définir les conditions de possibilité de l'ordre (ou d'un ordre) en général[556]. La tentation est grande, alors, d'hypostasier l'un de ces deux pôles de la pensée, l'un de ces deux modes de recouvrement du fait brut de l'ordre – la pratique ou la théorie, le pré-réflexif ou le réflexif, l'empirique ou le transcendantal – et d'en faire le principe dont l'autre pôle dépendrait, selon un rapport de causalité transitive.

C'est précisément ce que refuse Foucault : l'archéologie exhume un plan de lisibilité des cultures et des pensées qui déjoue tout rabattement d'un des pôles de la pensée sur l'autre. Comme le souligne Béatrice Han, la préface des *Mots et les choses* fait écho au premier chapitre de *La pensée sauvage*, où Lévi-Strauss souligne qu'une « exigence d'ordre » se trouve « à la base de toute pensée », sauvage ou domestiquée, bricoleuse ou ingénieuse, magique ou scientifique[557]. L'archéologie cherche à reconduire toutes les formes de recouvrement à une expérience nue, non recouverte de l'ordre, qui les ramène au point de contingence irréductible d'où elles émanent. A contrario, toute forme pratique ou théorique de recouvrement est une entreprise de légitimation, de conversion de la contingence en nécessité. « Décaler » les codes pratico-empiriques et les théories transcendantales de l'ordre du côté de ce pur fait de l'ordre qui les rend possibles revient non pas à les fonder en creusant l'amont de conditions censées

[556] Sur cette distinction entre ordre pré-réflexif et ordre réfléchi, *cf.* Philippe Sabot, *Lire* Les mots et les choses *de Michel Foucault,* Paris, PUF, 2006, p. 14.

[557] Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, op. cit., p. 94 (et C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 17). Sans s'attarder sur cette référence lévi-straussienne, B. Han relève surtout certains échos heideggériens dans cette préface (notamment le motif ontologique du « il y a »), tout en défendant la thèse selon laquelle Foucault aurait manqué la « voie heidéggerienne » d'une différence ontologique entre l'ordre et ses modes d'être ontiques (théoriques et pratiques). Or, plutôt que de « manquer » le geste de Heidegger, il semble que Foucault ait plutôt cherché à prolonger et à infléchir, nous allons y venir, une des leçons fondamentales du structuralisme, tout en mobilisant, il est vrai, un lexique à forte consonance heidéggerienne S'il y a bien une influence de Heidegger dans *Les Mots et les choses,* elle se joue ailleurs que dans la préface.

les rendre nécessaires, mais au contraire à les délégitimer, à montrer, pour telle époque donnée, que nous aurions pu penser et agir autrement que nous avons pensé et agi. Il ne faut donc pas se méprendre sur le terme d'ordre, qui fonctionne comme opérateur critique, et qui risque fort de « faire désordre » au sein des ordres établis dans les pratiques et les théories. Par rapport à ce fait pur de l'ordre, force est de dire qu'*il n'y a plus de nécessité qu'a posteriori.*

Il y a là un legs patent du structuralisme, dont on reconnaît le credo. 1/ Tout d'abord, on notera que l'ordre auquel remonte l'archéologue n'est aucunement téléologique ni intentionnel ; il ne comporte aucune orientation ni hiérarchie intrinsèque[558], il n'a nul besoin d'être implicite (comme peut l'être un code pratique) ni explicite (comme doit l'être un modèle théorique). Ce n'est pas la normativité des pratiques et des théories qui est déterminante ou « théorico-active » dans ce fait pur de l'ordre : il s'agit seulement d'indiquer ce que les hommes pensent et font dans une culture donnée, et non ce qu'ils doivent (ou devraient) penser et dire. De même que Lévi-Strauss invoquait une « exigence de la Règle comme Règle », en tant que fait de structure propre à l'esprit humain[559], Foucault semble invoquer pour toute culture une exigence d'ordre « pour l'ordre », indépendamment de toute inféodation à une normativité empirique ou transcendantale particulière. C'est ce qu'on peut appeler la *facticité du structural*.

Dans son article de recension des *Mots et les choses*, « Mort de l'homme ou épuisement du Cogito ? », Canguilhem a bien perçu l'orientation radicalement anti-normative de cette approche foucaldienne du savoir, que l'on peut déceler notamment dans le décalage qu'opère l'archéologie à l'égard de concepts culturalistes forgés par Abram Kardiner, tels que ceux de « personnalité de base » ou d'« institutions primaires et secondaires » – à quoi semble faire écho, dans la préface, l'expression de « codes primaires »[560] : on peut comprendre l'ordre fondamental d'une époque comme une « épistémè de base », mais à condition de préciser que contrairement à la personnalité de base, concept « d'une donnée et d'une norme qu'une totalité sociale applique à ses parties pour les juger, pour définir la normalité et la déviance », le concept d'épistémè « est celui d'un humus sur quoi ne peuvent pousser que certaines formes

[558] Sur ce trait propre au structuralisme, *cf.* Jocelyn Benoist, « Structures, causes et raisons. Sur le pouvoir causal de la structure », *Archives de Philosophie,* n° 66, 2003, p. 73-88.

[559] Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté,* Mouton de Gruyter, 1947, p. 98. L'expression « exigence d'ordre » dans *La pensée sauvage* fait écho à cette formule des *Structures élémentaires*, déplaçant sur le plan de la pensée au sens large ce que Lévi-Strauss s'était d'abord employé à analyser à propos de la réciprocité et de l'alliance.

[560] *Cf.* Abram Kardiner, *L'individu dans sa société. Essai d'anthropologie psychanalytique* (1939), Paris, Gallimard, 1969, p. 500 : les institutions primaires englobent « la famille, le "Nous", les disciplines de base, l'alimentation et le sevrage des nourrissons », etc., tandis que les institutions secondaires caractérisent « les systèmes de tabous, la religion, le rituel, le folklore et les techniques de la pensée ».

d'organisation du discours, sans que la confrontation avec d'autres formes puisse relever d'un jugement d'appréciation »[561]. Canguilhem partage tout à fait la charge anti-normative de l'archéologie à l'égard des sciences humaines dès lors que, de façon plus ou moins implicite, elles cherchent à faire valoir une certaine idée de l'humain à travers la promotion d'un certain nombre de codes « primaires » ou « ordinateurs » élevés au rang de concepts anthropologiques. Il reste plus circonspect, en revanche, sur la possibilité d'étendre cette suspension de tout critère normatif aux sciences dures et aux théories de l'ordre : « S'agissant d'un *savoir* théorique, est-il possible de le penser dans la spécificité de son concept sans référence à quelque norme ? »[562]. Or précisément, cette radicalisation de l'attitude archéologique, qui n'épargne pas non plus les normativités théoriques, tient là encore à un geste hérité de *La pensée sauvage* consistant à ressaisir les productions scientifiques d'une culture sur un plan de lisibilité commun à des savoirs épistémologiquement plus douteux, sans hiérarchie entre ces deux pôles. L'exhumation de ce plan commun de savoir permet en même temps de mettre à jour, au sein d'une même culture, des relations des correspondances structurales (symétries, inversions, etc.) entre les codes ordinateurs (rites, règles, etc.) et les théories de l'ordre.

2/ Ensuite, il faut souligner que cette démystification des ordres établis dans les pratiques et dans les théories au nom de l'expérience nue de l'ordre ne remonte à aucune instance cachée ou plus originaire : tout comme la notion d'ordre, le terme « fondamental » dans la préface ne doit pas prêter à confusion. Le fait pur de l'ordre propre à une culture donnée est rigoureusement immanent aux codes pratiques et aux modèles théoriques qu'elle se donne. De même que Lévi-Strauss a cherché à dégager un inconscient des formes ou des structures « feuilletées » de l'esprit (plutôt qu'un inconscient des contenus, passible d'un texte original ou plus vrai dont il faudrait faire l'exégèse)[563], de même Foucault « répond à Sartre » qu'il cherche à « dégager un domaine autonome qui serait celui de l'inconscient du savoir, qui aurait ses propres règles »[564] : des règles dont il s'agit de suivre les transformations, sans que cela implique de les rapporter à une instance plus originaire. Cet inconscient du savoir est

[561] G. Canguilhem, « Mort de l'homme ou épuisement du Cogito ? », *Critique*, XXIV, 242, juillet 1967, repris in *L'histoire des sciences. Méthodes styles, controverses*, J.-F. Braunstein dir., Paris, Vrin, 2008, p. 336. La référence au culturalisme américain dans l'analyse que Canguilhem propose des *Mots et les choses* est intéressante pour notre propos, car dans la critique que Sartre adresse de son côté aux sciences humaines, dans *Questions de méthode* en particulier, Kardiner est explicitement pris pour cible.

[562] G. Canguilhem, « Mort de l'homme ou épuisement du Cogito ? », *op. cit*., p. 336. C'est sur ce point que je vois une ligne de fracture entre Foucault et l'épistémologie historique bachelardienne, qu'on l'envisage dans ses prolongements althussériens (dont j'ai fait cas à propos des pratiques théoriques) ou canguilhemiens.

[563] *Cf*., sur ce point, Gildas Salmon, L*es structures de l'esprit. Lévi-Strauss et les mythes*, Paris, PUF, 2013, p. 111-145

[564] M. Foucault, « Foucault répond à Sartre », *Dits et écrits, t. I*, op. cit., p. 694

encore un autre nom du « théorico-actif ». Loin d'exercer une contrainte causale sur les agents à la manière d'une conscience collective supérieure aux individus, l'inconscient du savoir traverse une culture donnée, d'un pôle à l'autre. Il ne se confond ni avec le savoir pré-réflexif ou avec le « sens pratique » (au sens de Bourdieu) à l'œuvre dans le suivi des règles et « codes ordinateurs » ; ni, bien sûr, avec le savoir réflexif qui participe de l'élaboration des théories de l'ordre. Bien qu'opposés aux deux bords de la culture, ces deux pôles continuent de privilégier tous deux une certaine idée de l'esprit ou de la conscience (fût-elle pré-réflexive) comme mode d'accès à l'ordre. Souvent, le prix à payer de cet accès est alors le désaveu d'un des deux pôles de la pensée au profit de l'autre : soit, selon l'exigence phénoménologique de retour aux choses même telle que l'entend par exemple Merleau-Ponty[565], on en appelle à un désaveu du pôle objectivant de la science au profit du pôle anté-prédicatif de la perception et des gestes pratiques[566]; soit, selon l'exigence « phénoménotechnique » de rupture avec le donné immédiat au sens où l'entend Bachelard, on désavoue le pôle pré-réflexif comme obstacle épistémologique à la construction rationnelle de l'ordre. Soit enfin, on fait jouer chacun des deux pôles l'un contre l'autre, comme Bourdieu dans l'*Esquisse d'une théorie de la pratique* : si d'un côté on désavoue la posture spontanément « objectiviste » du théoricien au nom de la pratique et de sa logique propre, on n'en désavoue pas moins, de l'autre côté, le « subjectivisme » des philosophies spontanées de l'action au nom d'une exigence scientifique de rupture avec le donné immédiat et de construction de l'objet théorique : de fait, le dispositif théorique de Bourdieu peut se réclamer tout autant de Merleau-Ponty que de Bachelard[567].

L'archéologie foucaldienne fait un pas de côté : abordant une culture, elle entend non pas se situer diachroniquement *en-deçà* de la théorie (du côté des gestes et des pratiques), ni *au-delà* de ses pratiques (du côté de la théorie), *mais littéralement au milieu des pratiques et des théories*, mises sur un même plan d'immanence synchronique. Du coup, le « fondamental » n'est plus une région originaire du sens, ni un domaine d'objectivité reconstruit contre l'expérience première ; c'est une « région médiane » :

> Si bien que cette « région médiane », dans la mesure où elle manifeste les modes d'être de l'ordre, peut se donner comme la plus fondamentale : antérieure aux mots, aux perceptions et aux gestes qui sont censés alors la traduire avec plus ou moins

[565] Les références à la phénoménologie sont toujours implicites dans *Les mots et les choses*, mais c'est souvent Merleau-Ponty qui est visé. Sartre y a plus sa place, on va le voir, dans l'archive des discours marxistes sur l'homme.

[566] *Cf.* la célèbre formule de « désaveu de la science » que l'on trouve dans l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception.*

[567] La filiation de Bourdieu avec l'épistémologie bachelardienne est particulièrement tangible dans *Le métier de sociologue*, ouvrage co-écrit avec J.-C. Chamboredon et J.-C. Passeron.

> d'exactitude et de bonheur (*c'est pourquoi cette expérience de l'ordre, en son être massif et premier, joue toujours un rôle critique*) ; plus solide, plus archaïque, moins douteuse, toujours plus « vraie » que les théories qui essaient de leur donner une forme explicite, une application exhaustive, ou un fondement philosophique[568].

Dans cette région médiane entre théories et pratiques, les motifs diachroniques de l'antériorité et de l'archaïque changent totalement de sens : l'être brut de l'ordre n'est pas antérieur ou archaïque sans être en même temps *contemporain* des ordres historiques institués qu'il « travaille » de l'intérieur, comme l'inavouable négatif que ces ordres institués cherchent à recouvrir et à instituer, en le faisant passer dans un infra-conscient pratique (l'incorporation irréfléchie des codes ordinateurs), ou dans un domaine théorique d'objectivité.

L'inconscient du savoir est ainsi descriptible au sein même des ordres pratiques et des théories de l'ordre, dont il constitue comme une sorte de « grille seconde ». Apposer sur les ordres institués une grille seconde qui les délégitime en les rendant contingents, ce n'est rien de plus, en un sens, que les ramener à leurs ancrages historiques. Mais, objectera-t-on, critiquer l'évidence des pratiques et des théories en les historicisant, même quand elles semblent être le plus soustraites à l'histoire, il n'y a rien là de très original. La spécificité de la démarche de Foucault est ailleurs : *précisément dans son refus de faire intervenir le critère de la pratique pour conduire cette entreprise d'historicisation.*

C'est ce qui lui a valu l'accusation de Sartre selon laquelle *Les mots et les choses* est moins une archéologie qu'une « géologie » des savoirs. La géologie, sorte d'impensé de l'archéologie foucaldienne selon Sartre, s'installe d'entrée de jeu dans l'élément pur de l'inerte : elle cherche « la série des couches successives qui forment notre "sol" »[569], sans s'enquérir de ce que les hommes ont pu faire de ce sol, sans chercher à articuler les couches ou conditions ainsi excavées aux transformations et aux déconditionnements que leur font subir les hommes. Tout se passe comme si Foucault avait fait la moitié du chemin, comme s'il s'était contenté de la démarche « régressive » de remontée vers les conditions, sans l'articuler sur une démarche « progressive », visant à saisir ce que les hommes font prospectivement de leurs conditions. Achoppant sur la question de la praxis, sa démarche n'est historique qu'à demi : elle n'a d'historique que la dimension de la mise en récit, avec des époques, un avant et un après ; mais elle éclipse complètement le rôle des hommes qui font l'histoire. Sartre accuse alors Foucault de remplacer « le cinéma par la lanterne magique, le mouvement par une

[568] M. Foucault, *Les mots et les choses,* op. cit., p. 12. Je souligne.
[569] J.-P. Sartre, « Jean-Paul Sartre répond », *op. cit.*, p. 87

succession d'immobilités »[570]. Plus encore, Sartre reproche à Foucault de « prendre parti pour le concept contre la notion » : à l'inverse de la notion, outil de la raison dialectique, le concept désigne l'instrument a-temporel de la raison analytique. Or toute mise en intelligibilité du réel par le concept ne peut qu'être tronquée, puisqu'elle ne parviendra pas à embrasser ni le temps ni l'histoire qui, comme le dit Sartre de façon kantienne, « ne peuvent faire l'objet d'un concept »[571]. Cette irréductibilité de l'histoire et du temps à l'ordre du conceptuel tient au fait qu'il n'y a histoire que par et pour les aventures singulières des praxis. Comme toute aventure, la praxis demeure rétive à toute prise conceptuelle qui voudrait en fixer définitivement le sens, sans que cela implique que nous soyons cantonnés à nous réfugier dans l'asile de l'ignorance ou de l'inintelligibilité à son égard ; la praxis est intelligible dialectiquement par « notions », plutôt qu'analytiquement par concepts.

Cette objection à l'égard de Foucault est-elle fondée ? En un sens oui : Sartre voit bien la difficulté première du geste archéologique qui consiste à suspendre la question de l'ancrage des épistémès dans des pratiques, ce qui pose le problème épineux, très souvent objecté à Foucault, de savoir comment s'opère le passage d'une épistémè à l'autre. Pour autant, Sartre passe à côté de deux choses. D'une part, comme le souligne Canguilhem dans « Mort de l'homme ou épuisement du Cogito ? », il ne perçoit pas l'importance du concept d'archéologie lui-même, et ce qui le distingue foncièrement d'une géologie :

> En dépit de l'utilisation, par la géographie et l'écologie, du terme d'habitat, l'homme habite une culture et non pas une planète. La géologie connaît des sédiments et l'archéologie des monuments. On comprend ainsi aisément pourquoi ceux qui déprécient, pour défendre les droits de l'histoire – dialectique ou non –, la méthode structurale (à supposer qu'il en existe une, à proprement parler) s'obstinent à vouloir substituer géologie à archéologie. C'est pour mieux soutenir leur prétention à représenter l'humanisme. Faire de Foucault une sorte de géologue revient à dire qu'il naturalise la culture en la retirant à l'histoire. Les enfants de Marie de l'existentialisme peuvent alors le taxer de positivisme, injure suprême.[572]

Canguilhem rappelle aux sartriens que l'histoire dialectique n'a pas le monopole de la mise en intelligibilité des manières qu'ont les hommes d'habiter une culture. L'archéologie au

[570] J.-P. Sartre, « Jean-Paul Sartre répond », *op. cit.*, p. 87. Foucault répond indirectement à cette accusation dans une note incisive de l'introduction à *L'archéologie du savoir* (p. 19) : rappelant l'importance de la « mutation épistémologique » qu'a entraîné l'histoire sérielle, il rappelle que la mise en intelligibilité par tableaux à l'œuvre dans ce type d'histoire n'a rien à voir avec « une petite image fixe qu'on place devant une lanterne pour la plus grande déception des enfants, qui, à leur âge, préfèrent bien sûr la vivacité du cinéma ».

[571] J.-P. Sartre, « Jean-Paul Sartre répond », *op. cit.,* p. 94

[572] G. Canguilhem, « Mort de l'homme ou épuisement du Cogito ? », op. cit., p. 325

sens de Foucault n'a rien d'une géologie, car c'est bien des « monuments » de pensée et de culture qu'il s'agit d'examiner à travers l'épaisseur des discours, et non des « sédiments ». L'épistémè n'est en aucun cas une naturalisation de la culture. Foucault s'assumera comme un positiviste heureux,

D'autre part, Sartre passe à côté de toute la *portée critique* de cet appel à la conversion du regard vers une expérience nue de l'ordre qui, même si elle n'est pas sous-tendue par un projet pratique ou par « l'activité synthétique du sujet »[573], n'en demeure pas moins irréductible à tout concept analytique. On l'a vu, le fait brut de l'ordre est irréductible à l'ordre du pratique *et* du conceptuel : pas plus qu'il ne se ramène à l'implicite d'un code ordinateur, il n'est objectivable dans les termes d'une théorie de l'ordre. Sartre est resté aveugle à cette dimension de facticité de l'ordre, que Foucault exprime pourtant en des termes qui ne sont pas sans rappeler ceux de *La nausée* : une fois rapportés à l'ordre « en son *être massif* », à l'ordre qui ne renvoie à rien d'autre qu'à sa propre opacité, les ordres établis empiriquement ou transcendantalement paraîtront nettement moins justifiables : ils ne nous sembleront plus, en tout cas « les seuls possibles ni les meilleurs ». La saisie de la facticité met donc en question nos catégories et nos concepts d'ordre. Avant que la généalogie ne nous invite à déceler la contingence pratique des luttes et des rapports de forces à la source du savoir, l'archéologie nous met de plain-pied dans cette contingence, nous fait goûter cette dimension *originairement injustifiable* du fait massif qu'il y a de l'ordre : une dimension qui défie tout autant le sens pratique que le principe de raison.

L'archéologie nous met donc en demeure de reconnaître qu'« il y a » de l'ordre, sans qu'on puisse assigner à quelque instance, individuelle ou collective, la possibilité d'être contemporaine de l'acte d'institution de cet ordre. Le théorico-actif échappe par principe à la volonté, aux choix des sujets, mais pas à la manière du pratico-inerte sartrien, *qui implique toujours au départ l'intentionnalité d'une praxis,* même si elle se voit constamment déviée, retournée contre elle-même en cours d'action.

On peut alors voir dans le geste foucaldien une façon très originale de rejouer le geste de naissance du structuralisme : d'une certaine manière il en va de l'ordre pour l'archéologue comme de la langue pour Saussure. Dans les deux cas, on a affaire, comme le souligne Patrice Maniglier à propos du traitement saussurien de la langue, à quelque chose comme de « l'institution pure » : c'est-à-dire à un être de pure convention (comme l'arbitraire du signe), à la fois arbitraire et contraignant, qui « s'impose par défaut, par excès de contingence, plutôt

[573] M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 24

que par une nécessité quelconque »[574]. Déceler l'institution pure sous les codes ordinateurs et les théories sur l'ordre (qui fonctionnent du coup comme « institutions impures »[575]), ce n'est pas retrouver la libre praxis sous le poids aliénant des institutions. C'est dégager à la fois quelque chose de *pleinement contraignant* – nul n'échappe à la rationalité « théorico-active » de sa propre culture, au fait qu'« il y a » de l'ordre –, et de *totalement contingent* – car, si on cherche à fonder nos théories et nos pratiques, on ne trouvera rien d'autre que cet « il y a » contingent. L'institution pure de l'ordre, autre nom de ce que nous avons appelé la facticité du structural, est par elle-même insignifiante ; elle ne devient significative que dans des usages, pour des sujets qui s'en servent en l'investissant dans des codes pratiques et dans des concepts théoriques[576]. C'est paradoxalement la saisie du fait de l'ordre comme pure contrainte, comme contrainte qui ne renvoie à rien d'autre qu'à elle-même, qui permet d'opérer la critique la plus effective et la plus radicale des normativités établies et reconnues au sein d'une culture.

Il est certain que par rapport au fait pur de l'ordre, les codes pratiques ordinateurs et les théories de l'ordre sont bien moins contraignants et bien moins contingents : laissant affleurer leur caractère par principe révisable, et laissant (au moins en apparence) une certaine marge de manœuvre aux sujets, ils se prêteront plus ou moins aisément à la critique. Mais tant qu'elle se contentera d'invoquer les fins et les raisons des sujets, tant qu'elle n'ira pas jusqu'au point de contingence maximale qui affecte tout ordre en son être propre, la critique ne pourra être que partielle, car elle continuera de se mouvoir dans l'espace des justifications pratiques (en termes de raisons d'agir) et des légitimations théoriques. Pour pouvoir fonctionner comme une critique radicale, l'archéologie doit se mettre à l'école de la contingence et atteindre à cette « expérience du fait massif de l'ordre ». L'institution pure de l'ordre n'est pas à comprendre comme une institution désaliénée, mais plus précisément comme un *point de coïncidence maximale des opposés,* où la pure contrainte (irréductible à la liberté des sujets) coïncide avec la pure contingence (irréductible aux demandes de légitimation des sujets).

---

[574] Patrice Maniglier, *La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*, op. cit., p. 355.

[575] J'emprunte cette expression d'« institutions impures » à Antoine Lentacker qui, en écho aux travaux de Maniglier, montre dans son livre *La science des institutions impures. Bourdieu critique de Lévi-Strauss* (Paris, éd. Raisons d'agir, 2010) que la critique qu'opère Bourdieu de l'« inconscient épistémologique du structuralisme » (*cf.* le premier chapitre du *Sens pratique*) vise d'abord la tendance du structuralisme à *faire comme si* les institutions sociales, foncièrement impures du fait des fonctions, des intérêts et des stratégies qui s'y nouent, possédaient à l'état pur le caractère de l'arbitraire du signe cher à Saussure ; comme si, en somme, elles étaient structurées comme un langage.

[576] La notion pratique d'usage, décisive chez le dernier Foucault, est déjà au cœur de l'archéologie des discours anthropologiques, ainsi que le souligne Mathieu Potte-Bonneville, dans son article « Du sable à la bataille : Foucault avant 1968 », in *Le moment philosophique des années 1960 en France*, P. Maniglier (dir.), Paris, PUF, 2011, p. 195-210. Potte-Bonneville insiste en particulier sur la thématisation de cette question dès 1961 avec l'*Introduction à l'Anthropologie.* J'ai pour ma part lu dans ce texte un fil conducteur permettant de relier le dispositif anthropologique kantien aux recherches des années 1980 sur les techniques de soi : H. Oulc'hen, « Des techniques de soi au fil conducteur de l'usage », in *Lumières, n° 16,* Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 53-80.

La critique de la configuration anthropologique moderne, commune aux anthropologies philosophiques (dont Sartre) et aux sciences humaines, est largement consommée dans cette préface des *Mots et les choses*. En effet, l'exhumation de la région médiane de l'ordre est déjà l'indication d'une radicale déprise à l'égard de la confusion de l'empirique et du transcendantal, brèche dans laquelle s'est engouffrée la pensée anthropologique moderne dès lors qu'entre objet et sujet, entre ce qui est donné dans l'expérience, et ce qui la possibilise, elle oscille indéfiniment d'un pôle à l'autre[577]. On pourrait néanmoins objecter à cette critique de faire bon marché de l'*altération sociologique* des discours philosophiques sur l'homme qu'a suscité, bien avant le structuralisme, l'avènement dans l'épistémè moderne des *sciences sociales*, qu'on ne saurait rabattre purement et simplement sur ce que Foucault entend par « sciences humaines ». Comme le souligne Bruno Karsenti :

> « Qu'est-ce que l'homme ? » n'est pas la question des sciences sociales. Elle n'est pas, en tout cas, le moteur caché de leur interrogation. Celui-ci, bien plutôt, se traduit de la façon suivante : "Qu'est-ce qu'une société, comment se forme-t-telle et se règle-t-elle de l'intérieur d'elle-même ?[578]

Question radicale que celle de l'auto-fondation d'une société, qui n'a pas attendu le structuralisme et les contre-sciences pour être posée – on peut la faire remonter à Bonald, les tenants de l'anthropologie structurale (Lévi-Strauss, Sebag) la font remonter à Rousseau. Une question, en tout cas, qui d'une certaine manière est aussi celle de Foucault : *comment une épistémè se forme-t-elle et se règle-t-elle à l'intérieur d'elle-même* ? Question d'autant plus radicale que Foucault a pris soin d'écarter la pratique comme critère pertinent de la production du savoir. S'il y a bien, sur cette place allouée à la pratique, un écart nettement accusé entre l'archéologie foucaldienne et les sciences sociales dont Karsenti fait l'archéologie, ces démarches se rejoignent en revanche sur la manière qu'elles ont de poser la question du statut épistémologique de la contrainte, du mode d'être de l'ordre, en altérant en profondeur la façon moderne, « empirico-transcendantale », de se saisir de cette question. Foucault lui-même infléchira sa démarche vers la pratique, en mettant au premier plan le concept de gouvernementalité, retrouvant par là, comme le suggère Karsenti, des points de convergence avec les sciences sociales[579].

---

[577] Je passe rapidement sur ce point ici : j'y reviens dans la section suivante de ce chapitre.

[578] Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013, p. 137

[579] B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre*, op. cit., p. 29 et p. 137.

2.3. Les deux versants de l'archéologie

L'archéologie de l'ordre prend place dans tout un espace de discussion autour du statut de la « théorie » au sein des courants de pensée affiliés au structuralisme dans les années 1960. S'interrogeant sur cette question, Balibar précise que loin d'accomplir l'idéal classique d'une science d'objets, d'une *mathèsis universalis* « construisant l'autonomie voire la clôture sémantique de son domaine en définissant un système de lois ou de rapports axiomatisables », comme une version classique du structuralisme le laisse entendre, le structuralisme a été travaillé dès le départ par une orientation toute autre : non pas « constituer des objets ou des domaines d'objectivité », mais « identifier des problèmes (au sens de ce qui « fait problème » pour les acteurs d'une situation, les sujets d'une institution, etc., et leur interdit ainsi de « rester en place » dans le discours ou dans l'institution) »[580]. L'analyse du savoir est alors inséparable d'un interventionnisme critique, visant à faire bouger les lignes et les places au sein de la structure. Le fait pur de l'ordre, c'est précisément ce qui fait que, dans les théories de l'ordre au sein d'une épistémè donnée, les concepts ne cessent de se déplacer et de se transformer ; et que, dans les rets des codes pratiques d'une culture, les sujets ne restent jamais en place.

On s'en souvient, Foucault insistait à propos du structuralisme althussérien sur l'importance pour la théorie, pour l'analytique des pratiques, de ménager un passage à la pratique. On comprend mieux cette insistance : c'est également un problème qui se pose à l'archéologue. Exhumer des conditions de possibilité (c'est-à-dire, dans les termes de Foucault, un « fondamental »), c'est exhumer en même temps des conditions de délégitimation, qui détotalisent l'espace du pensable d'une culture donnée sur un dehors qui reste indéterminé, ou plus exactement sous-déterminé par les conditions en question. On retrouve là, *au cœur, déjà, de l'entreprise archéologique*, un fil qui relie la démarche de Foucault à celle de Marx, non sans lui faire subir une profonde torsion, comme on l'a vu au chapitre I en suivant la lecture de Balibar : les conditions d'un savoir ne sont rendues intelligibles que si l'on montre en même temps en quoi elles sont transformables, sans qu'il n'y ait quasiment plus de distance à parcourir entre les conditions et leurs transformations.

Il y a en ce sens comme deux versants de l'archéologie : (i) un versant régressif, qui excave les conditions historiques et les schèmes théorico-actifs des savoirs théoriques et

[580] E. Balibar, « Science et critique aujourd'hui », texte mis en ligne le 08/04/2011 sur le site du CIEPFC, http://www.ciepfc.fr/spip.php?article231.

pratiques d'une culture donnée ; (ii) un versant prospectif, qui montre, tout en maintenant leur indétermination, quelles sont les transformations à l'œuvre dans une épistémè, quelles sont les tendances oppositionnelles qui concourent à sa propre détotalisation. Le versant prospectif empêche le versant régressif de fonctionner comme un principe de clôture[581].

Reste – et c'est ce qui tient l'archéologie de 1966 bien plus éloignée de Marx que la généalogie ultérieure – qu'on ne peut escompter que cette indétermination de la transformation à apporter aux conditions de notre pensée se résolve du côté de la pratique plutôt que du côté de la théorie. Foucault brouille lui-même les cartes, lorsqu'à la fin du sous-chapitre « Le Cogito et l'impensé » (dans le chapitre IX, « L'homme et ses doubles »), il précise contre Sartre et tous « ceux qui incitent la pensée à sortir de sa retraite et à formuler ses choix », que « pour la pensée moderne, il n'y a pas de morale possible ; car depuis le XIXè siècle la pensée est déjà sortie hors d'elle-même en son être propre, elle n'est plus théorie », et qu'« avant même de prescrire, d'esquisser un futur, de dire ce qu'il faut faire, avant même d'exhorter ou simplement d'alerter, la pensée, au ras de son existence, dès sa forme la plus matinale, est en elle-même une action – un acte périlleux »[582]. Cela, *Hegel et Marx eux-mêmes le savaient*, précise Foucault, même si c'est d'abord Sade, ensuite Nietzsche, Bataille et Artaud qui ont su en tirer toutes les conséquences. Cette caractérisation de la pensée comme « action » et « acte périlleux » se situe par-delà tout clivage théorie/praxis, et plus précisément, par-delà toute morale de l'engagement impliquant la responsabilité d'une conscience-projet. L'acte de la pensée est « périlleux » au sens où il n'est pas soutenu par une conscience d'avoir à en répondre en toute situation, encore moins par une théorie prescrivant une ligne de conduite. C'est à la pensée d'inventer, dans son espace propre (en l'occurrence, en 1966, dans le langage), sa propre ligne de conduite. Et paradoxalement, c'est la responsabilité de l'agir en situation qui est ici décriée comme la recherche d'un confort, d'une garantie pour la pensée – alors même que l'existentialisme érigeait l'assomption inconfortable de la liberté comme attitude authentique, opposée aux stratégies de déni de responsabilité du Lâche et du Salaud.

Le ton polémique des dernières lignes de ce chapitre, « Le Cogito et l'impensé », prend place dans la querelle de l'humanisme, qui a opposé l'humanisme ontologique de Heiddeger, situant la dignité de l'homme dans l'événement de l'ouverture à l'être et à son « éclaircie », et l'humanisme anthropologique de Sartre, posant cette même dignité dans un primat de

[581] Nous aurons bien sûr à confronter cette double orientation, régressive-prospective, de l'archéologie, à la méthode progressive-régressive mise en place par Sartre pour l'abord des ensembles pratiques.

[582] M. Foucault, *Les mots et les choses,* op. cit., p. 339

l'existence et de la liberté[583]. Foucault prolonge et infléchit en un sens radicalement anti-humaniste le geste initié par Heidegger, contre Sartre déjà, dans la *Lettre sur l'humanisme* (qui a eu un profond retentissement dans la pensée française d'après-guerre). La pensée, écrit Heidegger, « n'est pas d'abord promue au rang d'action du seul fait qu'un effet sort d'elle ou qu'elle est appliquée à... La pensée agit en tant qu'elle pense », mais loin de se ramener aux formats de usuel de « l'agir » (praxis) ou du « produire » (poiesis), « la pensée, si on la prend en elle-même, n'est pas "pratique" »[584]. Heidegger nous invite à nous libérer d'une interprétation praxique et/ou technique de la pensée, dont participe également l'attitude dite théorétique, en la ressaisissant dans sa dimension de pur accomplissement : « la pensée est supérieure à toute action et production, non par la grandeur de ce qu'elle réalise ou par les effets qu'elle produit, mais par l'insignifiance de son accomplir qui est sans résultat »[585]. Heidegger réaffirmera dans la conférence de 1962, « Le tournant », que la question la plus fondamentale, la plus pressante, n'est plus « que devons-nous faire ? », mais : « comment nous faut-il penser ? », car « le penser est l'agir en ce qu'il a de plus propre »[586].

Le versant prospectif de l'archéologie foucaldienne témoigne de la manière dont l'ontologie heideggérienne de la pensée comme activité s'est déplacée hors du champ strict de la phénoménologie pour insuffler l'émergence en France d'une vogue « événementialiste », qu'on a évoquée déjà au début du chapitre III (avec Balibar) : une vogue qui se caractériserait par le fait d'opposer une fin de non-recevoir au primat accordé par l'existentialisme à la responsabilité du projet, en accordant un nouveau primat à l'événement. Il y a bien chez Sartre la place pour un concept d'événement, mais qui ne fait sens que dans l'orbe du primat de la praxis : « événement qui nous fait en se faisant action, action qui nous défait en devenant par nous événement et qu'on l'appelle, depuis Hegel et Marx, la *praxis* »[587]. La praxis est à la fois pour Sartre action et événement : *action* en tant qu'elle se resserre sur les formes de subjectivité agissantes qu'elle contribue à produire à la mesure de son déroulement ;

---

[583] En lieu et place d'être borné par l'homme, le champ philosophique est borné par l'Être chez Heidegger. Sur ce point, *cf.* Philippe Cabestan, « Sartre et la différence ontologique », *Alter n°10/2002. Sartre phénoménologue*, Vrin/éditions Alter, 2002, p. 65-90.

[584] M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* (1946), repris in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1966, p. 69

[585] M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit*., p. 124

[586] M. Heidegger, « Le tournant » (« Die Kehre », 1962), repris in *Questions III et IV*, op. cit., p. 312-313. Franck Fischbach, dans un article intitulé « "*Im Deken ist nichts Praktisches*" : Quelques remarques à propos d'une critique couramment adressée à Hegel », in *Lectures de Hegel*, O. Tinland (dir.), Paris, Le Livre de Poche, 2005, p. 448-449, replace ces énoncés heideggériens dans une filiation qui remonte à Hegel : s'accordant avec Hegel pour situer « l'essence même de l'activité et de la pratique dans l'exercice de la pensée », Heidegger s'écarte néanmoins de la conception « démiurgique » de ce dernier en comprenant « l'agir pratique de la pensée sous la forme d'un travail artisanal dont la tâche est d'élaborer la langue de telle sorte qu'elle devienne la demeure susceptible d'accueillir l'essence de l'Être ».

[587] J.-P. Sartre « Merleau-Ponty », *Situations, IV. Portraits* (Gallimard, 1964), repris dans *Les mots et autres écrits autobiographiques,* Gallimard, Bibliothèque de Pléiade, 2010, p. 1070-1071

événement, en tant qu'elle échappe à ces mêmes formes de subjectivité en les défaisant, en les expropriant de leurs fins et de leurs intentions de départ. La praxis est grevée d'un devenir contradictoire, passant tantôt du mode de l'action (intentionnelle) au mode de l'événement (inintentionnel), tantôt au contraire du mode de l'événement au mode de l'action. Mais le fait que ces opposés n'aient de cesse de passer l'un dans l'autre n'entame en rien la présupposition anthropologique d'une praxis *humaine* par qui et pour qui les événements arrivent. Nous verrons plus loin ce qu'il en est précisément de cette présupposition anthropologique chez Sartre. Pour l'instant, on notera que les auteurs qui participent du « tournant événementialiste » n'ont voulu y voir qu'une vieille antienne humaniste, à quoi ils ont cherché à opposer la proposition d'un laisser-être de l'événement, libéré du supposé carcan de la praxis. L'événement, ressaisi dans toutes ses modalités d'imprévisibilité et de contingence, est alors érigé en instance radicalement a-subjective, irréductible à toute représentation, et imperméable à tout projet. L'archéologie foucaldienne de 1966 plaide doublement pour ce primat de l'événement : en dégageant régressivement la dimension du « il y a » propre à l'ordre d'une culture, comme une sorte de « donation sans donateur »[588], et en indiquant prospectivement à la pensée quels sont les événements qui la traversent au présent.

Des deux versants de l'archéologie, la généalogie élaborée à partir des années 1970 retiendra surtout le versant régressif, celui de l'exhumation d'une expérience fondamentale de la facticité du structural au cœur de toute culture. Il y a là un outil méthodologique précieux que Foucault retrouvera pour son abord généalogique des ensembles pratiques. Il écrira ainsi en 1984 que l'attitude critique à laquelle il en appelle à la suite de sa lecture du texte de Kant sur l'actualité est « archéologique dans sa méthode » et « généalogique dans sa finalité », la méthode et la finalité se recoupant précisément sur une *assomption de la contingence*, comme seul lieu de pertinence pour la critique. Comprise dans son versant archéo-méthodologique, la critique « ne cherchera pas à dégager les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible ; mais à traiter les discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d'*événements historiques* »[589]. Méthodologiquement, Foucault n'aura de cesse d'aborder ses objets de cette manière indirecte, depuis les discours qui nous donnent accès à eux au passé, depuis l'axe épistémologique mort-vérité (*cf. supra* l'extrait de l'entretien *Le beau danger*). La suspension du problème de la pratique, ou son décalage du côté de l'événementialité contingente des savoirs et des discours qui traversent les pratiques, n'est donc pas qu'un moment à part du parcours intellectuel de Foucault, cantonné aux *Mots et*

[588] Selon l'expression de Balibar, « La philosophie et l'actualité : au-delà de l'événement », *op. cit*., p. 208.
[589] M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., p. 1393. Je souligne.

les choses : c'est un enjeu méthodologique décisif de l'ensemble de sa démarche d'historicisation, que de nous donner accès à l'expérience de la facticité du structural. Mais dès lors que les « ensemble pratiques » passeront au premier plan de l'enquête, il faudra enregistrer un décrochage, au sein de l'opération critique, entre ce qui relève de la « méthode » (versant régressif) et ce qui relève de la « finalité » (versant prospectif) : l'archéologie prendra alors en charge tout le versant régressif, méthodologique, de la démarche d'historicisation, tandis que la généalogie assumera le pan prospectif. Selon ce versant généalogico-prospectif, la critique « ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes ce qu'il nous est impossible de faire ou de connaître; mais elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons »[590].

On se contentera d'indiquer pour l'instant deux abords de la contingence chez Foucault: (i) la contingence comme *fil conducteur* et comme *point de butée* de la remontée archéologique, pour ce qui est de la méthode ; (ii) la contingence comme *point d'ancrage pour la pratique et l'invention des possibles,* pour ce qui est de la finalité généalogique. L'archéologie est une expérience de découvrement, qui consiste à ôter aux pratiques et aux théories leur légitimité reconnue pour exhumer la structure facticielle qui les sous-tend ; quant à la généalogie, loin de rester interdite devant cette contingence ainsi découverte, elle s'en saisit au contraire pour la réinvestir *dans la pratique*, en la convertissant en *possibilité inédite d'action*.

Retenons pour l'heure que promouvoir le point de vue du théorico-actif ou de « l'ordre » contre celui du pratico-inerte, cela implique pour Foucault de combattre la philosophie de la praxis sartrienne sur ses deux fronts. 1/ Sur son versant « régressif » d'abord, puisqu'en lieu et place de chercher dans les codes et ordres institués la trace d'une praxis constituante, l'archéologie désigne une pure contingence de l'ordre, selon une démarche pour partie inspirée du structuralisme. 2/ Sur son versant « prospectif » ensuite, puisque loin de plaider pour une morale du projet et du choix – eût-elle l'épaisseur socio-historique d'une praxis commune (comme celle d'un groupe assermenté et uni par la « fraternité-terreur ») –, l'archéologie ouvre la pensée sur l'acte périlleux qui lui manifeste son dehors indéterminé, selon une démarche pour partie héritée de Heidegger (et revisitée par Blanchot). Dans les deux cas, l'enjeu est de battre en brèche la configuration anthropologique moderne en épurant

[590]M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 1395

au maximum l'être massif de l'ordre et l'acte périlleux du penser *de toute trace de subjectivité constituante.*

Nous allons tenter de mieux cerner, à présent, la place que Foucault alloue à l'anthropologie sartrienne dans l'épistémè moderne.

3. Archéologie du dispositif anthropologique sartrien

3.1. Un champ philosophique borné par l'homme

Sans craindre la caricature et l'idéologisation de son propos, qui font intrinsèquement partie de la logique engagée de son discours[591], Sartre affirme la thèse selon laquelle « le champ philosophique est borné par l'homme »[592]. Cette formule est prononcée dans un contexte précis, lors d'un entretien de 1966 pour les *Cahiers de philosophie* où il s'agit moins pour Sartre de promouvoir l'existentialisme bec et ongle, comme c'était le cas au lendemain de la seconde Guerre Mondiale, que de *se situer*, à tous les sens du terme, par rapport aux attaques et objections venues de Lévi-Strauss, d'Althusser, de Foucault. Qu'est-ce que cela signifie, pour la philosophie, de ne pouvoir aller plus loin que l'homme ? Évidemment pas que cet homme renvoie à une essence ou à une nature humaine immuable que le discours philosophique n'aurait plus qu'à déplier. Nous aurons affaire à une anthropologie non pas de l'essence ou de la nature, mais de l'existence, de la situation, de la condition. Dans le parcours intellectuel de Sartre, l'« homme » que vise le discours philosophique a d'abord fait l'objet d'une ontologie phénoménologique taillée à sa mesure (celle d'un pour-soi inséré dans un tissu de conditions contingentes et non choisies), avant d'être repris dans le cadre explicite d'une anthropologie[593]. Une anthropologie de l'être en situation, dont témoigne déjà à sa manière le dispositif ontologique ternaire en-soi/pour-soi/pour-autrui de *L'être et* le néant (qu'on pourrait décrire comme une anthropo-phénoménologie aussi bien que comme une onto-

[591] J.-P. Sartre *L'existentialisme est un humanisme* , op. cit., p. 83
[592] J.-P. Sartre, « L'anthropologie » (1966), *Situations, IX. Mélanges,* Paris, Gallimard, 1972, p. 83
[593] À noter que la *Critique de la raison dialectique* devait initialement s'intituler « L'Homme ».

phénoménologie[594]) : à rebours de tout arrière-monde, l'ontologie radicale et minimaliste[595] de 1943 s'en tient à la stricte description des phénomènes tels qu'ils se donnent au pour-soi compris comme pouvoir pratique de néantisation, tout en prenant soin de ne pas idéaliser subrepticement ce pour-soi sur le mode substantiel de l'en-soi-pour-soi (qui n'est que le corrélat d'un désir ou d'une attitude irréalisante). Dès la fin de *La transcendance de l'Ego,* Sartre insiste sur le fait qu'il est entré en phénoménologie au nom d'un réalisme d'un nouveau genre, soucieux d'en découdre avec les philosophies idéalistes « alimentaires » où, du fait d'une stratégie de repli sur une intériorité hypostasiée du sujet, « l'effort d'assimilation spirituelle ne rencontre jamais de résistances extérieures, où la souffrance, la faim, la guerre se diluent dans un lent processus d'unification des idées »[596]. Le réalisme que Sartre attend de la phénoménologie (en particulier de la conception husserlienne de l'intentionnalité[597]) consiste alors à replonger l'homme dans le monde, au milieu de ses déterminations, qui se redécouvrent à lui en pratique, dans les épreuves les plus crues de la souffrance et de la faim. Ces déterminations de l'homme-dans-le-monde[598] lui confèrent un ancrage objectif : une objectivité échue, facticielle qui, que nous le voulions ou non, entame d'entrée de jeu toute image inaltérée que l'homme voudrait se donner de lui-même. L'être-objet échu pourra être la conséquence d'actes irréfléchis – ainsi la « scène primitive » du *Saint-Genet,* où la série des vols perpétrés dans l'opacité de l'innocence finira par révéler à Genet enfant son destin de voleur, son « passage à l'objectif »[599]. La pensée sartrienne au sens large – abstraction faite ici

---

[594] Notamment si l'on tient compte de toutes les références implicites à l'anthropologie française que mobilise Sartre dès l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, puis dans *L'être et le néant*, qui ont toute leur importance à côté des références à la phénoménologie (Husserl, Heidegger) et à la psychologie (bien que les références psychologiques soient moins explicitement présentes dans *L'être et le néant* que dans les ouvrages antérieurs). Sur ce point, *cf.* Grégory Cormann : « Emotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale », *Bulletin d'analyse phénoménologique VIII, 1,* 2012 (Actes 5), p. 286-302

[595] Selon l'expression d'Hadi Rizk, *Comprendre Sartre,* Paris, Armand Colin, 2011, p. 76

[596] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego,* op. cit., p. 86

[597] Sur ce point, le court texte de 1939, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », repris dans *Situations, I,* [1947], Folio, 1993, p. 29-32, fait directement écho à conclusion de *La transcendance de l'Ego* : « Imaginez à présent une suite liée d'éclatements qui nous arrachent à nous-mêmes, qui ne laissent même pas à un "nous-mêmes" le loisir de se former derrière eux, mais qui nous jettent au contraire au-delà d'eux, dans la poussière sèche du monde, sur la terre rude, parmi les choses ; imaginez que nous sommes ainsi rejetés, délaissés par notre nature même dans un monde indifférent, hostile et rétif ; vous aurez saisi le sens profond de la découverte que Husserl exprime dans cette fameuse phrase : "Toute conscience est conscience *de* quelque chose" ».

[598] Je préfère ici user de cette expression d'homme-dans-le-monde plutôt que de l'expression heidéggerienne d'être-au-monde afin de bien marquer l'irréductibilité de l'onto-anthropologie sartrienne à toute ontologie du Dasein, ouvert à une dimension d'Être transcendante à l'homme. En lieu et place d'être borné par l'homme, le champ philosophique est borné par l'Être chez Heidegger. Il faut alors distinguer entre l'humanisme ontologique prôné par Heiddeger, situant la dignité de l'homme dans l'événement de l'ouverture à l'être et à son « éclaircie », de l'humanisme anthropologique de Sartre, posant cette même dignité dans un primat de l'existence et de la liberté. Sur ce point, *cf.* Philippe Cabestan, « Sartre et la différence ontologique » , *Alter n°10/2002. Sartre phénoménologue*, Vrin/éditions Alter, 2002, p. 65-90.

[599] J.-P. Sartre, *Saint-Genet, comédien et martyr,* Paris, Gallimard, 1952, p. 27. Pour une analyse approfondie du début du *Saint-Genet* et du concept d'aliénation qui y est mobilisé, *cf.* V. de Coorebyter, « Prière pour le bon usage du *Saint-Genet* : Sartre biographe de l'aliénation », *Les Temps Modernes,* n° 632-634, p. 106-139.

de ses déclinaisons diverses (psychologie phénoménologique, ontophénoménologie, psychanalyse existentielle, anthropologie structurelle-historique) – se propose d'expliciter ce que l'homme *en tant que sujet* fait, le plus souvent sur un mode opaque, non-thétique, de cet être-objet qui lui échoit comme un avenir préfabriqué. En somme, d'*expliciter la reprise pratique faite en situation de cet être-objet échu*. L'enjeu est de ressaisir la subjectivité depuis le point de vue de la pratique, comme une subjectivité se faisant.

Dans l'entretien de 1966, Sartre opère une distinction entre *l'homme-objet* de l'anthropologie (en tant que science humaine), et ce qu'il appelle *l'homme-objet-sujet* de la philosophie[600]. La distinction entre homme-objet et homme-objet-sujet indique bien que le discours dialectique que Sartre revendique ne se contente pas d'accompagner les savoirs anthropologiques modernes en leur tenant lieu de philosophie spontanée. Il prétend en outre exercer une fonction critique à l'égard des sciences humaines, en leur rappelant l'évidence anthropologique de l'homme comme sujet *et* objet de son histoire, dès lors qu'elles tendent à oublier cette évidence en dissolvant le vécu et la pratique de l'homme concret vivant, travaillant et parlant, dans des contenus empiriques objectivés, que Sartre appelle des « totalités fétichisées ». Les sciences humaines se contentent d'étudier « quelque chose dans l'homme qui n'est pas l'homme total et qui, d'une certaine façon, est un reflet purement objectif de l'homme »[601] : en l'occurrence, elles étudient l'homme en tant que reflet du pratico-inerte, en tant que reflet de pratiques constituées et solidifiées dans des structures. Du coup, la mise en intelligibilité de ces structures se veut elle-même structurale, à la mesure de son objet. Le risque du structuralisme radical est qu'il hypostasie la structure en la consacrant en modèle théorique d'intelligibilité, alors qu'elle n'est d'abord, *à l'état pratique,* qu'un moment de la totalisation historique : le moment, nous le verrons, de la praxis organisée, où un groupe se dote d'une « ossature » de règles pour assurer sa propre conservation, pour se prémunir contre la menace de sa dispersion.

En aucun cas, il ne s'agit pour Sartre de sauver contre ses détracteurs une figure idéalisée de l'homme *purement* sujet contre l'objectivation par « regard éloigné » que lui font subir les sciences humaines ; on serait bien en peine de trouver une telle figure dans ses analyses. L'opposition binaire sujet/objet est intenable comme telle : ou plutôt, elle se voit compliquée du fait que les hommes, *avant même toute objectivation théorique par les sciences humaines,* sont toujours déjà, dans le jeu de leurs réciprocités pratiques, objets pour eux-mêmes et objets pour les autres. Tout en étant les sujets et auteurs de ce qu'ils font, *les*

[600] J.-P. Sartre, « L'anthropologie », *Situations, IX*, op. cit., p. 84
[601] J.-P. Sartre, « L'anthropologie », *Situations, IX*, op. cit., p. 85

hommes n'en sont pas moins toujours en même temps les jouets ou les objets de leurs propres actions, dans la mesure où le champ pratique matériel (ou « matière ouvrée ») qu'ils déterminent par leurs actes leur renvoie sous une forme déviée la fin qu'ils projetaient subjectivement en agissant, allant jusqu'à s'inverser sous le jour d'une « contre-finalité » ou d'une « praxis volée ». Ils sont objets pour les autres également, dans la mesure où leurs actions leur échappent continuellement, du simple fait d'être prises dans des rapports transindividuels, dans des réciprocités négatives ou positives, oscillant entre deux modalités de l'agir collectif (le groupe et la série) qui n'ont de cesse de se contaminer l'une et l'autre. La figure de l' « homme » qui borne le discours philosophique demeure alors un point de butée insaisissable, du fait de cette ambivalence irréductible entre être-sujet et être-objet. Il est tout autant impossible de soustraire l'homme à son être-objet que de le soustraire à son être-sujet. Or, avant d'être un problème théorique, c'est d'abord *dans la pratique* que cette ambivalence se pose : dans la manière dont l'homme se constitue comme sujet, et dans la manière dont il est constitué comme objet au cours de son agir.

Dans une conférence prononcée à Rome en 1961 intitulée « Marxisme et subjectivité » – dont l'enjeu est de contrer le « panobjectivisme » d'un certain marxisme –, Sartre précise qu'il préfère parler de subjectivité plutôt que de sujet, désignant par là un « certain type d'action interne, un système en intériorité, et non la simple relation immédiate du sujet à lui-même »[602]. La subjectivité est un mouvement d'intériorisation, une médiation entre deux modalités de l'être « du dehors » (que Sartre appelle également la transcendance) : d'une part, la condition d'être organique, l'extériorité « d'en-deçà », « couronnée par le statut organique » ; d'autre part, « l'extériorité d'au-delà qui répond à ce que cet organisme – pour maintenir son statut d'organisme – trouve face à lui comme objet de travail, comme moyen du besoin et de l'assouvissement »[603]. La subjectivité est donc une médiation et une tension perpétuelle entre les deux modalités de la matière : l'organique et l'inorganique. De même que Sartre écrivait dans *L'être et le néant* que le pour-soi est une néantisation de l'en-soi, une décompression d'être, il précise que la subjectivité est un mouvement d'échappement de la totalité organique, close sur elle-même, vers la dispersion inorganique. La subjectivité n'est pas une totalité substantielle, mais une totalisation relationnelle jamais achevée, un rapport à soi médiatisé et constamment mis à l'épreuve par l'extériorité matérielle.

[602] J.-P. Sartre, « Conférence de Rome, 1961. Marxisme et subjectivité », texte retranscrit et présenté par M. Kail dans *Les Temps Modernes,* n° 560, 1993, p. 11

[603] J.-P. Sartre, « Conférence de Rome, 1961. Marxisme et subjectivité », op. cit., p. 17

De deux choses l'une alors. Il faut reconnaître d'une part que la subjectivité, « dans la mesure même où elle est vécue, ne peut jamais faire l'objet d'un savoir »[604] : c'est le thème kierkegaardien de l'existence comprise comme trou de savoir, comme vécu singulier irréductible à l'ordre du concept. D'autre part, cette subjectivité est inséparable d'une praxis totalisante, à la faveur de laquelle elle s'objective. D'où le paradoxe suivant, que Sartre sait gré à Kierkegaard d'avoir su poser : « si rien du vécu ne peut échapper au savoir, sa *réalité* demeure irréductible », de sorte que « le vécu comme réalité concrète se pose comme non-savoir »[605]. Il faut donc distinguer le *réel* du vécu et son *concept*, qui demeurent irréductibles l'un à l'autre. Kierkegaard nous fournit le schème directeur pour une « idéologie de l'existence » (autre nom de l'existentialisme), qui rappellera aux savoirs objectivants ainsi qu'à l'idéalisme dialectique hégélien cette dimension irréductible du vécu. Toute pratique implique un non-savoir subjectif ; mais elle n'en est pas moins intelligible, du fait qu'elle a une dimension totalisante, par laquelle elle se donne ses propres lumières, à mesure de son déroulement dialectique. L'enjeu d'une compréhension située de l'homme, ce sera alors de prendre la mesure du « non-savoir rationnel au sein du Savoir »[606]. L'irréductibilité du vécu au savoir ne confine pas le vécu à l'irrationalisme : il est au contraire le point d'ancrage de la dialectique, et sa nécessaire limitation. Dans *Questions de méthode*, Sartre crédite Marx d'avoir su prendre toute la mesure de cela, en faisant jouer contre Hegel l'idée qu'on trouvait déjà à l'œuvre chez Kierkegaard de l'irréductibilité du réel et du concept, tout en reprenant à Hegel (contre Kierkegaard cette fois) l'exigence d'une mise en intelligibilité dialectique du vécu. Marx permet d'affirmer à la fois que Hegel a raison contre Kierkegaard, et que Kierkegaard a raison contre Hegel.

Dans la « Conférence de Rome », Sartre prend l'exemple d'un sujet atteint d'hémianopsie (perte de la vue dans une moitié du champ visuel d'un œil) : à la différence d'un homme « normal », imaginé par Sartre, qui se serait délibérément affligé d'une demi-cécité au titre d'une expérience de laboratoire, l'hémianopsique ne tient pas à distance son déficit, comme un objet transcendant abandonné purement et simplement à son inertie. Il l'intègre et le vit de sorte qu'il puisse maintenir l'unité totalisante de son champ pratique, comportant trois dimensions : (i) l'« extériorité d'en-deçà » (l'organisme) ; (ii) le champ visuel, dont le sujet fait en sorte qu'il soit sans tâches ni perte ; (iii) l'« extériorité d'au-delà », c'est-à-dire l'objet perçu en face de lui. L'hémianopsique intériorise la privation qui l'affecte et le stigmatise :

---

[604] J.-P. Sartre, *Questions de méthode,* in *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 24
[605] J.-P. Sartre, « L'universel singulier » (1966), *Situations, IX*, op. cit., p. 159
[606] J.-P. Sartre, *Questions de méthode,* in *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 128

> Elle a été reprise de l'intérieur et peut être considérée comme le *schème directeur* de toute la réorganisation de la conduite grâce au non-savoir, parce qu'elle est vécue sans distance, et que la conduite réalise la reprise sans distance de quelque chose qui appartient à l'extériorité. La négation assurément existe, mais c'est une négation qui aboutit à une intégration. Ce n'est plus la négation complète d'une praxis qui tient à distance, mais une négation qui est assomption par ignorance. C'est la négation aveugle du déficit, qui l'installe au centre de la nouvelle vie organique.[607]

L'exemple est éloquent parce qu'il nous fait comprendre que toute praxis comporte un moment subjectif de non-savoir. La praxis est un mouvement double, d'intériorisation de l'être extérieur – ici, du handicap que constitue, *objectivement*, le fait d'être privé d'une partie de son champ visuel – et de réextériorisation de cette intériorité sous la forme d'une conduite singulière, incarnée dans une « nouvelle vie organique ». Nier son handicap, pour le sujet atteint d'hémianopsie, c'est en même temps l'adopter comme un schème pratique, qui demeure, comme le disait Kant à propos du schématisme transcendantal, un « art caché ». *Se faire* hémianopsique, c'est d'une certaine manière ignorer le handicap, mais pas à la manière d'une praxis souveraine qui, comme dans le cas fictif du sujet s'étant délibérément affecté d'hémianopsie, se contenterait de le tenir à distance, comme si l'on pouvait maintenir une indifférence réciproque entre les deux pôles du sujet et de l'objet. Ignorer son handicap, pour le sujet réellement hémianopsique, ce n'est pas l'ignorer souverainement ; c'est d'abord *exister son handicap* et s'ignorer soi-même en tant qu'homme-objet, en tant qu'homme simplement atteint d'un trouble passif dont on peut tirer un savoir objectif. La praxis comporte une « condition d'intériorité », qui est comme une « pulsion constante », comme une exigence pour le tout organique (qui n'existe jamais au départ comme quelque chose de donné), de se maintenir. C'est ainsi que la pathologie objective, intériorisée par l'hémianopsique, devient un schème pratique par lequel le tout « exige » de ses parties « une retotalisation en toutes circonstances »[608]. L'intériorisation de l'extérieur n'est autre que *l'exigence* pour le sujet d'avoir à être son être, de retotaliser constamment son être face aux détotalisations que lui font subir les circonstances. La conduite de l'hémianopsique est un universel incarné et singularisé : ce qui importe, ce n'est pas le fait objectif et abstrait de la privation (dont on peut tirer un savoir universel), c'est la manière dont le sujet intériorise ce fait objectif, dès le niveau le plus élémentaire de la pratique : ici, la perception, dont les déchiffrements sont toujours

[607] J.-P. Sartre, « Conférence de Rome, 1961. Marxisme et subjectivité », op. cit., p. 26. Je souligne.
[608] J.-P. Sartre, « Conférence de Rome, 1961. Marxisme et subjectivité », op. cit., p. 27

« l'ébauche d'une praxis », ou encore « une opération au moindre frais », comme le dit Sartre dans la *Critique*[609].

Il faut donc tenir ensemble la part de non-savoir qui caractérise la subjectivité comme existence, comme vécu, et la rationalité propre à la subjectivité comme praxis, comme action se donnant à elle-même ses propres lumières à mesure qu'elle dépasse le donné vers un être-à-venir. Il n'y a pas de pure subjectivité qui ne soit d'une manière ou d'une autre engagée dans une praxis, et qui puisse être, du coup, soustraite à toute intelligibilité ; mais il n'y a pas non plus de pure praxis, qui n'implique un vécu subjectif s'ignorant lui-même, ou se « dégustant » lui-même, pour reprendre un terme que Sartre mobilise à plusieurs reprises dans *L'Idiot de la famille* à propos du cas Flaubert. Tout le problème de Sartre est alors de savoir dans quelle mesure nous sommes fondés à affirmer des vérités sur un non-objet, sur une subjectivité praxique dont le propre est d'abord de *se vivre*, plutôt que de se connaître elle-même. La rationalité dialectique dûment revisitée permet de répondre à ce problème : la dialectique n'est autre que *la logique de l'action en situation*, par laquelle un individu intériorise un être extérieur transcendant, et réextériorise sous forme d'une conduite nouvelle (qui peut être simplement, comme dans l'exemple précédent, une « nouvelle vie organique ») cette intériorité « vécue ». La conduite nouvelle issue de la réextériorisation totalise dans l'unité d'un projet des conditions dépassées et des conditions à dépasser, devenant du même coup l'enjeu d'une nouvelle totalisation, d'un nouveau mouvement d'intériorisation et de réextériorisation.

On comprend mieux alors ce que signifie, pour la philosophie, que d'avoir son champ de recherches « borné par l'homme » : du point vue épistémique, la borne en question est la part de non-savoir qui affecte chaque vécu singulier. La philosophie, qui a pour domaine « l'ensemble des processus d'intériorisation et de réextériorisation », rappelle aux sciences humaines que « si l'homme est à la limite objet pour l'homme, il est aussi celui par qui les hommes deviennent objets »[610]. La dialectique, logique vivante de l'action en cours dans son histoire, est astreinte à une prise en charge de la finitude anthropologique : c'est comme objet que l'homme se connaît, c'est également comme objet, comme produit de structures pratico-inertes, que l'appréhendent les sciences humaines. Mais ce qui rend possible ces jeux

[609] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 366-367. Sartre prend l'exemple de la perception d'une montagne : « ce mouvement des yeux n'est pas en lui-même constitutif et unifiant, au sens où la praxis réalisée peut l'être : il se réfère à la possibilité d'une praxis vraie dont il réalise schématiquement l'orientation temporelle ; dans le cas envisagé, c'est celle de *gravir* les pentes de la montagne ou de les redescendre. Il s'agit ici d'une forme élémentaire de la pensée et du signe dans sa fonction la plus simple […]. Si les yeux suivent les versants de la montagne en allant de bas en haut, c'est le corps entier qui fait par eux l'ascension ; c'est lui qui descend s'ils descendent. Il ne s'agit pas d'un symbole, mais de réaliser une opération aux moindres frais ».

[610] J.-P. Sartre, « L'anthropologie », *Situations, IX*, op. cit., p. 89

d'objectivation, c'est une *subjectivité non sue*, une subjectivité vécue, incarnée et singulière, que Sartre appelle dans la Conférence de Rome la « condition d'intériorité » de la praxis.

Que devient alors cette figure de l'homme sartrien à la lumière des *Mots et les choses* ? Rien d'autre qu'un avatar de la configuration anthropologique qui émerge à l'aube de l'épistémè moderne, où l'homme aux prises avec sa finitude se voit expulsé de l'espace analytique de la représentation, qui le rendait intégralement intelligible. On a affaire à un homme dont la finitude *s'annonce* dans la positivité de savoirs empiriques (la vie, le travail, le langage), tout en étant *redoublée* à un niveau plus fondamental. Ainsi chez Sartre, on remonte de l'homme-objet des sciences humaines à l'homme-sujet-objet de la philosophie, de l'homme connu (dans son empiricité) à l'homme non su (dans sa subjectivité), *avec la garantie qu'il s'agit bien du même homme* : Foucault décrit la configuration anthropologique moderne comme une pensée du même, où l'homme, dispersé dans les mécanismes empiriques qui le font vivre, travailler et parler, tente d'unifier cette dispersion à un niveau transcendantal, en se posant comme celui par qui la vie, le travail et le langage font sens. Dans cette remontée de la finitude constituée vers la finitude constituante, « la finitude ne fait que se répondre à elle-même, elle est dans la figure du Même l'identité et la différence des positivités et de leur fondement »[611]. Cet indéfini renvoi de la finitude à elle-même prend différentes formes dans l'archéologie foucaldienne[612], dont une en particulier va nous intéresser : celle du redoublement de l'empirique par le transcendantal.

3.2. L'homme de Sartre comme doublet empirico-transcendantal ?

L'épistémè moderne se caractérise par l'émergence de l'homme comme être fini, pris dans les rets de la vie, du travail et du langage. Les conditions de possibilité de la connaissance ne résident plus dans l'espace de la représentation, comme dans l'épistémè classique, mais dans les contenus empiriques dont s'emparent la biologie, l'économie politique et la philologie. De là une nouvelle approche de l'homme comme doublet empirico-transcendantal, rabattant l'un sur l'autre les deux niveaux d'analyse (l'expérience et ses conditions de possibilité) que l'Analytique kantienne maintenait rigoureusement séparés. L'homme comme doublet empirico-transcendantal est « un être tel qu'on prendra en lui

[611] M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 326

[612] Les plis que prend l'analytique de la finitude sont successivement, dans le chapitre sur « Les doubles de l'homme » : le doublet empirico-transcendantal ; le Cogito et l'impensé ; le recul et le retour de l'origine.

connaissance de ce qui rend possible toute connaissance »[613]. Cette promotion de l'homme à la fois comme sujet et objet de la connaissance a donné lieu à deux types d'approches. D'une part, celles qui, à la suite de Comte, « se sont logées dans l'espace du corps » et « ont fonctionné comme une sorte d'esthétique transcendantale », découvrant à la connaissance des conditions organiques, anatomo-physiologiques, comme si la nature acquerrait une dimension transcendantale tout en se manifestant immédiatement dans des contenus empiriques »[614]. D'autre part, les approches qui, dans le sillage de Marx, ont développé « une sorte de dialectique transcendantale » en privilégiant l'histoire comprise à la fois comme contenu empirique et condition de possibilité de toute connaissance, comme machine de guerre contre les illusions et les pièges idéologiques que les hommes se tendent à eux-mêmes en croyant pouvoir soustraire leur pensée à l'histoire. Qu'on invoque la nature ou l'histoire, dans les deux cas, les contenus empiriques se donnent immédiatement comme des conditions de possibilité. Foucault suspecte le positivisme et le marxisme de faire régresser le geste critique inauguré par Kant à une nouvelle forme de « naïveté précritique »[615], celle de la réduction de l'homme à une nature socio-organique d'une part (Comte), celle de l'eschatologie révolutionnaire annonçant l'homme comme essence générique à reconquérir contre l'aliénation et la réification qu'il subit d'autre part (Marx)[616]. La naturalisation et l'historicisation du thème transcendantal sont deux formes d' « épuisement du Cogito » (selon l'expression de Canguilhem), qui éludent ce qui faisait le nerf du criticisme chez Kant : l'analytique transcendantale, lieu de l'entendement comme pouvoir de juger[617]. Reste alors, en l'absence d'une analytique du jugement, l'usage d'une « certaine critique », qui « n'est pas l'exercice d'une réflexion pure, mais le résultat d'une série de partages plus ou moins obscurs »[618]. Une naturalisation ou une historicisation des conditions de la connaissance doit reposer sur un certain nombre de partages normatifs qui séparent l'idéologie et la science, la connaissance balbutiante et la connaissance stabilisée, etc. Or tous ces partages « critiques » plus ou moins élucidés renvoient à « un partage plus obscur et plus fondamental », présupposé commun aux entreprises de naturalisation et d'historicisation du transcendantal :

---

[613] M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 329

[614] M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 330

[615] M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 331

[616] Foucault vise là ce qu'on peut appeler le « moment messianique de Marx », selon l'expression d'E. Balibar (*Citoyens sujets et autres essais d'anthropologie philosophique,* Paris, PUF, 2011, p. 243-264). Loin d'être réglée une fois pour toutes dans *Les mots et les choses*, la question de l'eschatologie révolutionnaire sera pour Foucault l'objet d'un tout autre axe de problématisation (celui de la gouvernementalité).

[617] Sur cette question, je renvoie à la « transition » de l'ouvrage de Xavier Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir (1926-1939)*, Paris, Vrin, 2013, p. 135-150

[618] M. Foucault, *Les mots et les choses,* op. cit., p. 330

> C'est celui de la vérité elle-même ; il doit exister, en effet, une vérité qui est de l'ordre de l'objet, – qui est celle qui peu à peu s'esquisse, se forme, s'équilibre et se manifeste à travers le corps, et les rudiments de la perception, celle également qui se dessine à mesure que les illusions se dissipent, et que l'histoire s'instaure dans un statut désaliéné ; mais il doit exister aussi une vérité qui est de l'ordre du discours, – une vérité qui permet de tenir sur la nature ou sur l'histoire un langage qui soit vrai. C'est le statut de ce discours vrai qui demeure ambigu. De deux choses l'une : ou ce discours vrai trouvera son fondement et son modèle en cette vérité empirique dont il retrace la genèse dans la nature et dans l'histoire, et on a une analyse de type positiviste (la vérité de l'objet prescrit la vérité du discours qui en décrit la formation) ; ou le discours vrai anticipe sur cette vérité dont il définit la nature et l'histoire, il l'esquisse à l'avance et la fomente de loin, et alors on a une analyse de type eschatologique (la vérité du discours philosophique constitue la vérité en formation).[619]

Le naturalisme et l'historicisme dialectique ont pour horizon la coïncidence du discours et de son objet. Dans les deux cas, on a le présupposé d'une précédence de la vérité : soit la vérité est déjà donnée dans l'objet (l'homme comme nature ou comme histoire), rendant possible du coup un discours vrai sur l'objet ; soit la vérité est déjà présente dans le discours lui-même, qui promet et rend possible tout à la fois la survenue de l'objet qu'il énonce. Si l'on pose une dualité entre le discours et l'objet, c'est parce qu'on a en ligne de mire un monisme de la pensée et de l'objet, de l'homme réconcilié avec lui-même. Cette visée de réconciliation entre la pensée et l'objet condamne le naturalisme positiviste et l'historicisme marxiste à rater leur ambition critique, à n'être en somme que des philosophies spontanées de la critique, qui masquent mal leur dogmatisme anthropologique. Foucault précise qu'entre le naturalisme positiviste et l'historicisme eschatologique, nous avons moins affaire à une « alternative » qu'à une « oscillation », « inhérente à toute analyse qui fait valoir l'empirique au niveau du transcendantal »[620]. Précision importante : ce sont moins les pensées de Comte et de Marx pour elles-mêmes, dans leur autonomie propres, qu'envisage l'archéologie, que les effets qu'elles ont exercé toutes deux dans la constitution de l'épistémè moderne.

Selon Foucault, la phénoménologie a tenté de sortir de cette oscillation entre ces deux régressions précritiques – où l'homme apparaît tantôt comme une vérité réduite, tantôt comme une vérité promise – par l'instauration d'une troisième voie, qui consiste à restaurer le lieu pertinent du transcendantal : celui d'une analytique du sujet, bien distincte de ses ancrages

[619] M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit. p. 331
[620] M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 331

empiriques, qu'ils soient naturels ou historiques. Il ne s'agit cependant pas d'un retour à Kant et à une analytique du jugement : la phénoménologie instaure une analytique non pas de l'entendement pur, mais du vécu concret, qui trouve son point d'ancrage dans la nature et dans l'histoire, sans pour autant se confondre avec elles. C'est précisément cette proximité non coïncidente du vécu avec l'empirique qui fait problème. Le vécu, précise Foucault,

> fait bien communiquer l'espace du corps avec le temps de la culture, les déterminations de la nature avec la pesanteur de l'histoire, à condition cependant que le corps, et à travers lui la nature, soient d'abord donnés dans l'expérience d'une spatialité irréductible, et que la culture, porteuse d'histoire, soit d'abord éprouvée dans l'immédiat des significations sédimentées.[621]

Le vécu, c'est l'expérience subjective – celle du corps propre, d'une « spatialité irréductible » – par laquelle et pour laquelle quelque chose comme une nature ou une histoire prennent un sens. Assurément, le vocabulaire du corps et de la sédimentation vise implicitement ici la phénoménologie merleau-pontyenne. Mais le propos de Foucault n'en fait pas moins écho également à l'idée sartrienne d'un soubassement à la fois organique et historique de tout vécu concret[622]. La notion d'*organisme pratique* (plutôt que celle de corps propre), qui ouvre et clôt la *Critique* est décisive à cet égard, puisque Sartre affirme qu'avec le besoin organique, nous sommes *déjà* dans l'histoire. Le besoin, pour Sartre, constitue la strate d'intelligibilité la plus abstraite de la praxis (du point de vue de l'exposition des notions dialectiques), en même temps que la dimension la plus concrète, dans laquelle « tout » se découvre et se redécouvre. C'est l'ultime point d'ancrage affectant tout organisme pratique dans son double rapport à la matérialité et à autrui. Le besoin est inséparable d'un « éclatement du cycle organique » : loin d'enfermer l'homme dans son organisme biologique, dans la répétition de ses fonctions biologiques, *le besoin est la mise à l'épreuve de la vie par l'histoire*. S'il caractérise l'homme en tant qu'organisme *pratique* (et non simplement biologique), c'est d'abord parce que l'homme est ce vivant qui est perpétuellement astreint à sortir de lui-même, en *inventant* les moyens qui lui permettront d'assurer sa propre conservation, ou pour reprendre les termes de Marx, en *produisant ses moyens d'existence*. Ontologiquement, le besoin est le « premier rapport totalisant de cet être matériel, un homme,

[621] M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 332

[622] L'expérience de la « spatialité irréductible » peut aussi nous renvoyer à l'ontophénoménologie de *L'être et le néant* : l'écart entre les deux régions d'être, le pour-soi totalisant et l'en-soi dispersif, repose sur une promotion de l'espace, qui serait par ailleurs la « condition de possibilité secrète des pensées de la finitude », ainsi que le souligne Juliette Simont dans « Figures de la spatialité chez Sartre, Kant, Foucault », *Les Temps Modernes*, n° 632-634, juillet-octobre 2005, p. 594

avec l'ensemble matériel dont il fait partie », rapport qu'il faut comprendre comme une « négation de négation » : d'une part, « il se dénonce comme un *manque* à l'intérieur de l'organisme », d'autre part, « il est positivité dans la mesure où par lui la totalité organique tend à se conserver comme telle »[623]. Il n'y a d'épreuve du besoin que pour être capable d'être à lui-même son propre manque. Mais s'il est négation, dans la mesure où le manque vient miner de l'intérieur la totalité organique, le besoin est en même temps négation de cette négation, c'est-à-dire invention conjointe d'une *fin* – l'organisme comme totalité à restaurer, comme promesse d'intégrité – et des *moyens* matériels permettant de parvenir à cette fin : l'organisation intentionnelle de la matérialité environnante en champ pratique[624]. Toute manifestation d'un besoin est déjà un commencement d'action historique – quand bien même cet agir fonctionnerait à vide, comme dans les « conduites élémentaires de la nutrition » qu'évoque Sartre (mâchonnements, salivations, contractions stomacales, etc.) : « Sans l'unité des conduites élémentaires au sein du tout, la faim n'existerait pas, il n'y aurait qu'un éparpillement de comportements affolés et sans lien »[625]. Un vécu tel que l'expérience de la faim – le besoin par excellence – n'est pas réductible à un état biologique, il trouve à s'apaiser par des moyens de satisfaction de part en part culturels, prédéfinis par une histoire, par une société qui choisit ses morts et ses sous-alimentés sur fond de rareté.

Tout se passe donc comme si on retrouvait, à travers la dimension praxique du besoin, les deux critères d'intelligibilité de l'humain hérités du positivisme et du marxisme, que mentionne Foucault : d'une part l'homme comme *vérité réduite*, où l'analyse du vécu nous fait régresser vers sa condition de *vivant* compris comme être de besoin ; d'autre part, l'homme comme *vérité promise*, où l'analyse du vécu avec toute la part de négativité qui le transit nous projette vers un avenir historique de l'homme à réinventer perpétuellement, aussi rudimentaire soit-il (comme l'est, dans le besoin, la fin projetée d'une totalité organique restaurée). Relue à l'aune de l'archéologie, la démarche « progressive-régressive » promue par Sartre dans *Questions de méthode* pour l'abord du vécu semble hériter de ces deux types de discours sur l'homme, positiviste et eschatologique.

Sartre institue pourtant une posture critique qui cherche à en découdre avec ces deux discours anthropologiques qui se donnent l'homme comme une vérité réduite et/ou comme une vérité promise. Précisément, il conteste les avatars de ces discours dans l'espace des

---

[623] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 194

[624] Sur ce point, *cf.* Florence Caeymaex, « Vie et praxis : le statut de l'organisme dans la *Critique de la raison dialectique* », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI, 2, 2010 (Actes 2), p. 151-153 ; lire également Philippe Cabestan, « Désir, besoin et rareté », *Lectures de Sartre,* op. cit., p. 151-152

[625] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 194-195

savoirs auxquels il articule son discours critique : le marxisme d'une part, à l'intérieur duquel il se situe, et dont il entend retrouver l'orientation totalisante et radicale, contre la caricature qu'en donne le matérialisme dialectique stalinien (« diamat ») ; les sciences humaines d'autre part (principalement l'histoire, la sociologie, l'anthropologie), qu'il envisage comme des démarches auxiliaires à sa théorie des ensembles pratiques[626]. Le geste critique qu'il propose se veut justement une double contestation des figures de l'homme comme vérité réduite et de l'homme comme vérité promise.

Mais en s'appuyant sur le marxisme et sur les sciences humaines de son temps, Sartre ne fait, pour Foucault, que corroborer l'évidence de l'homme comme doublet empirico-transcendantal[627] : le dispositif théorique de la *Critique* semble même confirmer à merveille la thèse des *Mots et les choses*, puisqu'on y voit la phénoménologie du vécu faire retour vers ses soubassements archéologiques, vers ses conditions discursives de possibilité. Et que Sartre torde le bâton dans l'autre sens en contestant sur tel ou tel point le marxisme et les sciences humaines, ne change rien à l'affaire : le primat qu'il accorde à la praxis ne fait qu'assumer et déployer le réseau serré des configurations archéologiques de l'épistémè moderne. On comprend mieux alors en quel sens Sartre fait figure de penseur du XIXè siècle pour Foucault. En ouvrant l'analyse du vécu à l'histoire et à la socialité, il se fait, à son insu peut-être, l'archéologue de son épistémè : mais précisément, un archéologue non critique, qui assumerait parfaitement de penser *avec* les instruments théoriques de son époque qu'il estime être les mieux à même de le seconder dans son entreprise d'intellection totalisante de son présent.

Contrairement à Sartre, donc, qui s'appuie sur le marxisme et sur les sciences humaines pour avaliser et approfondir le mode d'être de l'homme comme praxis, Foucault opère une mise en perspective archéologique de ces savoirs, qu'il suspecte, rappelons-le, d'une prétention à se poser en discours de vérité, opérant des partages plus ou moins obscurs entre le vrai et le faux. L'archéologie comporte déjà une mise en cause de la « politique de la vérité » immanente aux savoirs anthropologiques : exhumant le mode d'être contingent de « l'ordre » à partir duquel une épistémè donnée opère ses partages critiques fondamentaux, elle fonctionne elle-même comme une critique au second degré, comme une critique des

[626] Naturellement, il faudrait aussi mentionner la psychanalyse et la linguistique, mais c'est surtout pour l'étude du cas Flaubert, dans *L'Idiot de la famille* que Sartre s'appuie sur ces savoirs, dont la présence est beaucoup plus discrète dans la *Critique.*

[627] Sur ce point, *cf.* Philip Knee, « Le cercle et le doublet : note sur Sartre et Foucault », *Philosophiques,* Vol. XVIII, Numéro 1, Printemps 1990, p. 120. Lire également Daniel Giovannangelli, « L'homme en question », *Bulletin d'analyse phénoménologique,* I/1, septembre 2005, p. 16-29

discours à prétention critique, qui laisse délibérément en blanc la question du critère auquel elle s'ordonne.

3.3. L'homme du besoin et de la rareté dans la « transformation-Ricardo »

Parmi les trois domaines d'expérience analysés dans *Les mots et les choses*, il en est un qui, par rapport aux deux autres, nous ramène à un socle pratique : l'analyse des richesses à l'âge classique, qui devient l'économie politique pour l'épistémè moderne. Ces domaines n'ont pas pu franchir leur seuil de positivité et d'épistémologisation[628] sans rencontrer une certaine résistance de la pratique à se laisser réfléchir sous la forme d'un savoir. À deux reprises dans le chapitre VI des *Mots et les choses* (« Echanger »), Foucault insiste sur le fait que l'entrée du mode d'être de la monnaie et de la richesse dans l'espace de la représentation et de « l'analyse des richesses » s'est faite beaucoup plus lentement que pour les modes d'être du langage et des individus naturels :

> Le mode d'être de la monnaie et de la richesse, parce qu'il était lié à toute une *praxis*, à tout un ensemble institutionnel, avait un indice de viscosité historique beaucoup plus élevé[629].

La pratique génère des effets d'hystérésis, de décalages au sein de l'épistémè classique : elle est plus rétive à se faire représenter. Mais elle n'acquiert cependant pas une dimension constituante, dont dériverait le savoir. En écho à la préface, Foucault précise au début du chapitre VI que c'est le mode d'être du savoir qui prime :

> Sans doute l'analyse des richesses ne s'est pas constituée selon les mêmes détours, ni sur le même rythme que la grammaire générale ou l'histoire naturelle. C'est que la réflexion sur la monnaie, le commerce et les échanges est liée à une pratique et à des institutions. Mais si on peut opposer la pratique à la spéculation pure, l'une et l'autre, de toutes façons, reposent sur un seul et même savoir fondamental. Une réforme de la monnaie, un usage bancaire, une pratique commerciale peuvent bien se rationaliser, se développer, se maintenir ou disparaître selon des formes propres ; ils sont toujours

[628] Pour reprendre le lexique de *L'archéologie du savoir*, p. 243-244 : le seuil de positivité désigne « le moment à partir duquel une pratique discursive s'individualise et prend son autonomie », tandis que le seul d'épistémologisation renvoie au moment où une pratique discursive prétend exercer à l'égard du savoir qui lui est extérieur une fonction normative et hégémonique, « de modèle, de critique ou de vérification ».

[629] M. Foucault, *Les mots et les choses,* op. cit., p. 192

> fondés sur un certain savoir : savoir obscur qui ne se manifeste pas pour lui-même en un discours, mais dont les nécessités sont identiquement les mêmes que pour les théories abstraites ou les spéculations sans rapport à la réalité. Dans une culture et à un moment donné, il n'y a jamais qu'une *épistémè*, qui définit les conditions de possibilité de tout savoir. Que ce soit celui qui se manifeste en une théorie ou celui qui est silencieusement investi dans une pratique. […] Et ce sont ces nécessités fondamentales du savoir qu'il faut faire parler.[630]

Reste que cette tension de la pratique et du savoir ne prend pas du tout la même forme selon qu'on a affaire à l'âge classique ou à l'épistémè moderne, puisque c'est précisément la forme de légitimité même que prend le savoir, l'être de l'ordre, qui change du tout au tout : raison analytique d'un côté, raison dialectique de l'autre.

Dans *Les mots et les choses*, VIII, 2, Foucault s'interroge sur la naissance de l'économie politique comme champ de discours au sein de l'épistémè moderne, sous l'égide de Ricardo. Ces pages, que nous avons déjà un peu évoquées dans la première partie, sont restées célèbres pour le ton polémique qu'elles adoptent à l'égard des débats entre marxistes français, réduits à de simples « tempêtes au bassin des enfants ». Du reste, la cible est assez restreinte, puisque Foucault ne se réfère au marxisme que dans son rapport à l'économie politique[631]. La mise en perspective archéologique de la critique marxiste de l'économie politique permet à Foucault de renvoyer dos-à-dos deux approches qui, dans le champ intellectuel français, s'en réclament dans des directions opposées (bien que toutes deux hétérodoxes eu égard au « diamat » officiel) : celle d'Althusser qui, on l'a vu, tire le marxisme du côté de la théorie en le consacrant en découverte scientifique d'un nouveau « continent » (le matérialisme historique) ; et celle de Sartre donc, qui le tire du côté d'une philosophie de la praxis en le consacrant comme « philosophie de notre temps », « indépassable parce que les circonstances qui l'ont engendré ne sont pas encore dépassées »[632]. Refusant de considérer le marxisme comme un « discours d'importance » érigeant la théorie ou la pratique en maître-mots, l'archéologie ne l'envisage que comme un discours ancré dans l'espace du savoir de son temps[633]. Invoquer la praxis ou la science pour rendre ce discours indépassable pour nous

[630] M. Foucault, *Les mots et les choses,* op. cit., p. 179

[631] Ainsi que Foucault le souligne dans l'entretien avec Trombadori, *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 887-888.

[632] J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, in *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 36

[633] J'emprunte ce concept de « discours d'importance » à Bourdieu, qui vise par là la propension du discours savant à consacrer, à signifier performativement ce qu'il entend faire reconnaître, ce qui ne va pas sans impliquer certaines homologies structurales avec le discours sacerdotal et le discours politique. Si Bourdieu vise explicitement par là le lexique althussérien (dont il propose une impitoyable critique dans *Langage et pouvoir symbolique,* Paris, Seuil, 2001, p. 382-396), sa critique du discours d'importance n'épargne pas non plus Sartre (précisément à propos du marxisme consacré en « philosophie indépassable »), ni Foucault, suspecté de céder à la rhétorique de « l'effet-logie » pour donner à son discours une aura de scientificité (*cf. Esquisse pour une auto-*

aujourd'hui, c'est méconnaître précisément son statut de discours, de « chose dite » selon des règles énonciatives, transformables par définition. Du coup, en consacrant le marxisme (comme science ou comme réalisation pratique de la philosophie, peu importe) en horizon indépassable, c'est-à-dire comme un discours à part dans l'ordre des discours, Althusser et Sartre achoppent tous les deux sur cette question de la *transformabilité* des discours : le premier parce qu'il fait du marxisme une coupure théorique dans l'ordre du savoir, sans voir qu'« au niveau profond du savoir occidental, le marxisme n'a introduit aucune coupure réelle »[634] ; le second parce qu'il envisage le marxisme comme la pensée la plus en prise avec le présent, comme celle qui, parmi les pensées vivantes que sécrète notre présent, est la mieux à même de totaliser le sens des pratiques de ce présent, sans prendre acte du fait que si le marxisme a toute sa place dans la pensée du XIXème siècle, « partout ailleurs il cesse de respirer »[635]. Cherchant, comme on l'a vu, à se situer à hauteur d'intelligibilité des configurations de savoir les plus fondamentales d'une époque, l'archéologie opère par-delà le clivage praxis/théorie *tel qu'il est balisé ici au sein du marxisme*, dépouillant d'un même geste, comme le souligne Aron, « les sartriens de la praxis et les althussériens de la théorie »[636].

Sartre a parfaitement conscience de l'ancrage historique de son discours : il n'hésite pas à objectiver l'historicité de ses instruments de pensée. Le début de *Questions de méthode* est très clair sur ce point. Sartre renvoie dos-à-dos deux hypostases sublimées de « la » philosophie : une approche objectiviste d'une part, qui ferait de la philosophie un « milieu homogène » où les systèmes viendraient benoîtement se succéder ; une approche subjectiviste d'autre part, qui voit dans la philosophie « une certaine attitude qu'il serait toujours en notre liberté d'adopter »[637]. A quoi il rétorque qu'il n'y a que *des* philosophies, et pour chaque époque, *une* philosophie en particulier (et une seule), qui constitue la philosophie vivante de cette époque, en prise sur ses contradictions, sur son mouvement réel. Que cela soit le marxisme qui constitue, pour Sartre la philosophie vivante requise pour totaliser son présent, tient au fait que, « née du mouvement social, elle est mouvement elle-même et mord sur l'avenir », et que « demeure vivante la praxis qui l'a engendrée, qui la porte et qu'elle éclaire »[638].

---

analyse, Paris, éd. Raisons d'agir, 2004, p. 25-26.

[634] M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 274

[635] M. Foucault, *Les mots et les choses,* op. cit., p. 274

[636] Raymond Aron, *D'une sainte famille à l'autre. Essai sur le marxisme imaginaire*, Paris, Gallimard, 1969, p. 268

[637] J.-P. Sartre, *Questions de méthode,* in *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit., p. 19

[638] J.-P. Sartre, *Questions de méthode,* in *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit., p. 20

Cette thèse a suscité de nombreuses méprises, faisant notamment de l'indépassabilité du marxisme l'expression d'un sens de l'histoire, d'une téléologie définitivement advenue[639]. Or c'est tout le contraire : si Sartre juge le marxisme *encore* indépassable et vivant à l'époque où il rédige la *Critique,* c'est d'abord parce que le marxisme est secrété, en tant que pratique théorique, par un ensemble de pratiques, d'institutions et de luttes qui le portent et qu'il s'emploie à éclairer du même coup (au risque de se fourvoyer dans le dogmatisme). Chaque époque, du reste, produit sa pensée indépassable, c'est-à-dire sa pensée la plus en prise sur les pratiques de l'époque en question : il en va ainsi du marxisme au XXème siècle comme du cartésianisme au XVIIè siècle : dans les deux cas, pour ces deux époques, on a affaire à « l'humus de toute pensée particulière et l'horizon de toute culture »[640].

Ce que Sartre cherche alors dans le marxisme, ce n'est pas une théorie de l'homme en général, valable en tout temps et en tout lieu, mais un instrument de lisibilité des pratiques d'une époque particulière, d'autant plus pertinent eu égard à son objet de recherche (la pratique) qu'il porte en lui la *trace* des pratiques et des luttes dont il entend rendre compte. Son indépassabilité pour nous *aujourd'hui* a la dimension pleinement matérielle d'un « humus », d'un sol raboteux en-deçà duquel on ne peut remonter. Toute philosophie, même la plus contemplative, est pratique, parce qu'elle naît d'abord d'une praxis, et elle demeure vivante tant qu'elle permet d'avoir une approche à la fois totalisante et localisée (puisque historique) de ce que Sartre appelle le « Savoir contemporain »[641], qui comprend les techniques, les schèmes théoriques et pratiques d'une époque donnée. Cette manière d'être pratique de la philosophie peut se décliner de diverses manières, selon qu'on a affaire à une *pratique théorique vivante*, éclairant ce qui est (le réel) par ce qui n'est pas encore, en mordant sur l'avenir, ou à une *pratique théorique sclérosée et passivisée*. Déceler pour une époque son horizon indépassable, cela revient à proposer une analytique de ses instruments de pensée les plus pertinents pour totaliser le sens et le « savoir » de l'époque en question.

La conception que Sartre se fait ici du savoir peut sembler proche de ce que Foucault entend par épistémè[642], à ceci près que pour Foucault, ce n'est pas une philosophie vivante

[639] C'est alors souvent le compagnonnage de route de Sartre avec le PCF qui est incriminé, comme preuve de son aveuglement à l'égard du marxisme, dont la *Critique* porterait le stigmate. Or c'est se focaliser sur quatre années seulement du parcours de Sartre (de 1952 à 1956), et minimiser (quand ce n'est pas carrément passer sous silence) le dialogue constant, que Sartre a entretenu avec l'extrême-gauche anti-stalinienne, et ce bien avant son soutien à la Gauche Prolétarienne. Sur ce point, *cf.* Ian H. Birchall, *Sartre et l'extrême-gauche française. Cinquante ans de relations tumultueuses* (Paris, La Fabrique, 2011), qui montre l'importance de personnalités comme Colette Audry, Pierre Naville, Marceau Pivert ou encore Daniel Guérin (dont l'ouvrage sur la Révolution française est mentionné et discuté dans la *Critique*) pour comprendre le parcours intellectuel de Sartre.

[640] J.-P. Sartre, *Questions de méthode,* op. cit., p. 12

[641] J.-P. Sartre, *Questions de méthode,* in *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit., p. 20

[642] Emmanuel Barot suggère ce rapprochement dans « Le marxisme, philosophie vivante. La leçon de Sartre », *Lectures de Sartre*, op. cit., p. 166

soutenue par une praxis sociale qui nous permettra d'objectiver l'a priori historique de notre époque, mais une radicalisation des savoirs (dont, au premier chef, la linguistique) qui tendent à défaire la figure et le « destin » de l'homme[643]. L'archéologue ne peut saisir son « savoir contemporain » qu'en se plaçant dans une position d'extranéité à son égard. Pour Sartre au contraire, c'est l'adoption du point de vue de la philosophie vivante de son époque qui permet d'en approfondir la contemporanéité. Le critère invoqué est la continuité de la philosophie vivante en question avec la praxis. Or aux yeux de Foucault, une telle continuité ne peut qu'épouser la forme du redoublement de l'empirique et du transcendantal : secrétée par une praxis matérielle, la philosophie vivante se réfléchit elle-même comme praxis. Elle ne peut exercer la critique qu'au niveau des contenus empiriques qui la portent, de sorte que chacun des deux pôles, le discours philosophique et son objet (la praxis), jouent les deux rôles à la fois, du conditionnant et du conditionné. C'est précisément pour éviter ce type de circularité empirico-transcendantale entre la pratique socio-historique et la philosophie réfléchie comme pratique transcendantale que Foucault met la question de la pratique (et de son primat) entre parenthèses dans *Les mots et les choses.*

Sans revenir sur la divergence avec Althusser sur laquelle nous nous sommes déjà longuement interrogés[644], nous allons examiner la critique que fait Foucault du marxisme dans sa version sartrienne, dialectique, dont le risque inéluctable, « avant même la phénoménologie », est de « toujours basculer de gré ou de force dans une anthropologie »[645]. À quoi Foucault oppose, en écho aux derniers mots de son *Introduction à l'Anthropologie* de Kant, le leitmotiv nietzschéen de la double mort de Dieu et de l'homme (entendons : de l'homme feuerbachien du XIXème siècle, « sujet de sa propre conscience et de sa propre liberté », « sorte d'image corrélative de Dieu »[646]) : « C'est Nietzsche, en tout cas, qui a brûlé pour nous et avant même que nous fussions nés les promesses mêlées de la dialectique et de l'anthropologie »[647].

C'est à ce basculement de la dialectique dans l'anthropologie que répond la mise en fiction de la « transformation-Ricardo » au seuil de l'épistémè moderne. À une recherche des influences – qui reconduirait une histoire des mentalités que Foucault, on le sait, a toujours

[643] *Cf.* G. le Blanc, *L'esprit des sciences humaines*, op. cit., p. 84 : « Tout se passe comme si l'archéologie radicalisait la linguistique qui, déjà, avait radicalisé l'ethnologie et la psychanalyse ».

[644] Rappelons simplement que la récusation de la lecture althussérienne du marxisme comme science dans *Les mots et les choses* n'empêche pas Foucault de reconnaître trois ans après (*cf.* l'article « Linguistique et sciences sociales ») toute la force d'innovation de l'analytique qu'Althusser propose des pratiques.

[645] M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 261

[646] M. Foucault, « Foucault répond à Sartre » (entretien avec J.-P. Elkhabach, *La Quinzaine littéraire*, n° 46, mars 1968), *Dits et écrits, t. I,* op. cit., n° 55, p. 692

[647] M. Foucault, *Les mots et les choses,* op. cit., p. 275. Voir, sur ce passage, Philippe Sabot, *Lire* Les mots et les choses *de Michel Foucault*, PUF, 2006, p. 86-87.

récusée (non sans parfois s'accuser de s'y être complu) – l'archéologie substitue une exhumation des transmissions et des transformations interdiscursives au sein d'une configuration de savoir donnée. À ce titre, le discours sartrien n'est, comme le discours marxiste, qu'une transformation, qu'une variante du discours ricardien sur l'économie politique. Foucault déjoue complètement la logique dialectique du discours philosophique sartrien comme « totalisation qui se totalise sans cesse »[648] en traitant ce discours en synchronie avec le système des concepts anthropologiques qui le sous-tendent, en faisant comme si Sartre était un penseur du début XIXème siècle, un contemporain de Ricardo.

Pour expliciter cela, penchons-nous sur les catégories les plus abstraites par lesquelles Sartre ouvre la *Critique :* le *besoin* (qui fait l'objet de la section A du livre I), la *réciprocité* (qui occupe la section B du livre I), la *rareté* (qui occupe la première partie de la section C du livre I). On a là trois catégories auxquelles semblent faire écho les quasi-transcendantaux qui ouvrent l'épistémè moderne analysée par Foucault : la vie pour le besoin, le langage pour la réciprocité[649], le travail pour la rareté. Du besoin à la réciprocité, de la réciprocité à la rareté, on s'élève, pour Sartre, du plus abstrait au plus concret compris, selon un procédé épistémologique emprunté à Marx, comme synthèse de multiples déterminations. Cette exposition successive des catégories s'inscrit plus généralement dans un mouvement de circularité infernale entre la praxis et le pratico-inerte, que Sartre cherche à élucider tout au long du livre I de la *Critique*. Dans la *Critique,* la rareté désigne le fait brut et contingent qu'« il n'y en a pas assez pour tout le monde » : c'est un type de *réciprocité* qui se découvre aux hommes en tant qu'organismes pratiques minés par le besoin, astreints à chercher leurs fins à l'extérieur d'eux-mêmes. La rareté est vécue par les individus comme un rapport négatif qu'ils entretiennent avec la matière et avec les autres, quand ils se perçoivent comme excédentaires, comme « de trop » dans un monde perçu comme hostile. Dimension incontournable de notre histoire, la rareté qui, en tant que telle, est encore une abstraction, implique le besoin et la réciprocité, comme strates d'intelligibilité plus abstraites de la pratique.

Or cette catégorie de rareté est au cœur du récit archéologique de l'économie politique que reconstruit Foucault : mais loin d'être comprise en interne depuis le vécu totalisant de la praxis rencontrant la matière et l'histoire – ou depuis ce que Sartre appelle, à propos de la première totalisation découverte dans le besoin, un « rapport univoque d'intériorité », la rareté

---

[648] J.-P. Sartre, *Questions de méthode,* in *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit., p. 36

[649] Le langage n'est envisagé par Sartre que comme un exemple de la réciprocité : *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit., p. 210-212

est ressaisie en externe comme un instrument discursif permettant de construire un sens de l'histoire. Elle est l'une des conséquences de la découverte par Ricardo d'une *profondeur de la pratique,* d'une temporalité propre à l'activité de travail (« cette force, cette peine, ce temps de l'ouvrier qui s'achètent et se vendent »), qui se substitue au modèle classique d'une mise en tableau, d'où la pratique *comme telle* était absente. Si l'on suit Foucault, le *primat pratique* de la production se substitue, à l'âge moderne, au *primat théorique* d'une représentabilité des richesses, où la valeur d'échange des marchandises tient à leur capacité d'être des signes les unes vis-à-vis des autres, de « se représenter les unes les autres »[650]. Cette formule de l'analyse des richesses fait écho à celle qui ouvre le chapitre II du livre I du *Capital* sur le procès d'échange : « Les marchandises ne peuvent pas aller d'elles-mêmes au marché, elles ne peuvent pas s'échanger elles-mêmes »[651]. Et Marx de préciser, à la fin du chapitre IV, juste avant le chapitre sur le procès de travail :

> La consommation de la force de travail, comme la consommation de toute autre marchandise, s'accomplit en dehors du marché ou de la sphère de la circulation. C'est pourquoi nous quitterons cette sphère bruyante, ce séjour accessible en surface à tous les regards, en compagnie du possesseur d'argent et du possesseur de la force de travail, pour les suivre tous deux dans l'antre secret de la production au seuil duquel on peut lire : No admitence except on business.[652]

Dans l'économie politique, le concept de production prend le pas sur le schème représentationnel classique de la circulation des richesses[653]. Il implique l'homme comme obscure force de travail, comme être de besoin arcbouté sur sa propre finitude, qui déborde la représentation que l'âge classique se faisait de l'échange. Mais avant Marx, c'est à l'économie politique bourgeoise ricardienne qu'il revient de nous avoir fait pénétrer dans cet antre secret de la production. Cela ôte au discours révolutionnaire marxien toute sa dimension démystificatrice et subversive. Ou pour le dire autrement, cela signifie que le discours

---

[650] M. Foucault, *Les mots et les choses,* op. cit., p. 266. Comme le souligne Christian Laval, l'archéologie de Foucault sous-estime la prégnance du modèle de la production à l'âge classique : ainsi, la thématique des « instruments du bonheur » que l'on trouve notamment chez Locke, érigeant le travail en « prototype de l'activité humaine » : « C'est le monde même que l'homme se donne qui est désormais un champ livré à son activité, un monde qui est corrélatif à l'homme actif » (C. Laval, *L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Paris, Gallimard, 2007, p. 261 pour la citation, et p. 262-263 pour la critique de l'argument foucaldien).

[651] K. Marx, *Le Capital*, Livre I, chap. II, op. cit., p. 96

[652] K. Marx, *Le Capital,* op. cit., p. 197. Je souligne.

[653] Au chapitre VI (« Echanger »), Foucault montre que la prégnance du motif de la circulation à l'ère du mercantilisme renvoie au transfert à la société du modèle physiologique de la circulation du sang élaboré par William Harvey (*Les mots et les choses,* op. cit., p. 191).

marxien ne peut fonctionner comme discours critique de vérité qu'au sein d'une formation discursive initiée par Ricardo.

Si l'on s'en tient au mode d'intelligibilité analytique classique (l'analyse des richesses), le procès de production demeure un secret qui n'a pas sa place dans la surface plane du procès de circulation. Il faut donc instaurer un nouveau mode d'intelligibilité pour percer à jour ce secret. D'abord, dans l'économie politique naissante, en mettant en place un savoir empirique et positif qui *approfondit l'homme concret*[654] comme être du besoin et de la rareté : l'homme productif émerge ainsi comme objet positif de savoir, comme thème anthropologique. Puis, dans la critique marxiste de l'économie politique, en proposant un approfondissement dialectique de ce savoir positif bourgeois, de manière à faire apparaître la contradiction qui grève la production elle-même, opposant l'homme productif, qui ne possède que sa seule force de travail, et l'homme non-productif, possesseur du capital et des moyens de travail.

Pour Foucault, l'essentiel s'est joué au moment de l'émergence de l'économie politique moderne, et non au moment de sa critique (et de sa « reprise » dialectique) : l'économie politique fait apparaître la dimension de la pratique, de l'activité productive comme finitude anthropologique irréductible à l'ordre classique du concept (ou de ce que Foucault appelle la « représentation ») : étant essentiellement temporalisation, l'activité de production se tient hors de l'espace de la représentation[655]. Entre besoin et rareté, l'analyse classique des richesses établissait un rapport transparent de représentabilité réciproque : s'il y a rareté, c'est parce que les hommes se *représentent* ce qui leur manque. Avec Ricardo, puis avec Marx, l'homme productif vient s'interposer entre besoin et rareté, de telle sorte que « ce qui est premier, ce n'est pas le besoin et la représentation du besoin dans l'esprit des hommes, c'est purement et simplement une carence originaire »[656]. Loin d'être simplement affaire de représentation, la rareté se découvre à l'homme à l'état pratique, dans le besoin. *L'homme est pour lui-même cette carence originaire,* et il « n'est » rien d'autre que cela : la négativité le transit de part en part, et empêche toute possibilité de la combler, même en pensée, même au niveau de la représentation. L'économie politique émerge comme un discours profondément pessimiste sur l'homme et sur son histoire :

---

[654] C'est le leitmotiv de Sartre dans *Questions de méthode* : le marxisme compris comme philosophie vivante approfondit l'homme au lieu de le dissoudre dans un bain d'acide sulfurique.

[655] L'économie politique est tributaire de la découverte par Kant des « limites de la représentation » (que Foucault analyse au chapitre VII des *Mots et les choses*) ; ainsi notamment, la découverte d'une irréductibilité de l'espace et du temps à l'ordre des concepts, qui permet d'établir la possibilité de jugements synthétiques a priori.

[656] M. Foucault, *Les mots et les choses,* op. cit., p. 268

> A chaque instant de son histoire, l'humanité ne travaille plus que sous la menace de la mort : toute population, si elle ne trouve pas de ressource nouvelle, est vouée à s'éteindre ; et inversement, à mesure que les hommes se multiplient, ils entreprennent des travaux plus nombreux, plus lointains, plus difficiles, moins immédiatement féconds. Le surplomb de la mort se faisant plus redoutable dans la proportion où les subsistances nécessaires deviennent plus difficiles d'accès, le travail, inversement, doit croître en intensité et utiliser tous les moyens de se rendre plus prolifique. Ainsi, ce qui rend l'économie possible, et nécessaire, c'est une perpétuelle et fondamentale situation de rareté : en, face d'une nature qui par elle-même est inerte et, sauf pour une part minuscule, stérile, l'homme risque sa vie. Ce n'est donc plus dans les jeux de la représentation que l'économie trouve son principe, mais du côté de cette région périlleuse où la vie s'affronte à la mort.[657]

Foucault montre en quoi l'économie politique s'articule à une pensée tragique de la finitude, où le travail lutte contre l'avarice de la nature et contre la menace de mort qu'elle fait planer sur la vie des organismes pratiques. Cette menace de mort prend le visage de l'inertie naturelle, inorganique, qui se découvre aux hommes à mesure qu'ils s'efforcent de dépasser par le travail leur condition, leur « situation de rareté ». Ce récit, censé recontextualiser la critique marxienne de l'économie politique, peut sembler proprement exorbitant eu égard aux exigences épistémologiques de Marx, car toute la conceptualité du matérialisme historique (l'ancrage historique des rapports sociaux, du travail, de la lutte de classes, etc.) se voit allégrement dissoute au profit d'une conception pour le moins simplifiée du procès de production, compris comme moteur d'une histoire aux accents tantôt pessimistes, tantôt prophétiques et révolutionnaires.

Mais l'enjeu de Foucault n'est évidemment pas de proposer un commentaire de Marx. C'est précisément cette alternative discursive entre pessimisme bourgeois et lyrisme révolutionnaire que la « fictionnalisation » du discours de l'économie politique vise à mettre en évidence. Au départ de l'alternative, à l'aube de l'epistémè moderne, on a le geste paradoxal de Ricardo qui consiste à introduire l'historicité dans l'économie, de manière à finalement « penser l'appauvrissement de l'Histoire, son inertie progressive, sa pétrification, et bientôt son immobilité rocheuse »[658]. Il y a là un cercle historico-anthropologique : l'histoire est contenue dans la finitude de l'homme et de ses besoins, de sorte que plus elle progresse dans sa dynamique d'appropriation de la nature, plus elle se confronte à l'imminence surplombante

[657] M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 269. Je souligne.
[658] M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit.,, p. 271

de la mort, de l'inertie inorganique qui la nie et qu'elle cherche à nier en retour. L'Histoire, écrit Foucault, « ne permet pas à l'homme de s'évader de ses limites initiales », dans la mesure où « sa situation anthropologique ne cesse de dramatiser toujours davantage son Histoire, de la rendre plus périlleuse, et de l'approcher pour ainsi dire de sa propre impossibilité »[659].

On en vient alors à l'alternative, aux deux manières de faire jouer cette « histoire ininterrompue de la rareté » comme un discours de vérité sur l'homme. La première approche consiste, comme dans le pessimisme de Ricardo et dans toutes les pensées bourgeoises du déclin ou de la « décadence de l'idée de progrès »[660] en vogue au XIXème siècle, à envisager l'histoire comme un mouvement compensateur et conservateur, visant à terme à limiter la rareté, à stabiliser le creusement de la carence originaire. L'histoire est animée par une sorte de pulsion de mort qui tend à la nier. L'histoire, c'est alors cet opérateur de vérité qui révèle à l'homme sa propre finitude pratique, irréductible à l'ordre théorique de la représentation :

> La vie et la mort seront ainsi exactement posées l'une contre l'autre, surface contre surface, immobilisées et comme renforcées toutes deux par leur poussée antagoniste. L'Histoire aura conduit la finitude de l'homme jusqu'à ce point-limite où elle apparaîtra enfin en sa pureté ; elle n'aura plus de marge qui lui permette d'échapper à elle-même, plus d'effort à faire pour se ménager un avenir, plus de terres nouvelles ouvertes à des hommes futurs ; sous la grande érosion de l'Histoire, l'homme sera peu à peu dépouillé de tout ce qui peut le cacher à ses propres yeux ; il aura épuisé tous ces possibles qui brouillent un peu et esquivent sous les promesses du temps sa nudité anthropologique ; par de longs chemins, mais inévitables, mais contraignants, l'Histoire aura mené l'homme jusqu'à cette vérité qui l'arrête sur lui-même.[661]

L'histoire est alors comprise comme une contre-utopie, comme une lente érosion du possible, par lequel l'homme s'imaginait un autre lieu que celui de sa propre finitude. Opérateur de vérité, elle dévoile à l'homme sa condition tragique de vivant pétrifié, immobilisé dans un sempiternel présent face à l'immobilité de la mort et de l'inertie inorganique qui lui font face sans qu'il n'y puisse rien. L'histoire s'accomplit en ce sens en une *anthropologie de la mise à nu,* tout en se niant par là-même comme histoire, comme temporalisation, puisque c'est précisément dans une croyance au temps comme progrès et comme sortie éventuelle de la finitude que se nouent les illusions et les utopies que les hommes se forgent sur eux-mêmes. Plutôt qu'à l'histoire, c'est donc finalement à une

[659] M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 271-272
[660] Je reprends ici le titre d'un article de Canguilhem, sur lequel je reviendrai ultérieurement.
[661] M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit.,, p. 272

anthropologie de l'homme fini, immobilisé, qu'est déléguée la charge de l'opération de véridiction. Comme le souligne Philippe Sabot, l'histoire pour Ricardo n'est autre que « ce chemin de la finitude vers elle-même »[662]. Pour éviter la menace grandissante de la rareté, l'agir historique doit payer le prix lourd de l'inertie : il doit se faire inerte de manière à contrer les effets destructeurs de l'inertie inorganique. C'est là un thème qui, on le verra, est central chez Sartre.

La deuxième approche, représentée par Marx, consiste à inverser le rapport entre histoire et anthropologie de la finitude : au lieu que ce soit l'histoire qui s'accomplisse et s'épuise elle-même sous la forme d'une anthropologie de la finitude et de l'inertie, c'est l'anthropologie de la finitude qui s'accomplit sous la forme d'une Histoire vivante, laquelle porte du coup toute la responsabilité de l'opération de véridiction, puisqu'elle se voit dotée d'une négativité propre, d'un pouvoir de transformation qui permet de renverser la situation initiale – celle d'une histoire pétrifiée, astreinte à la condition anthropologique de rareté :

> Repoussée par la misère aux confins de la mort, toute une classe d'hommes fait, comme à nu, l'expérience de ce que sont le besoin, la faim et le travail. Ce que les autres attribuent à la nature ou à l'ordre spontané des choses, ils savent y reconnaître le résultat d'une histoire et l'aliénation d'une finitude qui n'a pas cette forme. C'est cette vérité de l'essence humaine qu'ils peuvent pour cette raison – et qu'ils sont les seuls à pouvoir – ressaisir afin de la restaurer. Ce qui ne pourra être obtenu que par la suppression ou du moins le renversement de l'Histoire telle qu'elle s'est déroulée jusqu'à présent.[663]

Foucault « fictionne » à gros trait la position marxiste pour faire apparaître une autre manière de surmonter la situation de rareté. Loin de tendre à sa propre immobilisation, comme dans l'économie bourgeoise, par un ajustement du travail à la finitude des besoins, le mouvement de l'histoire est confié au prolétariat, c'est-à-dire à la classe de ceux qui, faisant l'épreuve la plus crue du besoin et de la rareté, trouvent dans cette situation paroxystique d'expropriation le moyen de renverser dialectiquement le sens de la finitude en la désaliénant, et en la rendant à l'homme ressaisi dans toute sa dimension d'être générique. À une *finitude de l'inertie et de la conservation*, synonyme d'aliénation et de travail mort, le marxisme oppose une *finitude de la praxis et de la révolution*, dialectique et vivante.

---

[662] P. Sabot, *Lire* Les mots et les choses *de Michel Foucault,* op. cit., p. 82
[663] M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit*.,* p. 273

Foucault construit ainsi une opposition structurale entre le pessimisme ricardien et le prophétisme marxiste, exhumant ainsi les instruments conceptuels qui permettent de « parcourir les rapports de l'anthropologie et de l'Histoire, tels que l'économie les instaure à travers les notions de rareté et de travail »[664]. Pour simplificatrice qu'elle soit, la mise en évidence de cette opposition entre deux constructions discursives du sens de l'histoire n'est pas anodine pour notre propos, car elle fait écho à l'oscillation perpétuelle chez Sartre entre un pessimisme de la rareté matérielle comme « moteur passif »[665] de notre histoire telle que nous l'avons connue jusqu'alors, et ce qu'on pourrait appeler (de façon encore très schématique) un optimisme de la praxis, qui s'emploie à dépasser dans un mouvement dialectique et totalisant les conditions matérielles qui lui échoient.

Résumons-nous. Dans *Les mots et les choses,* Foucault s'emploie à défaire ce qu'on peut appeler *la politique de la vérité des discours anthropologiques*. Le concept de politique de la vérité n'apparait que plus tard, avec l'inflexion généalogique, mais c'est déjà de cela dont il est question avec l'archéologie. On a vu notamment en quoi le naturalisme comtien et l'historicisme marxiste définissent deux régimes de vérité anthropologique : l'homme comme vérité réduite et l'homme comme vérité promise. Ces deux régimes se chevauchent, comme en témoignent les soubassements archéologiques communs à l'économie politique ricardienne et à sa critique marxiste. Pour Foucault, la *Critique de la raison dialectique* a beau jeu de se poser comme une réactualisation de la critique de l'économie politique marxienne : elle ne fait que s'inscrire dans l'espace ouvert par Ricardo de l'économie politique proprement dite.

On peut objecter à Foucault que c'est une archéologie somme toute très restreinte de Marx qui commande la critique qu'il adresse à Sartre. La référence à Marx et au marxisme dans *Les mots et les choses* reste limitée à l'économie politique comme champ de discours, dont Marx n'est pas l'instigateur. De plus, Foucault ne fait guère cas du contenu précis de la critique marxienne de l'économie politique. Mettant l'accent essentiellement sur le « moment messianique » de Marx, il ne dit rien, par exemple, de l'analyse que fait Marx du « caractère double » du travail sous le capitalisme, à rebours de l'approche indifférenciée et transhistorique du travail chez Ricardo, là où Sartre prend soin, au contraire, de réactualiser les catégories théoriques de Marx – dont l'idée même d'une critique de l'économie politique – dans le cadre d'une philosophie de la praxis entée sur son présent et ses contradictions.

---

[664] M. Foucault, *Les mots et les choses,* op. cit., p. 273

[665] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit., p. 234

C'est ce que nous allons voir à présent dans la dernière section de ce chapitre, en examinant dans quelle mesure l'idée sartrienne de praxis est tributaire de l'opérateur philosophique marxien selon lequel « l'homme produit l'homme ». Rappelons que Foucault invoque cet opérateur dans l'entretien avec Trombadori comme une sorte de fil conducteur de ses recherches sur les multiples « naissances » de l'homme (par production et altération), dont la focalisation sur la promesse moderne de la mort de l'homme dans *Les mots et les choses* peine à rendre compte.

4. L'homme à l'épreuve de la praxis

Sartre affirme qu'il est nécessaire, à un certain niveau d'expérience, que l'histoire humaine soit vécue comme « histoire inhumaine », c'est-à-dire comme une « lutte acharnée contre la rareté ». Loin d'envisager l'homme et le mode de penser historique comme des évidences, ainsi que Foucault le laisse entendre, la *Critique de la raison dialectique* est une longue enquête historique sur les modes d'institution et de destruction de l'humain, dont l'enjeu est de maintenir *l'irrésolution* entre la production de l'homme par l'homme et la destruction de l'homme par l'homme, entre ce que l'homme fait de lui-même en tant que libre praxis constituante, et ce qui ne cesse de la défaire sous l'emprise de la rareté.

4.1. Une anthropologie structurelle et historique

Revenons à l'idée de Sartre selon laquelle « le champ philosophique est borné par l'homme ». Cette formule n'est pas une simple redite de la profession de foi existentialiste selon laquelle l'homme n'est que ce qu'il fait, n'est rien d'autre que l'actualisation perpétuelle de son pouvoir de néantisation. Elle implique un approfondissement de l'ontologie phénoménologique et de l'existentialisme qui la sous-tend du côté d'une anthropologie d'un nouveau genre : non pas exactement une anthropologie philosophique (Sartre n'utilise pas cette expression), mais une *anthropologie structurelle et historique,* qui fait l'objet des deux tomes de la *Critique de la raison dialectique.*

Le premier tome de la *Critique* est sous-tendu par une démarche de *mise en intelligibilité régressive* de l'homme, visant à diagnostiquer les structures et les conditionnements humains : des plus abstraits (valant pour tout homme en situation) aux plus concrets (valant pour tel homme ou tel groupe singulier, dans telle situation singulière). À s'en tenir à la distinction opérée par Sartre, le premier tome semble traiter exclusivement de l'aspect « structurel » de l'anthropologie, tandis que sa dimension proprement « historique » ferait l'objet du deuxième tome (sous-titré précisément « L'intelligibilité de l'Histoire »), qui procéderait alors à une autre forme de mise en intelligibilité de la figure de l'homme, non plus régressive, mais *progressive*. Les choses ne sont cependant pas si tranchées : il ne s'agit pas d'étudier d'abord l'homme situé, conditionné, et structuré, pour ensuite le ressaisir comme agent structurant, faisant l'histoire qui s'ouvre à lui comme un avenir indéterminé. Dès *Questions de méthode*, Sartre insiste sur le fait que la mise en intelligibilité à laquelle il en appelle pour comprendre l'agir humain en situation est « progressive-régressive », le progressif passant ici au premier plan devant le régressif, contrairement à ce qui semble se jouer entre les deux tomes de la *Critique*. Quelle mise en intelligibilité de l'homme faut-il alors privilégier ? Formellement, pour les besoins de l'exposition architectonique et analytique du travail accompli dans la *Critique*, Sartre place la dimension structurelle-régressive avant la dimension historique-progressive. On peut lire ainsi, à la fin du premier tome :

> Ainsi, le moment régressif de l'expérience critique nous a fait découvrir l'intelligibilité des structures pratiques et le rapport dialectique qui lie entre elles les différentes formes de multiplicité active. Mais d'une part, nous sommes demeurés sur le plan de la totalisation synchronique et nous n'avons pas envisagé la profondeur de la temporalisation pratique ; d'autre part, la régression s'achève sur une question : cela signifie qu'elle doit se compléter par la progression synthétique qui tentera de s'élever jusqu'au double mouvement synchronique et diachronique par quoi l'Histoire se totalise elle-même sans cesse. Nous avons jusqu'à présent tenté de remonter jusqu'aux structures formelles et – du même coup – nous avons fixé les bases dialectiques d'une anthropologie structurelle. *Il faut laisser à présent ces structures vivre librement, s'opposer et composer entre elles.*[666]

Tout se passe donc comme si la démarche régressive (ou « théorie des ensembles pratiques ») confinait l'anthropologie en question à une recherche de structures, tout en laissant la figure de l'homme comme suspendue dans le vide, et comme happée par deux

[666] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 894. Je souligne.

questions laissées sans réponse. 1/ Une question d'échelle d'une part : Sartre n'aurait envisagé l'homme qu'en surface, en synchronie, en mettant sur le même plan ses multiples déterminations sans prendre en compte sa profondeur diachronique. 2/ Une question concernant le dynamisme interne et le pouvoir de transformation des structures d'autre part : la mise en intelligibilité régressive demeure incomplète tant qu'elle ne nous permet pas d'accéder au niveau où ces structures, où ces conditionnements se mettent d'eux-mêmes à vivre de leur vie propre, c'est-à-dire *le moment où l'on passe du structural à l'historique*. C'est précisément ce passage qui constitue l'*objet épistémologique* (c'est-à-dire : l'objet reconstruit) de l'anthropologie sartrienne. Il ne s'agit aucunement d'un passage linéaire, où l'historique viendrait succéder aux structures dont il se détacherait. Il s'agit d'un passage de type dialectique, irréductible, comme l'a montré Hegel, à tout format représentatif qui ferait se succéder un avant et un après. De fait pour Sartre, l'articulation entre le structurel et l'historique est moins à comprendre comme un passage que comme un va-et-vient perpétuel, où c'est chaque opposé qui n'a de cesse de passer dans l'autre. C'est avant tout en vue de rejoindre le lieu du concret historique que Sartre fait se succéder deux formes de mise en intelligibilité (régressive/progressive) qui se révèlent pourtant indissociables l'une de l'autre dans toute approche située d'une situation concrète. Loin de nous faire sortir des structures, *le lieu de l'histoire est le moment où les structures, d'abord isolées et reconstruites pour les besoins de l'analyse comme des catégories abstraites, sont élevées au concret d'une situation :* le moment où on les voit « vivre librement, s'opposer et composer entre elles ». La notion clé de ce mouvement d'enrichissement dialectique de l'abstrait au concret est celle de *totalisation*. On le sait, Sartre distingue soigneusement la notion de totalisation de celle de *totalité*, qui dénote à ses yeux l'idée d'une pétrification et d'une réification de la figure de l'homme, donné comme déjà fait dès le départ, avant même qu'on se soit demandé comment il est fait et se fait lui-même au cours de son histoire.

La gageure épistémologique est la suivante : reconstruire le donné anthropologique factuel implique d'abord de le déconstruire par voie régressive, de façon à ce que cette déconstruction ne vienne pas déréaliser la situation dont on prétend rendre compte. Une anthropologie soucieuse de ressaisir des hommes en situation devra les situer régressivement dans l'ensemble pratique qui les conditionne, tout en montrant comment cet ensemble de conditions se retotalise lui-même sans cesse sous la forme prospective d'*une* histoire, que Sartre appelle ici une « totalisation sans totalisateur »[667]. Retotalisée sous la forme prospective

[667] L'expression se trouve dans le titre du quatrième chapitre de la section B du livre II du tome I de la *Critique* (p. 880 : « L'intelligibilité de l'Histoire : vers une totalisation sans totalisateur ». Il s'agit là d'une notion cruciale chez Sartre, mais dont la portée épistémologique a été largement éclipsée par le motif althussérien du « procès

d'une histoire en cours, la structure ne cesse pas pour autant d'être une structure : même prise dans une dynamique de transformation, la structure persiste, indépendamment des hommes, comme si elle se totalisait elle-même à leur insu.

Tant qu'on en reste à ce niveau formel d'analyse, *l'anthropologie ne semble avoir pour objet que des structures, ou des totalisations sans totalisateurs* : d'un côté des totalisations totalisées ou « structures structurées », dont la teneur d'intelligibilité est diagnostique ; de l'autre des totalisations totalisantes ou « structures structurantes », dont la teneur d'intelligibilité est prospective, dans la mesure où leur sens n'advient que de l'avenir, sur lequel elles mordent sans cesse[668]. D'un côté, il s'agit donc de produire un diagnostic sur nos structures structurées qui expliquent *ce par quoi nous sommes situés* en tant qu'agents historiques : ce diagnostic remontera à nos manières d'être situés les plus abstraites, ancrées (comme on l'a vu déjà) dans les couches originaires du besoin et de la rareté, qui nous concernent tous en tant qu'*organismes pratiques*. Cette remontée du côté de nos déterminations les plus fondamentales n'est pas à comprendre comme un discours sur l'homme en général : la dimension abstraite-régressive de la méthode ne fait sens que par la visée diagnostique qui l'anime, portée à éclairer une situation historique singulière. Sitôt posée, l'abstraction régressive est appelée à être élevée au concret comme synthèse de multiples déterminations hétérogènes, selon un procédé que Sartre reprend à Marx[669]. Si l'anthropologie sartrienne « commence » par le besoin et la rareté, elle ne saurait en aucun cas être comprise comme une théorie générale sur ces catégories ; loin d'être envisagés comme des objets d'étude à part entière, besoin et rareté fonctionnent comme des catégories opératoires qui nous permettent de reconstruire le concret historique. On peut toujours lire la *Critique* comme une théorie générale de la rareté ou du besoin, mais c'est faire entorse à son orientation épistémologique fondamentale qui est de répondre à la question « à quelles

---

sans sujet ».

[668] La distinction structures structurées/structures structurantes n'est pas de Sartre mais de Bourdieu Cette filiation entre Sartre et Bourdieu (sur laquelle je reviendrai plus loin) a été suggérée (mais non étudiée dans le détail) par des lecteurs avisés de la *Critique* tels que Fredric Jameson, dans *Valences of the Dialectic,* Verso, 2009, p. 223 : « Sartre's view of "structure" as the objectification of *praxis,* its exoskeletal trace, will be revived and powerfully augmented by Pierre Bourdieu's *Esquisse d'une théorie de la pratique* of 1972, which itself in turn in many ways marked the end of the structuralist period » ; ou encore Emmanuel Barot, dans son article « Ecrire avec science comment l'Autre existe son aliénation. Sartre et les concepts fondamentaux de la sociologie », *Etudes sartriennes, n° 10. Dialectique, littérature,* sous la direction de F. Caeymaex, G. Cormann et B. Denis, Ousia, 2005, p. 55-75.

[669] K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »* , Introduction de 1857, § 3, « La méthode de l'économie politique », éditions Sociales, rééd. 2011, p. 57. Dans son article « Ecrire avec science comment l'Autre existe son aliénation. Sartre et les concepts fondamentaux de la sociologie », *Etudes sartriennes, n°10,* Ousia, 2005, p 57, E. Barot montre que chez Sartre, ce passage de l'abstrait au concret n'implique aucune coupure épistémologique, contrairement à l'usage qu'en fait Althusser, notamment dans *Pour Marx*.

conditions la connaissance d'*une* histoire est-elle possible »[670]. Derrière le sous-titre du deuxième tome de la *Critique*, il faut entendre : l'intelligibilité d'une histoire.

On a affaire à une question transcendantale, critique au sens kantien du terme, mais qui porte sur la possibilité d'une connaissance du singulier, c'est-à-dire, au sens propre du terme, sur la possibilité d'un diagnostic. Si formellement la question est kantienne (« à quelles conditions.. »), son mode de résolution est hégélo-marxiste : une connaissance du singulier (« une histoire » et non l'histoire en général) ne sera intelligible que moyennant un devenir concret des catégories de connaissance qu'on se donne abstraitement au départ. Un devenir concret qu'il faut comprendre comme un *processus d'historicisation*. Elever au concret des catégories abstraites comme le besoin ou la rareté, c'est en même temps les historiciser. Historiciser, c'est donc d'abord diagnostiquer. Mais c'est aussi ressaisir ce qui, dans la situation, est en cours de temporalisation ou d'historialisation, c'est-à-dire la part prospective, mordant sur l'avenir[671]. C'est ressaisir la situation historique sous son aspect de totalisation en cours, *comme si elle était encore présente.* On a vu que Sartre s'oppose à Foucault sur la question de l'archive : il n'y a pas, pour Sartre, de privilège épistémologique de la mort ou du passé en tant que tel, puisque le passé ne sera intelligible pour nous que si nous le faisons revivre.

Reste que l'expression « totalisation sans totalisateur » désignant ce à quoi on a affaire au terme de ce processus d'élévation de l'abstrait (structurel) au concret (historique) ne laisse pas d'être problématique. Les structures, même élevées au rang de totalisations historiques en cours, semblent se mouvoir par elles-mêmes, allant jusqu'à dissoudre les hommes concrets, les « totalisateurs » individuels, dans leur procès de transformation. Est-ce à dire que l'anthropologie structurelle et historique aurait accompli par avance le « but dernier » que Lévi-Strauss attribuera aux sciences humaines (dissoudre l'homme), dans le cadre de sa polémique avec Sartre, précisément[672] ?

---

[670] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 158

[671] A la fin de *Vérité et existence*, Paris, Gallimard, 1989 (texte écrit en 1948, paru à titre posthume), Sartre distingue (p. 135) l'*historicité,* « appartenance objective à une époque », « pure expression de l'époque », l'*historialisation*, « dépassement objectif de l'époque », et l'*historisation*, « retombée du dépassement du point de vue de l'époque ultérieure, ou passage de l'historialisation à l'historicité ».

[672] De fait, l'idée même d'une anthropologie structur*elle* fait clairement dans la *Critique* écho aux récents acquis de l'anthropologie structur*ale* (rappelons que le recueil *Anthropologie structurale un* paraît en 1958, soit deux ans avant la *Critique*). Sartre discute ainsi, à des moments cruciaux de l'ouvrage, certaines thèses de Lévi-Strauss sur la réciprocité (p. 218-221), et sur le type d'intelligibilité dont relève la structure (p. 574-598).

4.2. « Ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui »

Dans l'entretien donné à *L'Arc* en 1966, Sartre précise :

> Peu importe que ce sujet soit ou non décentré. L'essentiel n'est pas ce qu'on a fait de l'homme, mais ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui. Ce qu'on a fait de l'homme, ce sont les structures, les ensembles signifiants qu'étudient les sciences humaines. Ce qu'il fait, c'est l'histoire elle-même, le dépassement réel de ces structures dans une praxis totalisatrice.[673]

Examiner ce que l'homme « fait de ce qu'on a fait de lui » : tel est le leitmotiv sartrien sur la pratique. On en trouve l'une des premières occurrences dans *Questions de méthode* :

> Nous affirmons la spécificité de l'acte humain, qui traverse le milieu social tout en conservant les déterminations et qui transforme le monde sur la base de conditions données. Pour nous, l'homme se caractérise avant tout par le dépassement d'une situation, par ce qu'il parvient à faire de ce qu'on a fait de lui, même s'il ne se reconnaît jamais dans son objectivation.[674]

Les pôles de l'objet et du sujet ne sont pas opposés abstraitement au départ, ils se déduisent d'un *monisme du faire,* l'homme n'étant rien de plus que ce qu'il fait de ce que les structures ont fait de lui. Ce leitmotiv est largement tributaire de l'opérateur philosophique de Marx dans le *18 Brumaire de Louis Bonaparte,* selon lequel « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas de toutes pièces, dans des circonstances qu'ils auraient eux-mêmes choisies, mais dans des circonstances qu'ils trouvent nécessairement préétablies, données et héritées »[675]. *Questions de méthode,* les deux tomes de la *Critique,* et même, lus sous un certain angle, les trois tomes de *L'Idiot de la famille* peuvent être lus comme une longue méditation autour de cet opérateur marxien, qui constitue comme le fil conducteur de toute l'invention conceptuelle que Sartre a proposée autour de l'idée de praxis. À plusieurs reprises dans *Questions de méthode*, Sartre cite un énoncé d'Engels qui va dans le même sens que l'énoncé de Marx, et qu'il dit accepter sans réserves : « les hommes font leur histoire eux-mêmes mais dans un milieu donné qui les conditionne »[676]. On a souvent cru que Sartre tirait

[673] J.-P. Sartre, « Jean-Paul Sartre répond », *L'Arc,* op. cit., p. 95. Souligné par Sartre.

[674] J.-P. Sartre, *Questions de méthode,* op. cit., p. 85

[675] K. Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte,* op. cit., p. 50

[676] J.-P. Sartre, *Questions de méthode,* in *Critique de la raison dialectique, t. I,* p. 72. Sartre affirme à tort que cet énoncé provient d'une lettre de Engels adressée à Marx. Arlette Elkaïm-Sartre précise en note, lors de la première occurrence de l'énoncé dans le chapitre I du texte de Sartre (p. 37), qu'il s'agit en réalité d'une lettre d'Engels à

cet opérateur dans un sens exagérément subjectiviste. Ainsi, dans *Marx, prénom : Karl*, Dardot et Laval savent gré à Sartre d'affirmer « que ce sont les hommes qui font l'histoire et non les conditions antérieures », tout en lui reprochant de manquer l'originalité de cette pensée marxienne de l'action, en se donnant comme point de départ le « projet par lequel l'homme dépasse le donné d'une situation vers le champ des possibles ». Dès lors, la tension sujet-objet qui traverse l'action effective « est celle du projet comme dépassement et de la non-reconnaissance de soi dans le résultat objectif »[677]. L'ambivalence entre l'être-sujet et l'être-objet serait ainsi dénouée dès le départ au profit d'un primat du sujet comme suppôt de l'action, impliqué et rassemblé (pour reprendre les termes de Salanskis) dans son impulsion à produire un résultat, dût-il ne pas ou ne plus s'y reconnaître par la suite. Or pour Dardot et Laval, bien plus que le modèle du *projet*, c'est le modèle de la *production* tel que le réinvestit Foucault dans l'entretien avec Trombadori qui permet de sonder toute l'originalité de l'opérateur philosophique du *18 Brumaire* : rappelons-le, ce modèle consiste à assumer jusqu'au bout le primat de la pratique comme production, comme transformation de conditions préexistantes, *de telle manière que le sujet lui-même ne soit qu'un effet perpétuellement déplacé de son action*, de sorte qu'on a une « transformation de l'acteur par l'action de transformation qu'il exerce sur le donné conditionnant »[678]. Dardot et Laval se servent de Foucault pour renvoyer Althusser et Sartre dos-à-dos. Contre Althusser, ils rappellent que les acteurs de l'histoire ne se réduisent pas à de simples « porteurs » des rapports sociaux, nécessairement enclins à se méconnaître comme tels en s'imaginant être les auteurs de leur histoire ; contre Sartre, ils précisent que la praxis historique ne se ramène pas à une dialectique du dépassement et de l'échappement, tournée toute entière du côté du sujet acteur et auteur de l'histoire. La remarque incidente de Foucault selon laquelle les hommes se produisent eux-mêmes au cours de leur histoire en déplaçant sans cesse leur subjectivité serait donc au plus proche de ce que Marx entend par praxis.

Si l'approche de Dardot et Laval permet de cibler un enjeu commun à Foucault et à Marx à propos de la pratique, elle ne rend pas justice, en revanche, à l'idée sartrienne de praxis, en la ramenant au seul format du projet intentionnel, c'est-à-dire finalement à une ontologie subjectiviste de l'agir. C'est méconnaître précisément que le faire historique est toujours chez Sartre *un faire au second degré*, un faire portant sur du déjà fait. L'expression « ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui » atteste ainsi d'une co-production dans l'action de l'être-

Hans Starkenburg datée du 25 janvier 1894.

[677] P. Dardot, C. Laval, *Marx, prénom : Karl,* op. cit., p. 210

[678] P. Dardot, C. Laval, *Marx, prénom : Karl,* op. cit., p. 209

objet échu et de la reprise par une subjectivité de son être-objet. La figure, récurrente dans les vulgates du structuralisme, du sujet décentré n'est aux yeux de Sartre qu'une hypostase abstraite, qui ne saurait avoir par elle-même une consistance ontologique. Du reste, ce que Sartre « répond » ici à ses contemporains, les structuralistes conséquents sont prêts à l'admettre. Ainsi, Lucien Sebag, fin lecteur de Sartre, écrit justement dans *Marxisme et structuralisme* que s'il est « possible métaphoriquement de parler de fonctionnement autonome de la structure », en revanche « le passage à l'ontologique est exclu ; car dès que nous nous situons au niveau réel nous ne retrouvons plus que les actes des sujets », ce qui exclut qu'on puisse voir dans le structuralisme « une théorie extra-anthropologique du sens »[679]. Sartre assume quant à lui une approche *pleinement anthropologique* du sens, en se situant d'emblée au « niveau réel » des pratiques, qu'il présente comme un plan de co-production de la structure et de l'homme. Une structure, ce n'est rien d'autre qu'un faire humain passé, condition d'une transformation par un faire humain présent. Que la praxis soit du point de vue de la *méthode* le lieu de la ressaisie du sens n'induit pas qu'elle soit dans les faits en position de déconditionner souverainement les structures qui la conditionnent et qui la détotalisent.

Ainsi, l'expression « ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui » par laquelle Sartre entend revisiter l'idée marxienne de praxis pointe un problème que nous avons déjà rencontré avec Foucault : celui du télescopage des conditions et de la transformation dans l'action. Tout se passe comme si les structures n'étaient intelligibles que sous l'orbe de ce qu'en font les sujets ; et qu'inversement, l'agir des sujets n'était intelligible que sous condition, sur fond de structures préexistantes, de pratiques sédimentées. Sartre le résume ainsi : « L'homme est pour moi le produit de la structure, mais pour autant qu'il la dépasse »[680]. A quoi répond, en écho, l'approche que Foucault donne du structuralisme dans un entretien de 1968 pour un périodique suédois :

> La structure se révèle dans l'action politique en même temps que celle-ci façonne et modifie les structures. Je ne considère donc pas le structuralisme comme une activité exclusivement théorique pour intellectuels en chambre ; le structuralisme peut fort bien et doit nécessairement s'articuler à quelque chose comme une pratique.[681]

---

[679] L. Sebag, *Marxisme et structuralisme,* Paris, Payot, 1964, p. 129

[680] J.-P. Sartre, « Jean-Paul Sartre répond », op. cit., p. 91

[681] M. Foucault, « Interview avec Michel Foucault » (*Bönniers Litteräre Magasin,* 1968), *Dits et écrits, t. I*, op. cit., n° 54, p. 683

C'est donc la pratique qui révèle la structure. Le dépassement que l'homme fait de la structure qui le conditionne est une découverte conjointe de la liberté et de la nécessité. Sartre tient pour acquise cette leçon fondamentale du structuralisme, cette « impossible tâche » à laquelle Lévi-Strauss dit lui-même s'atteler dans *La pensée sauvage* : il n'y a de nécessité qu'a posteriori, issue d'un procès de transformation des structures[682]. Il n'en reste pas moins que cette nécessité de la structure ne peut pour Sartre être découverte après coup que par une praxis qui sous-tend cette structure. C'est moins une alternative abstraite entre la conscience et l'Histoire d'un côté, le concept et la structure de l'autre qui oppose Sartre au courant structuraliste, que *deux manières singulières de penser la logique transformationnelle des structures* : comme intégration dialectique à un mouvement de totalisation chez Sartre, étant entendu, on va le voir, que ce mouvement est aussi infecté d'inertie et d'anti-dialectique ; ou comme glissement latéral du sens pour l'anthropologie structurale, où c'est la répétition du système qui produit sa différenciation d'avec lui-même[683].

Il y a pour Sartre un privilège de la praxis sur la structure, dans la mesure où la structure est *encore* une dimension de la praxis : elle n'est intelligible que par et pour la praxis qui l'a produite, qui s'y est investie. À son niveau le plus constituant, le plus « pratico-pratique », la praxis a bien une dimension projective-intentionnelle qui l'apparente à un agir individuel, mais ce n'est là qu'un de ses moments – que Sartre privilégie à des fins méthodologiques et épistémologiques. Sartre maintient l'idée phénoménologique de conscience comme « certitude apodictique (de) soi et comme conscience *de* tel ou tel objet » en guise de « point de départ épistémologique » de son abord des ensembles pratiques, tout en précisant qu'il ne s'agit pas de « questionner la conscience sur elle-même » : « l'objet qu'elle [la conscience] doit se donner est précisément la vie, c'est-à-dire l'être objectif du chercheur, dans le monde des autres »[684]. Sartre en appelle à une théorie de la co-production des structures qui font les sujets et des subjectivités qui font les structures.

C'est à cette fin que Sartre forge le concept de pratico-inerte, que nous avons déjà rencontré à propos du savoir. Toute praxis (individuelle ou collective) est nécessairement conditionnée par des pratiques antérieures qui sont devenues des structures inertes et

---

[682] C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage,* op. cit., p. 48

[683] Sur ce point, *cf.* Patrice Maniglier, « Faire ce qui se défait : la question de la politique entre Sartre et le structuralisme », *Les Temps Modernes*, n° 632-634, juillet-octobre 2005, p. 425-448

[684] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 167. Sur l'importance de ce passage dans l'économie générale de la *Critique*, *cf.* les remarques d'Arnaud Tomès, « Le statut de la phénoménologie dans la *Critique de la raison dialectique* », *Lectures de Sartre*, op. cit., p. 140 : « l'objet de l'expérience critique n'est pas la conscience formelle, c'est-à-dire la conscience purifiée obtenue après réduction phénoménologique, mais l'être objectif du chercheur, qui comporte son appartenance à des séries, à une classe sociale, à une certaine totalisation historique, etc., bref autant de choses que le phénoménologue passe sous silence parce qu'il se place sur le plan d'un *cogito* pur ».

permanentes du social. Une modalité d'inertie bien particulière cependant, puisque ces structures continuent d' « agir » en exerçant des effets en retour sur les praxis. Pour le dire dans les termes de Bourdieu, le pratico-inerte désigne un ensemble de structures structurées et structurantes, par lesquelles les praxis se voient retournées en hexis, en habitus incorporant l'inertie du social. À l'échelle de l'individu ayant à répondre d'un monde qui lui résiste, le pratico-inerte est vécu selon un double mouvement d'intériorisation de l'extériorité et de réextériorisation de l'intériorité. *Praxis et pratico-inerte sont d'abord deux plans de lisibilité corrélés de la pratique* : il s'agit de deux catégories épistémologiques abstraites que Sartre isole à des fins méthodologiques afin de procéder à une reconstruction du concret historique.

En affirmant le primat de la praxis, Sartre dépasse les antinomies entre subjectivisme et objectivisme dans lesquelles s'empêtre la raison théorique que critiquera Bourdieu, bien plus tard, dans le livre I du *Sens pratique* (non d'ailleurs, nous le verrons, sans reprocher à Sartre une « anthropologie imaginaire du subjectivisme » qui n'est pas la sienne)[685]. Comme le souligne Thomas Flynn, le primat de la praxis a un triple enjeu chez Sartre : ontologique, moral et épistémologique[686]. Ontologique, au sens où il consiste à matérialiser les catégories de pour-soi, d'en-soi et de totalisation thématisées dans *L'être et le néant*, où Sartre s'employait à définir une philosophie de l'immanence entée sur un double refus d'envisager le sujet comme un ego substantiel, et l'être comme un arrière-monde hypostasié ; moral, en ce qu'il implique la responsabilité et la totale compromission de l'agent pratique (individuel ou collectif) dans son agir ; épistémologique enfin, dans la mesure où la catégorie de praxis fonctionne comme une notion « de terrain », commune aux sciences humaines et à la philosophie. Ces trois dimensions sont inséparables.

Loin que la philosophie sartrienne de la praxis affirme sa suprématie sur les sciences humaines, celles-ci constituent pour la philosophie des auxiliaires au sens fort, c'est-à-dire des points d'appui pour sa propre opération critique, des médiations pour rejoindre le lieu du concret. Cette opération n'est pas à sens unique : elle ne se fait pas au seul bénéfice de la philosophie, qui s'arrogerait la position régalienne. La thèse du primat de la praxis permet à la philosophie de contester les sciences humaines dans leur propension à l'objectivisme, non sans se contester elle-même du même coup dans sa propension au subjectivisme : dans les deux cas, ce qui est contesté, c'est une posture de surplomb sur la pratique, qui consiste à en faire une totalité fétichisée, soit sous le format subjectiviste de l'idéalisme pratique, de l'agir

[685] Sur les antinomies de la critique de la raison théorique dans *Le sens pratique*, *cf.* Claude Gautier, *La force du social. Enquête philosophique sur la sociologie des pratiques de Pierre Bourdieu,* Paris, Cerf, 2012, p. 41.

[686] Thomas R. Flynn, *Sartre, Foucault, and Historical Reason, vol. 1. Towards an existentialist Theory of History,* The University of Chicago Press, 1997, p. 109

pur coupé de ses « présuppositions réelles »[687], soit sous le format objectiviste de la règle exerçant une contrainte mécanique sur les agents.

Concernant l'erreur subjectiviste, Sartre rappelle à la fin du tome II de la *Critique* que

> de même que, selon Kant, il semble à la colombe qu'elle volerait plus aisément dans l'air qui la soutient, de même on croit souvent que l'acte serait plus pur et sa fin plus rigoureuse sans sa dépendance – directe ou indirecte – à l'égard de l'organisme et des besoins. Or c'est exactement le contraire : il n'y aurait pas d'actes sans besoins (du moins dans l'état présent des organismes et des choses), pas même de rêve d'agir ; la fin la plus abstraite et la plus autonome tire finalement des besoins son contenu et son urgence, elle disparaîtrait avec eux et son autonomie disparaîtrait avec elle.[688]

Une interprétation purement subjectiviste du primat de la praxis reviendrait précisément à la couper de ses présuppositions matérielles, organiques et inorganiques, dont le besoin constitue la première forme de totalisation. À rêver, en somme, d'un acte pur, capable de se susciter lui-même, qui n'aurait plus ni urgence, ni contenu matériel duquel répondre. Or l'acte, qu'il relève de l'imaginaire, ou qu'il relève d'une opération théorétique d'abstraction, implique toujours en creux le besoin. Sartre prend soin de matérialiser les fins humaines qui se voudraient pures, découplées du besoin : non seulement les fins théoriques et les fins imaginaires, mais aussi les fins morales. On le verra, la critique de l'idéalisme pratique débouchera sur une généalogie de la morale bourgeoise du XIXème siècle, qui prône justement un ascétisme de la distinction opposé aux besoins organiques.

4.3. L'organisme pratique comme organisme technique : le procès de travail revisité

Reprenons les traits de la notion de praxis que nous avons pu rencontrer jusqu'à présent. Tout d'abord la praxis est ce qui singularise les hommes en tant qu'êtres de besoins, astreints à inventer leurs propres moyens d'existence. Ensuite, toute praxis implique un sujet – un moment subjectif de non-savoir, un *vécu* dont la réalité demeure irréductible au savoir – mais elle n'induit aucun repli « subjectiviste », puisqu'elle est constamment prise dans un

[687] Selon l'expression de Marx et Engels dans *L'Idéologie allemande.*
[688] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 399

devenir totalisant impliquant des conditions matérielles d'existence : c'est la dialectique de l'intériorisation de l'extériorité et de l'extériorisation de l'intériorité.

Comme chez Althusser à propos de la « définition générale de la pratique », c'est le concept de procès de travail élaboré par Marx dans *Le Capital* qui fournit à Sartre son schème d'intelligibilité le plus abstrait pour l'intelligibilité de la praxis. Mais contrairement à Althusser qui, on l'a vu, privilégie les éléments structuraux, les « moments simples » du procès (objet de travail, moyen de travail, activité du travail proprement dite, produit de travail), Sartre retient d'abord le moment le plus « anthropologique » de la définition de Marx :

> Le travail est d'abord un procès qui se passe entre l'homme et la nature, un procès dans lequel l'homme règle et contrôle son métabolisme avec la nature par la médiation de sa propre action. Il se présente face à la matière naturelle comme une puissance naturelle lui-même. Il met en mouvement les forces naturelles de sa puissance physique, ses bras et ses jambes, sa tête et ses mains pour s'approprier la matière naturelle sous une forme utile à sa propre vie. Mais en agissant sur la nature extérieure et en la modifiant par ce mouvement, il modifie aussi sa propre nature.[689]

Cette définition va à l'encontre des approches bourgeoises du travail qui postulent une séparation stricte ou une indépendance réciproque entre l'homme et la nature, entre le sujet et l'objet. Ce qu'il s'agit de penser, c'est bien une totalisation dialectique entre l'homme et la matière, pris dans une interrelation constante. Le but de Sartre n'est pas de proposer un commentaire du *Capital*, mais de « définir le type d'intelligibilité qui se manifeste dans la reconstruction marxiste »[690]. Sartre s'adresse à *l'expérience critique* que chaque lecteur de Marx peut faire de sa condition présente. Pour que cette expérience puisse être effective, il importe de se situer à un niveau ontologique plus général que le seul cadre de l'économie capitaliste analysé par Marx. Au lieu de partir, comme Marx, de l'apparaître de la forme-marchandise, présupposition élémentaire du capital, Sartre part de la praxis comme double rapport de transformation de la matière par l'homme et de l'homme par la matière.

Dès lors, tout se passe comme si Sartre, dans la *Critique*, invitait implicitement le lecteur de Marx à s'approprier *Le Capital* en partant de son chapitre V, un peu à part dans l'économie de l'ouvrage, car l'analyse qui y est proposée du procès de travail acquiert une portée universelle, qui vaut pour tous les modes de production. Il importe en effet, précise Marx, de « considérer le procès de travail indépendamment de toute forme sociale

[689] K. Marx, *Le Capital. Livre I,* op. cit., p. 199-200

[690] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 326

déterminée »[691]. Le procès de travail est le prolongement de la praxis humaine en général, sans spécification salariée ou marchande. Prise en elle-même, la catégorie sartrienne de praxis est plus abstraite que celle de travail, même si c'est dans l'expérience du travail qu'elle s'explicite le mieux :

> Notre expérience la plus quotidienne – qui est sûrement celle du travail – prise à son niveau le plus abstrait – celui de l'individu isolé – nous révèle immédiatement le caractère dialectique de l'action.[692]

L'intelligibilité dialectique de la praxis est décelable dans l'expérience la plus quotidienne du travail : celle du rapport d'un individu isolé à la matière. Naturellement, il s'agit là d'une abstraction : le travail isolé n'est qu'une désignation historique qui implique toute une division sociale du travail. Mais ce qui semble une abstraction du point de vue de l'histoire est déjà quelque chose de très concret du point de vue du vécu : quel que soit le mode historique de production auquel on a affaire, la réalité concrète est toujours « *un-homme-informant-la-matière-par-son-travail* »[693]. On ne saurait hypostasier le travail en le coupant de l'homme qui l'accomplit, en le séparant du matériau qu'il transforme. Le procès de travail est d'abord une « totalisation constituante » au cours de laquelle l'agent se transforme en transformant la matière, avec ses modalités d'inertie. La totalisation constituante ne doit pas être confondue avec une « totalisation constituée », où c'est le travail lui-même qui vient totaliser l'agent en le prenant à revers, en se retournant contre lui comme une *force adverse.* Cette force adverse n'est pas la même chose qu'un *coefficient d'adversité*, simple obstacle à surmonter dévoilé à l'agent en cours d'action, qui demeure pleinement intelligible dans l'orbe du projet. Historiquement, la totalisation constituée existe – c'est le procès de travail réifié comme « système » ou comme travail abstrait –, mais elle ne supprime en rien la dimension constituante du procès de travail compris comme praxis, par où l'agent se produit lui-même, en altérant ses formes de subjectivité.

Précisons cette intelligibilité dialectique et « ethopoiétique » de l'action que nous révèle l'expérience du travail. Toute praxis est ancrée dans la vie, et implique l'instrumentation d'un corps, d'un organisme pratique qui doit se faire lui-même inerte pour agir sur l'inertie. À

---

[691] K. Marx, *Le Capital, Livre I*, op. cit., p. 199. Marx anticipait déjà cette définition générale du procès de travail dans le chapitre I sur la marchandise, lorsqu'il précise (p. 48) que le travail, dès lors qu'on ne l'envisage qu'en tant qu'il produit de la valeur d'usage, « est pour l'homme une condition d'existence indépendante de toutes les formes de société, une nécessité naturelle éternelle, médiation indispensable qui se produit entre l'homme et la nature, et donc à la vie humaine ».

[692] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 204

[693] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 239

l'inverse de l'organisme strictement biologique rivé à un fonctionnement cyclique et homéostatique en interne, le corps humain ou « organisme pratique » est inséparable d'un *projet technique* qui le jette perpétuellement en dehors de lui-même. Façonné par l'histoire et la culture, miné par le besoin et par une indépassable condition de rareté, l'organisme pratique ne peut pas compter sur une simple finalité interne pour assurer son fonctionnement ; il est astreint à chercher ses fins à l'extérieur de lui-même, et à se faire outil ou machine pour atteindre les fins en question.

Dans le tome II de la *Critique*, Sartre prend l'exemple du paysan qui utilise tout son poids pour tasser la terre ou pour fouler le raisin : même dans un geste aussi rudimentaire, « la machine est là, entière », dans la mesure où la machine se définit avant tout comme inertie dirigée, comme « utilisation de l'inertie par l'inertie organique »[694]. Cela nous renvoie à ce que Marx dit du moyen de travail (et, à la suite de Benjamin Franklin, de l'homme comme « toolmaking animal ») : les machines sont pour l'homme comme des organes qu'il ajoute aux siens, et inversement, le travailleur fait de son corps l'organe exclusif d'une même opération (comme le fait de tasser la terre).

La matérialisation de la catégorie ontophénoménologique de *projet* sous l'aspect de la praxis industrieuse fait également écho aux théories de la *projection* organique (Kapp, Espinas, Mauss, Leroi-Gourhan), selon lesquelles l'outil, amovible par définition, se comprend comme projection de l'organe à l'extérieur du corps, sur une scène sociale[695]. On retrouve notamment la thèse de Mauss selon laquelle le corps est notre premier et plus naturel instrument technique[696]. Avec Sartre, cette thèse prend toutefois un tour singulier. L'action – c'est-à-dire le fait d'agir sur l'inertie – se découvre à l'agent comme « la transcendance inorganique de l'organisme » : loin de s'identifier à l'organisme biologique, l'agent pratique projette son action comme une exigence transcendante pour l'organisme d'*avoir à se faire inerte*. L'outil, c'est la première projection pratico-inerte de la praxis : il se donne comme un prolongement *en inertie dirigée* du corps organique. L'agent (ou l'organisme pratique) « se manifeste dans l'action comme extériorisation pratique de l'inertie », ou encore comme « système mécanique, comme ensemble de poids et de contrepoids » dont les opérations sont

[694] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 363

[695] Sur cette théorie de l'outil comme projection, *cf.*, notamment, Y. Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*, op. cit., p. 448-450 ; B. Karsenti, « Techniques du corps et normes sociales : de Mauss à Leroi-Gourhan », *Intellectica,* n° 26-27, 1998/1-2, p. 227-240. A noter que c'est à Alfred Espinas, auteur des *Origines de la technologie* (1897), que l'on doit la notion de *praxéologie* (un terme que Bourdieu reprend expressément dans L'*Esquisse d'une théorie de la pratique* pour signifier le troisième genre de connaissance sociologique, après le mode phénoménologique et le mode objectiviste). Il y aurait à creuser les croisements entre la réception du concept marxiste de praxis en France, et l'héritage de cette tradition de sociologie des techniques.

[696] *Cf.* M. Mauss, « Les techniques du corps », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 372

« par principe reproductibles par une machine (sinon dans l'instant considéré, du moins à titre de possibilité fondamentale »[697]. Cette dernière remarque est décisive : agir, c'est se faire machine, c'est s'affecter d'inertie ; et c'est du même coup rendre son action *machinale*, reproductible et décomposable en gestes élémentaires, en « rouages » inertes juxtaposés partes extra partes. La « possibilité fondamentale » de l'action qui est déjà toute entière machine au moment où elle agit, c'est donc tout à la fois la liberté et l'aliénation, c'est-à-dire la liberté s'échappant à elle-même, la liberté volée, retournée contre elle-même dans le procès de son objectivation.

Précisons ce point. Le sujet praxique est *d'emblée* un sujet technique : on pourrait parler d'*organisme technique* tout autant que d'organisme pratique pour marquer la différence qui sépare l'humain du vivant simplement biologique. Pas d'action sans instrumentation du corps, sans technique du corps. Il n'y a pas de phase, ni d'intelligibilité pré-technique de la praxis, sauf à tomber dans une forme de naturalisation biologisante de l'action que Sartre a toujours refusée. Mais il y a un paradoxe inhérent à cet ancrage technique de la praxis, car si la praxis n'existe pas hors de sa contextualisation sociale et technique, elle ne semble pas pour autant s'épuiser sous la forme de l'instrumentation technique. La praxis consiste également en un remaniement libre et fluide de la matérialité environnante au nom de ce qui n'est pas encore (la fin visée).

Lisons l'extrait suivant de la première conférence du *Plaidoyer pour les intellectuels* (1965), qui permet de préciser ce point :

> L'action nie partiellement ce qui *est* (le champ pratique se donne comme situation *à changer*), au profit de ce qui *n'est pas* (fin à atteindre, redistribution des données premières de la situation pour, en dernière analyse, reproduire la vie). Mais cette négation est dévoilement et s'accompagne d'une affirmation puisqu'on réalise *ce qui n'est pas avec ce qui est*, la saisie dévoilante de ce qui est à partir de ce qui n'est pas doit être aussi précise que possible puisqu'elle doit trouver dans ce qui est donné le moyen de réaliser ce qui n'est pas encore.[698]

La praxis est une opération à la fois néantisante et dévoilante (caractéristiques que Sartre imputait au pour-soi dans *L'être et le néant*[699]), qui transforme ce qui est (la matérialité environnante) en *champ pratique* à partir de ce qui n'est pas, à partir d'une fin posée par

[697] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 363

[698] J.-P. Sartre, « Plaidoyer pour les intellectuels » (1965), *Situations, VIII. Autour de 68*, Paris, Gallimard, p. 379

[699] Sur la continuité entre le pour-soi de *L'être et le néant* et la praxis, *cf.* Betty Cannon, « Praxis, Need and Desire in Sartre's Later Philosophy ; an Addendum to Existential Psychoanalysis » , *Bulletin de la Société Américaine de Langue Française,* Volume 4, Issue 2/3, Summer/Fall 1992, p. 132

l'agent. Du strict point de vue de l'opération de néantisation et de dévoilement, la praxis se définit par sa fluidité et sa transcendance : agir, c'est changer ce qui est (ou plutôt : quelque chose dans ce qui est) à la lumière d'un possible souverainement inventé. Comme le souligne Sartre :

> La praxis se dévoile immédiatement *par sa fin* : la détermination future du champ des possibles est posée dès le départ par un dépassement projectif des circonstances matérielles, c'est-à-dire par un projet ; à chaque moment de l'action, c'est l'agent qui *se produit lui-même* dans telle ou telle posture, accompagnée de tel ou tel effort en fonction des données présentes éclairées par l'objectif futur. J'ai appelé cette praxis « *libre* » par cette simple raison que, dans une circonstance donnée, à partir d'un besoin ou d'un danger donné, elle invente elle-même sa loi, dans l'absolue unité du projet (comme médiation entre l'objectivité donnée, passée, et l'objectivation à produire).[700]

Il y a dans toute praxis une dimension de translucidité qui est inhérente à la structure du projet lui-même. Pour reprendre la distinction d'Althusser, on peut dire que la praxis, en tant que projet, se définit moins par un objet que par un objectif : c'est-à-dire par un *objet visé au futur* comme chose à faire, comme ensemble de données matérielles à dépasser et à unifier. La praxis ainsi comprise est *souveraine* et *légiférante*. À rigoureusement parler, la souveraineté n'est autre, pour Sartre, que le « pouvoir pratique absolu de l'organisme dialectique, c'est-à-dire sa pure et simple praxis comme synthèse en cours de toute multiplicité donnée dans un champ pratique »[701]. Nous verrons plus loin les conséquences politiques d'une telle redéfinition de la souveraineté. Retenons pour l'instant que la souveraineté, c'est avant tout la praxis comprise comme libre projet, comme pouvoir de remanier son champ pratique à la lumière d'une fin ou d'une loi unifiante librement inventée. La souveraineté, qu'on ne peut ôter à l'organisme pratique sans le détruire lui-même, n'est pas un droit naturel abstrait : elle n'existe qu'en tant que puissance extériorisée, actualisée dans un développement dialectique qui n'est autre que la synthèse retotalisante du divers.

Mais Sartre précise également qu'on ne réalise ce qui n'est pas (l'objectif, le possible) *qu'avec ce qui est*, qu'avec les données matérielles de la situation. La fin souverainement posée n'a rien d'utopique. L'utopie n'est pour Sartre qu'un avatar de l'idéalisme pratique qui coupe l'action de ses présuppositions réelles. Dans un entretien avec Franco Basaglia, Sartre

[700] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 640
[701] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 666

dit ainsi de l'utopie qu'elle est « trop chargée de non-être, de ce que l'on imagine »[702], et que l'action effective se définit bien plus comme une *négation locale*, petit-à-petit, du donné, que comme une *négation globale,* qui aurait pour effet de confiner l'acte au geste imaginaire (une attitude irréalisante, en revanche, que Sartre impute à Flaubert dans *L'Idiot de la famille*). Toute négation locale de l'être implique en même temps une affirmation de celui-ci, qui correspond à notre ancrage, à notre facticité d'être organiques ayant à assurer notre existence dans une matérialité inorganique.

C'est cette astreinte à réaliser ce qui n'est pas *avec ce qui est* qui condamne la praxis à l'inertie. Pour atteindre ce qui n'est pas (la fin visée), la praxis s'instrumente elle-même, se dote elle-même d'un moyen, d'un corps inerte (l'outil, la machine, et d'abord son propre corps). Il y a alors, dans toute action, une dialectique des moyens et des fins, qui se noue entre le *moment technique de l'instrumentation*, et le *moment téléologique de la libre position de la fin*. L'agent ne se contente pas de remanier la matière environnante en suivant sa fin ou sa loi en toute translucidité néantisante et dévoilante. La fin qu'il se donne lui indique schématiquement (à la manière d'un schème pratique) les moyens, le *système d'inertie* à mettre en œuvre. Très vite dans le cours de l'action, la fin visée au départ est *contestée* et remaniée par les moyens effectivement utilisés, de sorte que ce qui était fin au début peut devenir moyen inerte pour une autre fin, jusqu'à ce que l'action en cours *prenne fin* en faisant apparaître une fin finale comme « unité intégrante des moyens utilisés »[703]. L'action, dont le sens est comprimé dans sa fin finale, peut alors être *décomposée* en une succession de moments d'inertie, de moments d'instrumentation au cours desquels elle s'est faite machine.

Il y a donc, *à la fin,* une ambivalence profonde de l'action : elle apparaît à la fois comme libre remaniement, totalisant et unificateur, d'une extériorité matérielle dispersée, et comme un système instrumental d'inertie. L'action est une totalisation à la fois indivise et décomposable : indivise (ou absolue) si on la comprend à partir du projet totalisant et souverain[704], à partir de la fin qu'elle se donne ; décomposable si on l'envisage à partir des moyens et du système d'inertie qu'elle met en œuvre. Or dans la dialectique des moyens et des

---

[702] J.-P. Sartre, entretien cité in F. Basaglia, *Les criminels de paix* (1973), Paris, PUF, 1980, p. 51

[703] J.-P. Sartre, « Plaidoyer pour les intellectuels » (1965), *Situations, VIII. Autour de 68,* Paris, Gallimard, 1972, p. 379-380. Cette dialectique des moyens et des fins est développée par Sartre dès les *Cahiers pour une morale* (1948), Paris, Gallimard, p. 167-176, à propos d'une discussion serrée d'un ouvrage de Trotsky, *Leur morale et la nôtre*. Sur ce point, *cf.* E. Barot : «"La situation, c'est de la matière : cela demande à être traité " (*La Nausée*). De Roquentin à la morale révolutionnaire en passant par "l'expérience critique" de la *Critique de la raison dialectique* », Séminaire Sartre/Paris ENS (« Les armes de la critique »), 16 décembre 2012, texte consultable en ligne : http://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/851/files/2012/11/EBAROT_se%CC%81minaire-Sartre-7-nov-2012_version-CORRIGEE-16-12-20121.pdf

[704] On retrouve ici, appliquée à l'organisme pratique, la définition classique depuis Bodin de la souveraineté comme étant « une et indivisible ».

fins, il n'est pas possible de séparer ces deux dimensions. Cela tient aux deux modalités de matérialité qui échoient, à titre de présuppositions réelles, à l'organisme pratique : l'extériorité organique d'en-deçà, et l'extériorité inorganique d'au-delà, pour reprendre les termes de la « Conférence de Rome ». La dimension organique d'en-deçà – qui renvoie à la strate du besoin – se prolonge dans l'action comme une sorte d'exigence sourde et insistante de totalité indivise à conserver malgré les menaces extérieures de détotalisation, comme une sorte de *schème pratique totalisant*. La dimension inorganique d'au-delà impose à l'action de jouer le jeu de l'inertie. Agir, c'est faire l'expérience contradictoire de ces deux modalités de la matérialité, organique et inorganique, intégrative et dispersive. Ce qui vaut ici pour cette « quasi-souveraineté » qu'est la praxis individuelle vaut également pour la praxis collective dès lors qu'elle se constitue comme groupe : pour agir et durer, pour s'empêcher de retomber dans la dispersion, un groupe doit se doter d'un système d'inertie (l'assermentation), dont la modalité la plus rigide est celle de l'appareil bureaucratique.

Du fait de ce caractère ambivalent – à la fois liberté néantisante et système technique d'inertie – la praxis est affectée d'un devenir dialectique contradictoire, qui l'expose à « l'enfer » du pratico-inerte, compris comme « épaississement non dialectique de l'Être »[705]. Le problème fondamental du premier livre de la *Critique* (« De la praxis au pratico-inerte ») est précisément celui de la domination de l'homme par son propre produit, par la matière ouvrée. Le pratico-inerte désigne alors « l'humanisation inhumaine de la matérialité »[706], c'est-à-dire l'expérience générique de l'aliénation, où la praxis fait l'épreuve rétroactive de la nécessité au moment final de son objectivation :

> Il s'agit en effet de saisir la praxis et son résultat de deux points de vue inséparables: celui de l'objectivation (ou de l'homme agissant sur la matière) et celui de l'objectivité (ou de la matière totalisée agissant sur l'homme).[707]

L'expérience du pratico-inerte est celle d'une coïncidence de deux opposés : *l'objectivation*, *ou la praxis se faisant*, agissant sur la matière en fonction de l'objectif librement posée, et *l'objectivité, ou la praxis renversée,* scellée dans l'inertie de la matière ouvrée qui « dicte » ses exigences à l'homme. Aliénation n'est donc pas exactement synonyme d'objectivation[708] : à la suite de Marx, Sartre refuse tout humanisme facile qui

[705] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 754
[706] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 295
[707] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 334
[708] *Cf.* J. S. Catalano, *A Commentary on Jean-Paul Sartre's* Critique of Dialectical Reason, *Volume 1,* University of Chicago Press, 1986, p. 38 : « objectivation is simply the process through which we alter the world after our own image. We discover ourselves in our own products, and *this knowledge expands rather than contracts our*

verrait dans l'aliénation une perte du sujet dans l'objet[709]. Ce serait court-circuiter tout le départ de la *Critique* (« De la praxis individuelle comme totalisation »), qui montre que le premier rapport des hommes au monde n'est pas un rapport théorique de contemplation, ni un rapport purement subjectiviste ou d'auto-affection, mais un rapport pratico-vital d'implication, qui définit les hommes comme des êtres de besoin, astreints à sortir d'eux-mêmes pour produire à leur être objectif, fût-ce sur le mode de la néantisation à l'égard de la matière (ou de l'en-soi). C'est ce que Sartre appelle la « circularité dialectique », première vérité de l'expérience critique, selon laquelle « l'homme est ''médié'' par les choses dans la mesure même où les choses sont ''médiées'' par l'homme »[710]. Être aliéné, ce n'est pas la même chose que se produire soi-même comme être objectif, matériel ; c'est recevoir son être objectif comme un sceau inerte qui nous désigne à la fois comme un *objet manipulable* et comme une *subjectivité vide*, purement formelle, qui ne sert qu'à masquer l'aliénation réelle[711].

Sartre ne s'en tient pas à ces considérations génériques sur l'aliénation. Les catégories de praxis et de pratico-inerte ont dans la *Critique* une fonction similaire à celle de procès de travail dans *Le Capital* : il s'agit de catégories abstraites à portée universelle, valable pour tout homme, mais qui font sens dès lors qu'on les élève au concret des situations historiques, afin de dégager des modes historiques d'institution et/ou de destruction de l'humain. Sartre convoque ainsi l'histoire du mouvement ouvrier :

> Le scandale du XIXè siècle – qui s'est accentué au XXè avec les machines spécialisées – c'est, à travers la disqualification de l'ouvrier, la disqualification générale de *toute activité humaine*, c'est-à-dire la découverte de la possibilité permanente de décomposer une praxis quelconque en conduites élémentaires dont chacune pouvait effectivement être effectuée par un organisme pratique ou par un système inorganique.[712]

---

self-consciousness. Alienation, on the other hand, is a contingent historical event that cannot be deduced from our ability to alter the world through action ». (Je souligne)

[709] *Cf.* K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, GF (pour la trad. française), p. 170-171 : « Dire que l'homme est un être en chair et en os, doué de forces naturelles, vivant, réel, sensible, objectif, c'est dire qu'il a pour objet de son être, de la manifestation de sa vie, des objets réels, sensibles, *et qu'il ne peut manifester sa vie qu'en des objets réels, sensibles*. Être objectif, naturel, sensible ; avoir un objet, une nature, un être sensible, en dehors de soi-même ; être soi-même objet, nature, un être sensible, en dehors de soi-même ; être soi-même objet, nature, être sensible pour un tiers, tout cela est la même chose » (je souligne).

[710] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit, p. 193

[711] Je m'appuie sur ce point sur la lecture que F. Fischbach propose de Marx (et en particulier des *Manuscrits de 1844*) dans *La production des hommes*, mais je ne souscris pas, en revanche, à la critique qu'il fait de Sartre lorsqu'il lui impute l'hypothèse d'un « sujet purement actif, séparé de l'objectivité et extérieur à elle », c'est-à-dire l'hypothèse d'un sujet qui, loin de nous faire sortir de l'aliénation, ne fait que recouper « la figure de l'aliénation spécifiquement produite par notre époque » (F. Fischbach, « L'aliénation comme réification » , *Sartre et le marxisme,* E. Barot (dir.), Paris, La Dispute, 2011, p. 310).

[712] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 364

Il y a scandale à partir du moment où devient effective la « possibilité fondamentale » pour l'action d'être décomposée. Plus que le travail, c'est toute activité humaine en général qui se voit ainsi disqualifiée. Pour expliciter cette logique de déshumanisation de l'homme par la matière ouvrée, Sartre nous invite à de nombreuses reprises dans la *Critique* à un travail de clarification des phrases que nous utilisons spontanément : dès lors que nous sommes pris dans le pratico-inerte, nous usons chaque jour, sans y prendre garde, de « curieuses locutions synthétiques » qui nous semblent tout à fait aller de soi, alors qu'elles accouplent des notions contradictoires : la praxis et l'inertie, la finalité et la nécessité :

> Nous avons inventé un langage social et historique dont nous ne savons pas rendre compte dialectiquement. Je lis dans l'excellent livre de Mumford : « Puisque la machine à vapeur *demande* un soin constant de la part du chauffeur et de l'ingénieur, les grandes unités ont un meilleur rendement que les petites... Ainsi, la vapeur *provoqua la tendance* aux grandes usines... ». Je ne discute pas ici du bien-fondé de ces observations, mais je remarque simplement cet étrange langage – qui est le nôtre depuis Marx et que nous comprenons fort bien – où la même proposition lie la finalité à la nécessité si indissolublement qu'on ne sait plus si c'est l'homme ou la machine qui est projet pratique.[713]

Le pratico-inerte génère son propre langage : la matière ouvrée « dicte » aux praxis ses exigences, sous la forme de propositions à première vue anodines et intelligibles. Ainsi, tout se passe comme si c'était la vapeur – matière ouvrée par les hommes – qui provoquait intentionnellement la tendance aux grandes usines ; ou, pour reprendre un exemple emprunté à la Pologne, deux ans avant le soulèvement de Poznan (1956), tout se passe comme si c'était la tuberculose qui freinait la production[714]. Les locutions synthétiques pratico-inertes échappent à leurs locuteurs qui, à travers elles, sont « parlés » plus qu'ils ne parlent, si bien qu'on peut dire que « dans le champ pratico-inerte, ça parle »[715]. Le discours pratico-inerte, « désignation pratico-inerte du champ pratico-inerte »[716], s'est imposé à nous comme une sorte de pensée minérale, que nous avons peine à critiquer dialectiquement. Ce discours s'immisce dans toutes nos manières de penser, y compris dans les théories les plus pertinentes : Sartre fait ainsi l'éloge de l'historien des techniques Lewis Mumford, dont la pertinence des

[713] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 270. Le livre de Lewis Mumford est *Technique et civilisation* (1934), Paris, Seuil, 1950 (pour la traduction française).

[714] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 412

[715] Selon l'expression de Philippe Cabestan, « "L'inconscient est structuré comme un langage". Sartre et le primat lacanien du signifiant », *Les Temps Modernes,* n° 674-675, juillet-octobre 2013, p. 44

[716] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 411

observations est en porte-à-faux avec le langage sclérosant qu'il mobilise. Tout l'enjeu de Sartre – en particulier dans son débat avec les sciences humaines et le marxisme – est alors de bien discerner la part de la praxis dans le pratico-inerte, à l'aide d'une méthode critique qui vise d'abord à redialectiser l'usage que nous faisons du langage, dès lors qu'il nous fait croire que l'intentionnalité est dans les choses, et que c'est la matière ouvrée qui dicte ses exigences aux hommes. De ce point de vue, la raison dialectique peut être comprise comme une sorte de philosophie analytique entée sur l'histoire, comme une entreprise de clarification du langage que nous mobilisons dans nos pratiques. Le discours pratico-inerte a le même mode d'être que ce qu'il signifie : celui d'une matière ouvrée qui, ayant « absorbé » la pratique humaine, finit par composer ses propres significations en restituant aux hommes une caricature matérielle de l'humain. Le langage se fait l'instrument verbal de *circulation* de ces significations pratico-inertes, qui se forment quant à elles sur un mode non discursif, au niveau de la matière, à la manière d'un sceau marqué dans la cire : « La cire *retourne* cet acte, son inertie reflète le *Faire* comme pur *être-là* »[717].

Il y a bien une efficacité des êtres pratico-inertes, qui condamnent les hommes qu'ils impliquent à nouer des modes de subjectivation pratico-inertes, en voyant leurs pratiques scellées et caricaturées par la matière ouvrée. Le pratico-inerte est donc un piège que les praxis se tendent à elles-mêmes, et ce d'abord en s'instrumentant, en se produisant comme des systèmes d'inertie dirigée. La matière ouvrée semble se mettre à agir, à penser et à parler à la place des hommes à mesure qu'ils la transforment.

4.4. Vers une praxis sans sujet ?

En insistant sur la dimension *toujours déjà technique* de l'organisme pratique, et sur la nécessité pour la praxis d'avoir à se faire machine pour agir sur la matière, Sartre ne pose-t-il pas les bases d'une approche anti-humaniste du procès de travail marxien ? Rappelons-le, dans le procès de travail, c'est tout à la fois l'homme qui se transforme en transformant la matière : il s'affecte d'inertie, il s'inhumanise en même temps qu'il humanise la matière. Pourquoi alors dénoncer comme un « scandale » ce qui est d'emblée une « possibilité fondamentale » de la praxis ? En l'occurrence, la possibilité pour l'organisme pratique astreint au pratico-inerte de se faire corps-machine. Le scandale tient au fait que la praxis, mouvement de temporalisation

[717] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 272

et d'unification en cours du divers, ne se laisse jamais réduire aux stases que lui imposent les combinaisons matérielles du pratico-inerte, qui renvoient à des dispositifs socio-historiques :

> L'arrêt aliénant, la stase de l'action peut venir du régime social : à un certain moment de la technique et de l'histoire sociale, le travail salarié se définit par des tâches qui sont réparties entre les travailleurs, dont aucune ne constitue à elle seule la totalisation de l'entreprise et dont la plupart se réduisent à des conduites élémentaires. L'homme que le régime détermine *dans sa réalité d'agent* par le nombre d'aiguilles qu'il place par heure sur des cadrans de bord et, *dans son organisme*, par les moyens qu'elle lui donne de satisfaire ses besoins, est aliéné et réifié ; c'est une synthèse inerte. Mais *précisément*, la praxis refuse en lui et en tous les autres de se limiter à *cela*. […] Ainsi la dialectique apparaît comme ce qu'il y a de véritablement irréductible en l'action : entre la synthèse inerte et l'intégration fonctionnelle, elle affirme son statut ontologique de synthèse temporalisante qui s'unifie en unifiant et pour s'unifier et qui ne se laisse jamais définir par le résultat – quel qu'il soit – qu'elle vient d'obtenir.[718]

Bien qu'elle soit un mouvement d'objectivation, la praxis ne s'épuise pas dans son résultat socialement objectivé ou réifié : c'est à titre de totalisation en cours inachevable qu'elle demande à être comprise. Les conduites élémentaires, les stases pratico-inertes qui lui incombent à titre d'exigences sont historiquement définies par un certain régime social enté sur une situation contingente de rareté. Dès lors, la « possibilité fondamentale » de l'organisme pratique, c'est tout aussi bien son devenir inerte (et sa décomposition en gestes élémentaires) que la libre transcendance par laquelle il dépasse et réorganise la matérialité environnante. Mais n'y a-t-il pas une contradiction à affirmer d'un côté que l'organisme pratique est toujours déjà machine dès lors qu'il agit, et de l'autre côté que la praxis prime sur l'inertie, que dans tout être pratico-inerte gît la trace d'une pratique constituante qu'il faut savoir revivifier ?

Dans son ouvrage intitulé *La matière de l'histoire*, qui constitue un commentaire original et stimulant du tome II de la *Critique*, Florinda Cambria pointe là une limite du propos sartrien[719]. Sartre n'aurait pas assumé jusqu'au bout l'idée d'un devenir technique ou machinique de la praxis, en se donnant, avec la notion d'organisme pratique, la présupposition d'un sujet « titulaire » de la praxis en cours. Cambria impute à Sartre la thèse d'un repli subjectiviste, avec laquelle elle propose d'en découdre en radicalisant l'un des concepts

[718] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 401

[719] Florinda Cambria, *La matière de l'histoire. Praxis et connaissance chez Jean-Paul Sartre* (2009), Paris, Mimesis/Vrin, 2013 (pour la traduction française).

centraux du tome II de la *Critique* : celui de *totalisation d'enveloppement*. Il ne s'agira pas ici d'épuiser le sens de cette notion très complexe, qui figure dans un ouvrage resté inachevé, et qui est forgée au départ pour rendre compte de l'intégration des individus dans une société directoriale comme l'URSS de Staline.

Plus largement – sans trancher la question de savoir si la notion s'appliquerait encore aux sociétés désunies, non directoriales – Sartre entend par totalisation d'enveloppement la manière dont la praxis s'échappe à elle-même, en voyant ses intentions et ses résultats être non seulement déviés et scellés dans la matérialité pratico-inerte, mais également être repris dans une praxis d'un nouveau genre, anonyme et transindividuelle, qui déborde et enveloppe les praxis individuelles : en somme, une praxis qui résulte de « l'opération de tous et de chacun », selon l'expression de Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit,* que Sartre reformule et infléchit considérablement[720]. En effet, la totalisation d'enveloppement est moins l'œuvre de l'esprit que d'une corporéité d'un nouveau genre : comme une sorte de résidu matériel non voulu des praxis singulières qui *fait corps*, qui les totalise en les enveloppant, mais non plus à la manière gélifiante du pratico-inerte. Nous n'avons pas affaire à un agglutinement ou à une massification des praxis par la matière ouvrée dictant ses propres exigences ; nous avons affaire à « la praxis elle-même en tant qu'elle engendre la corporéité qui la soutient et la dévie et en tant qu'elle tente de dissoudre en immanence sa propre extériorité »[721].

Pour Cambria, ce corps ou « fond d'immanence » de la praxis, cet agir qui la déborde et l'enveloppe, ne peut être figuré que comme un « corps sans organes » non imputable à un organisme pratique. Prenant acte de l'embarras de Sartre, dans plusieurs passages de la *Critique*, devant le mode d'être de la totalisation d'enveloppement – faut-il l'aborder comme une pure praxis sans auteur, ou comme le résidu de l'interaction des praxis individuelles ?[722] – Cambria s'inspire d'Artaud pour tirer la totalisation d'enveloppement du côté d'une ontologie de l'agir comme *immanence pure*, défendant donc la première hypothèse : celle de la praxis sans sujet. On voit alors se dissoudre tous les dualismes de la praxis et de l'inertie matérielle, du sujet et de l'objet, de la liberté et de l'aliénation, de l'organisme et de la machine[723]. Rappelant l'importance d'Artaud dans la pensée française contemporaine, et plus

[720] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit,* t. I, op. cit., p. 342. F. L'écho chez Sartre de la dialectique hégélienne de l'action commune a été soulignée par F. Cambria (*La matière de l'histoire*, op. cit., p. 139), ainsi que par E. Balibar (*Citoyen sujet,* op. cit., p. 265), dans le commentaire qu'il propose de l'énoncé de Hegel (« das Tun Aller und Junder »).

[721] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 242

[722] Sur cet embarras, *cf.,* notamment, J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 241 : « l'ensemble des synthèses passives ne forment un groupe d'action que si elles représentent, en quelque sorte, le *corps* de la praxis, cette inertie même par quoi l'organisme solitaire aussi bien que la communauté agissent sur l'extériorité du champ ».

[723] F. Cambria, *La matière de l'histoire,* op. cit., p. 272

particulièrement chez Deleuze, Cambria suggère ainsi un rapprochement entre la notion sartrienne de totalisation d'enveloppement et l'idée deleuzienne de plan d'immanence[724].

S'il demeure ambigu dans certains endroits de la *Critique*, Sartre n'en a pas moins parfaitement thématisé dans d'autres passages cette immanence radicale de la totalisation d'enveloppement, où viennent s'effondrer tous les dualismes :

> De fait, la totalisation d'enveloppement représente le moment de la temporalisation où l'agent – *malgré* sa réussite, s'il réussit, ou peut-être *à cause* d'elle – se perd dans l'acte qui le produit, qui le dé-route et qui se dévie avec lui. Ainsi, c'est *l'acte débordant l'homme* qui se totalise.[725]

La totalisation d'enveloppement n'équivaut pas à l'aliénation, c'est-à-dire au vol de la praxis par l'extérieur, par l'emprise du pratico-inerte. Nulle pratico-inertie ici : « d'un bout à l'autre, tout est acte »[726], et c'est *du dedans,* en immanence, que la praxis s'échappe à elle-même, que l'acte déborde l'homme. Nous sommes là au plus près de l'interprétation foucaldienne de l'opérateur philosophique de Marx selon lequel l'homme produit l'homme : l'action produit et altère tout à la fois des formes de subjectivité qui ne lui préexistent pas, mais qui en résultent. Ou pour le dire avec les mots de Sartre : les formes de subjectivité sont perpétuellement débordées et déplacées du dedans par la praxis qui les produit. Sartre use ici des termes de « déroute » et de « déviation » pour penser ce débordement interne de la subjectivité par l'acte qui l'enveloppe et l'altère. Tout se passe comme si l'agir humain s'échappait du dedans vers une praxis sans auteur qui le précède toujours déjà, ou vers ce que Sartre appelle une « totalisation sans totalisateur », qu'il désigne comme étant, on l'a vu, le niveau du concret, le lieu de l'histoire.

Il semble alors que le procès de travail entre l'organisme pratique et la matière ouvrée demeure une abstraction tant qu'on n'a pas atteint ce niveau du concret, ce plan d'immanence historique où l'action se totalise elle-même en débordant et en altérant perpétuellement ses sujets. Et, répétons-le, nous n'avons plus affaire ici au schéma dualiste d'une réification, d'une

---

[724] C'est assurément l'approche que *La transcendance de l'Ego* propose de la conscience comme champ transcendantal sans sujet, comme immanence pure, qui permettrait d'étayer un tel rapprochement. *Cf.* G. Deleuze, « L'immanence : une vie... » (1995), *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, p. 360. Rappelons également que Foucault – rejoignant Deleuze sur ce point – propose de sauver *La transcendance de l'Ego* de la thématique ultérieure de l'authenticité comme adéquation du sujet à lui-même qu'il impute à Sartre. Pour un autre rapprochement possible entre Sartre et Deleuze, *cf.* Raoul Kirchmayr, « L'enveloppement : Sartre et la pensée de la singularité dans la *Critique de la raison dialectique II* », in *Sartre. Violence et éthique*, G. Wormser (dir.), Lyon, Sens Public, Parangon/Vs, 2006, p. 128-129, qui confronte l'ontologie sartrienne de l'enveloppement avec l'ontologie deleuzienne du pli.

[725] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 249. Souligné par Sartre.

[726] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II*, op. cit., p. 248

perte du sujet dans l'objet, ou d'une transformation du sujet par l'effet rétroactif de la matière ouvrée. *Nous avons affaire à une transformation du sujet sous l'effet de sa propre action*. Si l'agent se perd, ce n'est pas dans l'inertie matérielle extérieure qu'il transforme et qui le transforme en retour, mais *dans l'acte qui l'enveloppe et le produit*. À rigoureusement parler, l'agent n'est plus, comme le souligne Cambria, le « titulaire de l'acte », puisque par rapport à la praxis d'enveloppement, il est tout autant « objet dépassé » que « sujet dépassant »[727]. Il ne s'agit plus ici d'invoquer l'homme-sujet comme fondement et redoublement transcendantal de l'homme-objet. La notion de totalisation d'enveloppement permet, semble-t-il, d'échapper au piège des anthropologies spontanées du doublet empirico-transcendantal, en se plaçant à un point de vue où ce n'est plus l'homme (dans son ambiguïté de sujet-objet) qui prime, mais bien l'acte.

Tout se passe donc comme si le tome II de la *Critique de la raison dialectique* s'était efforcé d'explorer le plus loin possible la possibilité d'une philosophie de la praxis où l'homme ne serait plus un centre de référence privilégié. La totalisation d'enveloppement est une praxis d'un nouveau genre qui n'a plus ni la structure intentionnelle du projet, ni la structure technique du système d'inertie par lequel la praxis s'instrumente pour agir sur la matière. Elle n'est plus une *action sur*, qui maintiendrait une dualité entre le pour-soi et l'en-soi, entre le sujet et la matière. Quel critère d'intelligibilité nous reste-il alors pour la praxis, une fois que ce sont effondrés tous les couples catégoriels auxquels nous étions accoutumés jusqu'à présent ? La pure praxis sans sujet, dit Sartre, n'est plus qu'« une sorte d'unité errante du divers »[728]. Elle est une pure praxis anonyme et sans dehors, le fond d'immanence où viennent s'effondrer, du dedans de l'action, les significations visées par les organismes pratiques. La praxis sans sujet est *une unification errante et non intentionnelle du divers* : n'étant plus imputable à un organisme pratique, elle ne poursuit pas des fins immédiatement intelligibles pour un organisme pratique, qui se redécouvre perpétuellement dans le besoin. Plus encore que l'instrumentation technique, n'est-ce pas alors ce processus d'altération aléatoire des sujets par la praxis comme pur événement anonyme et erratique qui constitue la « possibilité fondamentale » de tout organisme pratique ? Sartre, qui soutient par ailleurs que le champ philosophique est borné par l'homme, semble ici se contredire, puisque c'est bien la praxis sans sujet, la totalisation sans totalisateur qui constitue désormais l'ultime horizon d'intelligibilité de la pratique, comme si les dépassements du donné opérés en situation et de façon intentionnelle par les praxis individuelles historiques n'étaient que des totalisations

[727] F. Cambria, *La matière de l'histoire,* op. cit., p. 164
[728] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 353

partielles en regard de la totalisation erratique d'enveloppement qui les soutient, comme une sorte de *corporéité non organique*.

4.5. Pour un matérialisme situé

Florinda Cambria crédite Sartre d'avoir su poser les bases d'un « matérialisme absolu »[729], dont il n'aurait cependant pas su tirer toutes les conséquences, préférant se rabattre sur un matérialisme situé, qui renvoie à l'expérience critique que chaque organisme pratique peut faire de sa condition[730]. La critique est fondée : car en effet, il ne s'agit pas pour Sartre d'épouser le point de vue absolu de la totalisation d'enveloppement, de la pure praxis sans sujet, sans la renvoyer aux totalisations locales et situées des individus hors desquels elle perd toute intelligibilité. Le point de départ, ce sont toujours des individus dont la réalité « est tout ensemble d'être "en sursis" et de se totaliser sans cesse par l'action » :

> C'est tout un, pour chacun de nous, d'exister, de se dépasser vers ses fins, de se totaliser par ce dépassement même et de produire le reflet démoniaque et inverse de la totalisation, le fondement de l'Histoire : les synthèses inertes de la matière ouvrée. Bref il y a, de ce point de vue, *des individus* : c'est tout.[731]

Sartre rappelle ici l'orientation nominaliste de son matérialisme situé. En revanche, le point de vue du matérialisme absolu auquel en appelle Cambria escamote ce nominalisme historique des *individus qui font l'histoire.* La praxis sans auteur produisant et altérant des formes de subjectivité ne fait sens que pour des individus eux-mêmes situés : pas plus qu'on ne saurait invoquer l'Homme comme sujet universel de l'histoire, on ne saurait hypostasier la praxis anonyme en une pure ontologie de l'immanence. Le rapport entre la totalisation d'enveloppement et les totalisations partielles des individus montre que la dialectique n'a de portée que locale et limitée pour Sartre. Sartre précise l'enjeu de son nominalisme dialectique dans l'Introduction de la *Critique* :

---

[729] On pourrait aussi, en reprenant la terminologie d'Althusser, parler de matérialisme aléatoire à ce niveau.

[730] F. Cambria, *La matière de l'histoire*, op. cit., p. 131 : « Sartre est-il disposé à nous suivre jusqu'au bout sur cet étrange sentier, sur lequel lui-même nous a conduits ? Est-il disposé à laisser le sujet humain s'effondrer au niveau du concret, au niveau de cette totalisation qui semble advenir sans totalisateur, ou sans un totalisateur simplement humain ? »

[731] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 239. Souligné par Sartre.

> Encore faut-il comprendre que l'Homme n'existe pas : il y a des personnes qui se définissent par la société à laquelle elles appartiennent et par le mouvement historique qui les entraîne ; si nous ne voulons pas que la dialectique redevienne une loi divine, une fatalité métaphysique, il faut qu'elle vienne des *individus* et non de je ne sais quels ensembles supra-individuels.[732]

Résumons-nous. L'action comprise comme totalisation est bien, pour reprendre l'expression de Foucault, « ethopoiétique » : à chaque moment de la praxis en cours, « c'est l'agent qui se produit lui-même dans telle ou telle posture », en fonction de la loi ou de la fin qu'il se donne et à laquelle il s'assujettit. Que l'agent soit perpétuellement altéré par sa propre action n'empêche pas que c'est bien lui, en tant qu'individu concret, qui agit, et non une praxis sans sujet. L'agent enveloppé dans sa praxis n'a de cesse d'altérer ses formes de subjectivité, ou ce que Sartre appelle ses « postures », indiquant en creux un lien étroit, nous y reviendrons, entre la praxis et l'hexis (ou l'habitus), entre le libre dépassement du donné, et l'incorporation d'exigences inertes qui donne à l'action toute son épaisseur socio-historique. Pas plus qu'il n'y a pour Sartre de sujet pré-technique, il n'y a pas de sujet inaltéré, ou en adéquation avec lui-même, que la morale de l'authenticité nous appellerait à retrouver, par-delà la multiplicité bigarrée des pratiques de soi.

[732] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 154. Souligné par Sartre.

CHAPITRE V. L'HISTOIRE POLITIQUE DE LA VERITE

Dans un entretien avec Gérard Raulet paru en 1983 sous le titre « Structuralism and Poststructuralism » dans le n° 55 de la revue *Telos*, Foucault jette un regard rétrospectif sur son parcours accompli depuis les *Leçons sur la volonté de* savoir ; il reconnaît être parti du « même problème » d'une histoire politique de la vérité qui taraudait déjà le jeune Sartre dans l'un de ses textes de jeunesse, la *Légende de la vérité,* dont une partie est parue en 1931 dans la revue *Bifur*, avant d'être rééditée en appendice des *Ecrits de Sartre*[733]:

> Je ne sais pas si vous savez que le premier texte écrit par Sartre, quand il était jeune étudiant, était un texte nietzschéen : *La Légende de la vérité*, petit texte qui fut publié pour la première fois dans une revue des lycéens des années trente. Il était parti de ce même problème. Et il est très curieux que sa démarche soit allée de l'histoire de la vérité à la phénoménologie, alors que la démarche de cette génération suivante à laquelle nous appartenons fut de partir de la phénoménologie pour revenir à cette question de l'histoire de la vérité.[734]

---

[733] M. Contat, M. Rybalka, *Les écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970, p. 531-545. Les autres parties du texte, dont Foucault ne pouvait pas avoir connaissance, sont parues sous le titre « Fragments posthumes de la *Légende de la vérité* », dans les *Ecrits posthumes de Sartre, II,* J. Simont dir., Paris, Vrin, 2001, p. 27-56. Contrairement à ce que dit Foucault, la *Légende de la vérité* n'est pas la première publication philosophique de Sartre : en 1927, il a fait paraître, dans une traduction anglaise, un article intitulé « La théorie de l'Etat dans la pensée française d'aujourd'hui » (également repris en appendice des *Ecrits de Sartre*). On notera par ailleurs que cet éloge de la *Légende* de Sartre par Foucault a été peu souligné par les commentateurs. Signalons toutefois un article de Thomas Bolmain, « Entre arrachement et déprise : Sartre, Foucault et la création de soi » (in *Etudes sartriennes n° 15. Bonheurs de Sartre*, Bruxelles, Ousia, 2011), qui mentionne simplement le passage cité de l'article avec Raulet, sans s'interroger sur le problème de l'histoire de la vérité qui a amené Foucault à s'intéresser à ce texte.

[734] M. Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », *Dits et écrits t. II,* op. cit., n° 330, p. 1263-1264

Dans le dossier accompagnant l'édition des *Leçons sur la volonté de savoir,* Daniel Defert mentionne un certain nombre d'auteurs et de textes que Foucault a pris implicitement pour cibles dans son cours de 1970-71 (ainsi Althusser, comme nous l'avons vu précédemment, mais aussi le *Nietzsche* d'Heidegger) ou qui, au contraire, ont accompagné sa démarche : ainsi Détienne (*Les Maîtres de vérité*), Deleuze (*Différence et répétition*), Angèle Kremer-Marietti (traductrice de *Vérité et Mensonge* de Nietzsche)[735], pour les contemporains, sans oublier des auteurs plus anciens comme Glotz ou Gernet. Rien en revanche sur un quelconque dialogue avec la *Légende de la vérité,* pourtant publiée la même année où Foucault a prononcé ses *Leçons sur la volonté de savoir.* Il y a cependant bien un problème commun entre les deux démarches, touchant la manière d'aborder la vérité depuis l'histoire des pratiques qui l'ont rendue possible, à rebours de la coupure science/idéologie. Ainsi, on a vu dans le chapitre III en quel sens Foucault, dans les leçons du 9 et du 16 décembre 1970, prend congé du privilège accordé par Althusser à la pratique théorique, qu'elle prenne le visage de la science ou de la philosophie : il s'agit bien de faire une histoire politique de la vérité au sens large, sur fond de luttes, et non pas simplement d'une histoire politique de l'idéologie, dont la vérité serait préservée : toutes les pratiques discursives sont soumises au même sort[736]. Sartre, de son côté, propose dès 1931 une histoire socio-politique des noms de la vérité, sorte de premier jalon d'une entreprise de réélaboration de la notion d'idéologie, qui va des *Réflexions sur la question juive* jusqu'à *L'idiot de la famille*, en passant par la *Critique*. Nous aurons bien sûr à interroger cette réélaboration sartrienne d'une notion que Foucault a pour sa part abandonnée, comme l'on a vu précédemment : mais plutôt que d'y voir d'emblée l'indice d'une divergence irréductible entre les deux auteurs, nous allons voir dans quelle mesure la théorie sartrienne des idéologies, que plusieurs commentateurs prennent aujourd'hui, dans des perspectives différentes, comme un fil conducteur de l'œuvre de Sartre[737], se comprend d'abord comme une *enquête généalogique sur la volonté de la vérité*. Foucault et Sartre se rejoignent sur la manière de concevoir cette histoire politique de la vérité: moins comme un empilement linéaire de faits successifs que comme une

[735] D. Defert, « Situation du cours », in M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 266-267

[736] Sur ce déplacement d'une politique de l'idéologie à une politique de la vérité, *cf.* Jean Terrel, « De la critique de la volonté de vérité au courage de la vérité », in *Cahiers philosophiques, n° 130. Foucault, une politique de la vérité*, 2012, p. 12

[737] Mentionnons les travaux de Vincent de Coorebyter dans son séminaire « Sartre et la naissance des idéologies. Textes et tensions, 1931-1965 », tenu à l'ENS-Ulm durant l'année universitaire 2011-2012, dans le cadre de l'ITEM et du CIEPFC, ainsi qu'un article d'Emmanuel Barot, « Aux racines de l'idéologie », in *Sartre et le marxisme,* E. Barot dir., Paris, La Dispute, 2011, p. 253-284. Coorebyter défend la thèse d'une réélaboration non marxiste de l'idéologie chez Sartre, tandis que Barot montre au contraire que c'est à l'intérieur du marxisme redéfini comme « philosophie vivante » que la notion d'idéologie prend tout son sens chez Sartre.

reconstruction généalogique, s'assumant délibérément comme une « fiction » pour l'un, ou comme une « légende » pour l'autre.

Pour autant, Foucault ne mentionne cette convergence avec Sartre que pour mieux marquer aussitôt sa divergence avec lui. Foucault s'étonne en effet que la question de la généalogie de la vérité ait pu amener Sartre à entrer en phénoménologie (via Aron[738]), tandis qu'elle a été au contraire pour lui l'occasion d'un congé donné à la phénoménologie. Dans le dialogue à la fin de *L'archéologie du savoir* avec un interlocuteur fictif (qui a tout d'un sartrien), Foucault précise que l'archéologie n'est en rien une « phénoménologie historique », qu'elle cherche à « libérer l'histoire de l'emprise phénoménologique »[739]. Il en va de même pour l'histoire généalogique de la vérité : il n'est nullement question de chercher à un niveau transcendantal les actes fondateurs qui ont ou donner naissance à un discours de vérité. Il y aurait ainsi eu chez Sartre une tentation nietzschéenne vite avortée : par un verrouillage phénoménologique d'abord, présupposant en amont des formes historiques et pratiques du savoir une conscience intentionnelle dévoilante ; par un second verrouillage cherchant ensuite du côté du marxisme, comme grille de lecture de l'histoire et « horizon indépassable de notre temps », de quoi affermir ce primat accordé à la conscience intentionnelle, redimensionnée sous les traits de la praxis constituante. Foucault corrobore ici une critique assez convenue de Sartre, qu'il partage, comme il reconnaît lui-même, avec sa génération intellectuelle, soucieuse d'en découdre avec la génération précédente incarnée par les philosophies dites « de la conscience », dont au premier chef, la pensée de Sartre. Nonobstant la mention de cette divergence générationnelle, Foucault n'en a pas moins perçu, contrairement à beaucoup d'autres, toute l'importance philosophique de *La Légende de la vérité,* longtemps tenue pour un canular de jeunesse, à mettre au compte de l'individualisme vaguement anarchisant dont Sartre faisait montre lors de ses années passées à la rue d'Ulm. Au regard de la haute technicité des œuvres ultérieures du corpus sartrien, il est vrai que la *Légende,* restée inachevée, a de quoi déconcerter. Mais loin d'être un texte mineur, il s'agit de *l'indication de tout un programme de recherches en philosophie,* dont on peut regretter, avec Foucault, qu'il n'ait pas plus été suivi d'effets par Sartre lui-même. Ce serait néanmoins en rester trop rapidement à la critique « générationnelle » de Sartre, consistant à isoler un jeune Sartre « inactuel », échappant furtivement à la génération intellectuelle dont il a pourtant été le chantre ensuite. Or s'agissant de la question qui nous occupe, force est de constater un certain

[738] *Cf.* Annie Cohen-Solal, *Sartre 1905-1980,* Paris, Gallimard-Folio, 1985, rééd. 1999, p. 181 sv.

[739] M. Foucault, *L'archéologie du savoir,* op. cit., p. 265

nombre de lignes de continuité frappantes entre la *Légende* et les textes ultérieurs que Sartre a consacrés à la praxis.

Ce sont ces lignes de continuité que Vincent de Coorebyter s'est employé à dégager dans la deuxième partie, au titre foucaldien (« Politiques de la vérité »), de son ouvrage *Sartre avant la phénoménologie*[740] : il montre ainsi que la *Légende* esquisse une nouvelle approche des idéologies depuis les pratiques, en recourant à la fois à des grilles d'intelligibilité d'inspiration nietzschéennes et marxistes, sans s'enfermer de manière exclusive dans l'une ou l'autre de ces grilles, pour autant qu'elles se prêtent l'une et l'autre à la caricature. De fait, Sartre a su, dès 1931, couper court aussi bien à tout usage réductionniste, économiciste, de Marx (ce contre quoi s'érigera aussi, on le sait, la *Critique*), qu'à toute lecture psychologisante de la généalogie nietzschéenne qui mettrait l'accent sur les pulsions. Comme le souligne Coorebyter : « Là où Nietzsche se donne un *deux ex machina* qui réintroduit l'idéalisme de l'*a priori* (pulsionnel plutôt que rationnel), Sartre dérive toutes les catégories psychiques (le caractère, l'orgueil, l'intérêt...) des conflits de l'homme avec la matière et des hommes entre eux sur fond de rareté »[741]. Si Foucault ne souffle mot sur l'inspiration marxienne de la *Légende*, il montre en revanche que l'orientation nietzschéenne du texte de Sartre ne lui a pas échappé : ne s'est-il pas employé, lui aussi, à dépsychologiser la généalogie afin d'en faire une méthode d'analyse des pratiques historiques, substituant les rapports de force, les « stratégies sans stratèges » à la typologie des pulsions et des instincts[742] ? Revisiter la généalogie nietzschéenne, cela implique pour Foucault comme pour Sartre d'affirmer un primat de la relation, de la force, sur les termes substantiels qu'elle vient affecter (le sujet). C'est là le prix à payer pour se tenir au plus près des pratiques.

On peut alors déceler entre la *Légende de la vérité* et les cours de Foucault sur l'histoire politique de la vérité (nommément les *Leçons sur la volonté de savoir, Du gouvernement des vivants, Mal faire dire vrai*) un certain nombre d'échos frappants, témoignant d'une entreprise commune à ces deux textes de ressaisir « l'instance de la réflexion dans la pratique », selon une expression plus tardive de Foucault[743], ou le mouvement par lequel la pratique se donne à elle-même ses propres lumières, pour reprendre une expression de Sartre[744]. Nous allons alors,

---

[740] Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie. Autour de « La Nausée » et de la « Légende de la vérité »,* Bruxelles, Ousia, 2005, p. 173-294.

[741] V. de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie,* op. cit., p. 208

[742] *Cf.* H. Dreyfys et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique,* op. cit., p. 161

[743] M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 4.

[744] C'est là l'un des leitmotivs de la *Critique*, qui est déjà à l'œuvre dans la *Légende. Cf.* Juliette Simont, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, De Boeck & Larcier, 1998, p. 15 : « c'est le corps-à-corps de la liberté et du monde qu'elle dessine en même temps qu'il l'incline, c'est la pratique se donnant ses propres lumières ».

dans les pages qui suivent, faire dialoguer ces textes, afin de dégager les grands thèmes autour desquels vont se nouer notre confrontation entre Foucault et Sartre.

1. La *Légende de la vérité* comme esquisse d'une théorie de la pratique

1.1. Les aventures de « l'idée pratique »

Correbyter montre que pour Sartre, il s'agit d'abord d'objectiver une certaine « névrose historique du vrai » au moyen d'une histoire-légende déployée sur le mode du « tout s'est passé comme si »[745]. La *Légende* commence ainsi : « La vérité ne naquit pas d'abord. Les nomades belliqueux n'en avaient pas besoin, mais plutôt de belles croyances. Qui peut dire ce qu'il y a de vrai dans une bataille ? »[746]. On voit ce qui a pu frapper Foucault dans ces lignes : d'entrée de jeu, Sartre désolidarise la vérité de tout désir naturel de connaître ; les « hommes théoriques » en pleine possession de leurs idées vraies sont précédés par des nomades qui se font la guerre, qui ont à éprouver leurs positions respectives sur un champ de bataille sans avoir pour eux la garantie d'être « dans le vrai ». La vérité n'est qu'un effet second procédant de luttes dont elle ne saurait préordonner le déroulement, à la manière d'une instance neutre et arbitrale. Ce n'est pas la vérité qui prime, mais le *socle pratique de l'épreuve*, de la lutte décidant dans un contexte donné de ce qui sera tenu pour vrai. « L'instance de la réflexion » dans la bataille, ce n'est pas d'abord la forme théorique d'un jugement vrai, mais la forme pratique de la « belle croyance » et du mythe.

À l'instar d'Althusser – mais en un sens tout à fait différent – Sartre n'envisage pas d'abord les idéologies comme des entités représentatives, mais comme des pratiques. Du coup, si la *Légende de la vérité* peut assurément être lue comme le premier jalon d'une théorie sartrienne des idéologies, elle constitue en même temps l'ébauche d'une réflexion sur les rapports entre la théorie et la pratique qui trouvera son point d'acmé dans la *Critique*.

Au monde sans mesure du nomade belliqueux qui ouvre le récit, Sartre oppose aussitôt le monde plus mesuré du laboureur, qui se fie à « la constance de ces grandes masses sans

[745] V. de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie,* op. cit., p. 181
[746] J.-P. Sartre, « Légende de la vérité », in M. Contat, M. Rybalka, *Les écrits de Sartre,* op. cit., p. 531

frontières, les saisons »[747], tout en étant encore à la merci des caprices de la nature. Pris dans son rapport à une nature inobjectivable, tantôt régulière, tantôt capricieuse, le laboureur ne pouvait réfléchir au départ sa pratique dans les termes du vrai et du faux, qu'il laissait (comme le guerrier nomade) « dans leurs limbes, tandis qu'au dehors le vert des épis prenait insensiblement plus de ressemblance avec le jaune »[748]. On a affaire à l'émergence et à la consolidation d'un *sens pratique*, qui repose sur l'institution d'un rapport singulier de familiarité et de confiance avec une nature qui pourrait sembler à première vue se dérober à toute prise. C'est ce que Bourdieu, proche de Sartre sur ce point, appelle pour sa part la « foi pratique », sorte de « droit d'entrée » ou de conversion qu'impose tacitement la nature (ou tel autre champ pratique) au sujet, visant « l'adhésion indiscutée, préréflexive, naïve, native, qui définit la doxa comme croyance originaire »[749]. Le laboureur s'approprie en pensée la nature d'une manière totalement idiosyncrasique, non médiée par les catégories abstraites et anonymes du vrai et du faux :

> Les cris de la foule ne le poursuivaient pas jusqu'en ses pensées, il était assuré, parmi elles, d'une solitude absolue. C'étaient des forces noueuses profondément enracinées, rebelles au discours, et qui ne paraissaient convenir qu'à lui seul. Son regard allait de l'une à l'autre comme un voyageur, de retour au foyer, considère tour à tour les visages de ses proches, les uns tout souriants, les autres baignés de larmes[750].

Les pensées du laboureur sont décrites comme des pensées à l'état pratique, comme des pensées qui ne vagabondent que dans l'optique d'un retour au « foyer », au monde du « propre », au monde approprié par un sujet qui « habite » ses pensées de la même manière qu'il habite la nature. Le laboureur apparaît lui-même comme l'homme du foyer, comme celui dont le sens pratique consiste à nouer des rapports d'habituation avec le monde. Les pensées diverses du laboureur par lesquelles il réfléchit ce rapport d'habituation ne font sens que pour lui seul (et bien sûr, pour ceux de son foyer) : elles ne lui ressemblent pas, écrit Sartre, « comme un portrait à son modèle, mais comme une sœur à son frère, par un air de famille »[751]. Ce ne sont pas des entités représentatives détachées de la pratique – comme des peintures muettes sur un tableau, eût dit Spinoza – mais des pensées vivantes, qui adhèrent au sujet qui les porte. En somme, des pensées incorporées, qui font corps.

---

[747] J.-P. Sartre, « Légende de la vérité », op. cit., p. 531
[748] J.-P. Sartre, « Légende de la vérité », op. cit., p. 531
[749] P. Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., p. 113.
[750] J.-P. Sartre, « Légende de la vérité », op. cit., p. 531
[751] J.-P. Sartre, « Légende de la vérité », op. cit., p. 534

Sartre n'en reste pas à ces pensées du foyer : il fait un pas de plus et montre le rôle fondamental que jouent les instruments et les objets manufacturés dans l'émergence de la catégorie de vérité. Quittant le monde des nomades et des laboureurs, on passe alors dans l'atelier des artisans. Sartre prend l'exemple des vases fabriqués par les potiers : s'esquissant dans la glaise, dans la matière ouvrée, l'idée ou le concept du vase, « bondissait dans les airs puis revenait se poser sur d'autres vases »[752]. Cette mobilité figurée de l'idée, qui passe d'un objet concret à l'autre, ne doit pas nous tromper ; bien qu'émanant au départ d'une pratique vivante façonnant un artefact singulier (*tel* vase), c'est bien une idée du vase en général, c'est-à-dire, une idée du vase tendanciellement reproductible à *n* exemplaires, qui se fixe et s'autonomise de manière à constituer ce qu'on peut appeler, en anticipant sur la problématique de la *Critique*, un système pratico-inerte des pensées.

On l'a vu à la fin du chapitre précédent : pour transformer la nature en matière ouvrée, pour agir sur la matière inerte, l'artisan (mais cela vaut aussi pour le laboureur) doit se faire lui-même provisoirement inerte, en usant de son corps comme d'un système d'inertie, comme une inertie dirigée[753]. Or, de même que le corps se fait machine en pesant de tout son poids sur l'inertie matérielle pour y sceller des significations pratiques, de même, l'esprit se fait machine en s'aliénant aux idées qui s'esquissent peu à peu dans les choses à mesure qu'elles sont ouvrées :

> Je pense que les philosophes, nés au milieu des machines, ont fait comme les anciens hommes qui élevaient jusqu'au sein des Dieux les objets familiers de leur entourage : ce qu'ils disent de l'esprit est issu d'une réflexion sur les machines et s'applique fort bien à elles. Elles sont nées bien avant la science, avant même la vérité, d'une idée d'homme jeté dans une matière docile. La matière, pauvre et nue, sans détails, se fit oublier, mais l'idée s'engraissait à ses dépens[754].

L'idée, c'est précisément la pratique se donnant ses propres lumières, ou ce que Foucault appelle « l'instance de la réflexion dans la pratique », si fruste soit-elle. En l'occurrence ici, on a d'abord affaire à l'instance de la réflexion dans une pratique chevillée au corps.

À l'instar du corps vivant pris dans son corps-à-corps avec l'inertie matérielle, l'esprit se fait lui aussi inertie dirigée en s'aliénant aux idées qu'il voit s'esquisser et « s'engraisser » dans les objets ouvrés. À ce titre, l'attitude contemplative du philosophe à l'égard des idées ne jouit d'aucun privilège en particulier : elle n'est qu'une modalité parmi d'autres de l'aliénation de la

[752] J.-P. Sartre, « Légende de la vérité », op. cit., p. 532
[753] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 197 ; p. 248
[754] J.-P. Sartre, « Légende de la vérité », op. cit., p. 543

pensée à ses propres produits, qui consiste en un mécanisme de dénégation du socle pratique d'où naissent les idées et les noms de la vérité[755]. Les idées sont exposées au même devenir pratico-inerte que la praxis elle-même, dont elles émanent : dans le monisme dialectique sartrien, le corps et l'esprit sont unis au cordeau dans un seul et même procès de totalisation.

Le récit de Sartre met en scène le premier moment d'un processus d'inversion des rapports entre la pratique et l'idée, entre la pratique et l'instance dans laquelle elle se réfléchit. Une fois fixées et rendues anonymes, les idées se voient dotées d'un mode d'agentivité pratico-inerte qui va exercer des effets en retour sur les agents qui les ont produites, comme si elles en venaient à prédéfinir pour les agents l'espace des choses à faire et à penser. C'est ainsi que les machines (et donc le corps et l'esprit, nos premières machines[756]) « marquèrent le premier triomphe de l'idée pratique, de la pensée qui ne veut pas connaître, mais s'imposer »[757]. Ce premier triomphe de l'idée n'est en rien téléologique : la pratique n'est pas en attente d'être explicitée ou dictée par l'idée qu'elle produit d'abord. Ce serait accréditer la thèse d'une indépendance ontologique de l'idée à l' égard de la pratique, ce que Sartre refuse fermement. Un phrase souvent citée de la préface au *Portrait du colonisé* d'Albert Memmi (1957) permet d'expliciter rétrospectivement l'orientation généalogique et constructiviste de la *Légende* : « J'ai toujours pensé que les idées *se dessinent* dans les choses et qu'elles sont déjà dans l'homme, quand il les réveille et les exprime pour *s'expliquer* sa situation »[758]. Les idées ne sont pas données seulement dans les choses en attente de dévoilement, ni seulement dans l'homme, à la faveur d'on ne sait quel innéisme : elles émergent de la praxis, c'est-à-dire d'une double relation des hommes avec les choses, et des hommes entre eux. Les idées ne se contentent pas d'expliquer une situation, comme si elles n'avaient pour fonction que de nous donner un éclairage de survol sur le réel, dont nous recueillerions les effets. Quelle que soit la modalité qu'elles prennent – scientifique, ou simplement « idéologique » –, *elles impliquent et compromettent l'homme tout entier*, qui les « réveille » et les « exprime » à des fins non seulement d'explication, mais aussi *et d'abord* de légitimation, de valorisation d'un certain ordonnancement du monde.

On voit tout ce qui sépare Sartre d'Althusser sur ce point : une idée, aussi abstraite soit-elle, c'est toujours en dernière instance une manière pour un sujet (fût-il collectif) d'exprimer

[755] J.-P. Sartre, « Légende de la vérité », op. cit., p. 543 : « "Nous sommes sans parti-pris, ayant adopté l'attitude contemplative". Voire. Mais, en l'admettant même, ils avaient beau jeu : entre leur âme passivement ouverte, inoffensive, et l'événement, ils interposaient l'idée préconçue, le parti-pris déformant, l'obstination inhumaine et mécanique ».

[756] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II*, op. cit., p. 383-384

[757] J.-P. Sartre, « Légende de la vérité », op. cit., p. 543

[758] J.-P. Sartre, « "Portrait du colonisé" précédé de "Portrait du colonisateur" », *Situations, V*, op. cit, p. 52. Je souligne.

réflexivement son agir en situation. Toute idée implique un sujet situé, et cette implication *situationnelle* est irréductible ; c'est ce qui fait que l'idée n'est réductible ni un appareil à interpeller ou à fabriquer de l'effet-sujet, ni à un procès sans sujet (comme l'idée vraie dans la pratique théorique althussérienne, où le sujet, rappelons-le, est « absent en personne »). Loin que ce soient les idées qui « fabriquent » leurs sujets en les interpellant, ce sont bien plutôt les sujets qui fabriquent leurs propres idées dès lors qu'ils essaient de donner un tant soit peu de légitimité à leurs pratiques. Pour tout un chacun, les idées servent à « s'expliquer sa situation ». Or *s'expliquer*, cela signifie concrètement ici : *se situer*. L'usage du réfléchi est décisif : Sartre entend ainsi marquer l'impossibilité de faire de l'idée l'expression d'une conscience de survol, d'une posture désituée de *témoin* extérieur (pour reprendre un terme de Foucault, sur lequel nous allons revenir plus loin). Que nous le voulions ou non, nous sommes engagés et compromis dans nos idées, et ce d'autant plus quand elles nous échappent et exercent des effets pratico-inertes en retour sur nous.

En un sens, le guerrier nomade et le laboureur ne faisaient pas autre chose que de « s'expliquer » leur situation : mais chez eux, la pratique se donne ses propres lumières sans se dénier ou se renier elle-même. Le processus de légitimation est alors assumé de bout en bout sur le plan de la pratique, comme un processus vivant : sur le plan de la lutte ou de l'épreuve dans le cas du guerrier nomade ; sur le plan du sens pratique d'habituation à l'égard du monde dans le cas du laboureur. Dans les deux cas, on a affaire à un « homme seul » affirmant librement la valeur de son être-en-situation ; *à un homme seul dont les pensées font corps avec la vie.*

En revanche, dans l'atelier des potiers, le processus d'inversion commence à prendre ses effets, de sorte que l'idée, qui continue d'émaner de la pratique, semble pourtant la précéder en bénéficiant d'un nouveau *nom,* celui de la vérité, et d'un nouveau *statut*, celui d'entité représentative :

> L'homme n'était plus seul avec lui-même. Lorsqu'il avait traité ses pensées par les méthodes industrielles qu'on lui dictait, il ne les reconnaissait plus pour siennes. Elles se tenaient sous sa vue, nettes, indépendantes, tranchées, si différentes de sa vie et de son cœur qu'il ne pouvait croire qu'elles venaient de lui, et qu'il s'imaginait les avoir introduites du dehors.[759]

[759] J.-P. Sartre, *Légende de la vérité*, op. cit., p. 534

Ce mouvement de l'idée, qui bondit d'un vase à l'autre dans l'atelier de poterie pour les représenter tous et chacun, renvoie à un processus de sérialisation des pensées que Sartre analysera ensuite dans la *Critique* : l'idée sérielle, qui résulte du « premier triomphe de l'idée pratique » évoqué plus haut, c'est l'idée devenue anonyme, qui n'appartient plus à personne en particulier, et qui revient *en tant qu'autre* à celui qui l'a faite naître par sa pratique, comme si elle s'était introduite du dehors, prenant la praxis à revers[760]. C'est tout à la fois la chose et l'idée de la chose qui échappent au producteur. La chose ouvrée n'est plus intelligible en elle-même, dans sa singularité à nulle autre pareille qui trouvait à se réfléchir dans une pensée du « foyer » ; elle n'est plus intelligible désormais que dans la perspective de son indéfinie reproductibilité à *n* exemplaires. Bien qu'abstraite de la pratique, l'idée sérielle a encore une dimension pratique, celle d'une *règle à suivre*[761], qui fonctionne comme impératif pratico-inerte ou comme mode d'emploi : l'idée vraie du vase, c'est en même temps une règle de fabrication, un procédé qui dit comment reproduire le vase à l'identique.

L'idée du vrai qui se dessine dans les choses ouvrées suppose donc d'abord un *procès de travail* entre l'homme et la matière : le potier modelant la glaise pour produire des vases. Puis un *procès d'échange* : la nécessité d'échanger les produits manufacturés sur le marché. « La vérité procède du Commerce : elle accompagna au marché les premiers objets manufacturés »[762]. Il y a une affinité de la vérité avec la forme de la marchandise, et plus encore, avec la forme de la monnaie, équivalent universel. Loin de se précéder elle-même sur le mode de ce désir naturel de connaître si cher à Aristote, la vérité a d'abord été inventée de manière à faciliter les échanges, à se prémunir des ruses et des malfaçons de marchands peu scrupuleux. En écho implicite aux paragraphes 110 et 111 du *Gai savoir*, Sartre montre que c'est pour répondre aux urgences de la pratique que des instruments logiques tels que le principe d'identité et le principe de non-contradiction ont été forgés : pour Nietzsche, c'est la rapidité foncièrement illogique à subsumer le semblable sous la catégorie du même, de l'identique, qui est à l'origine de la logique, ce qui de facto diminue considérablement les chances de survie de celui qui se montrerait trop lent ou trop prudent dans l'art de la subsomption[763]. Dans le récit sartrien, le principe de non-contradiction naît d'abord de l'accord passé entre les marchands et les producteurs pour reconnaître « qu'un vase ne devait pas être

[760] V. de Coorebyter est fondé à dire que « la *Légende* propose la première analyse d'un phénomène sériel chez Sartre », (*Sartre avant la phénoménologie*, op. cit., p. 201), mais il restreint ce phénomène aux « Sociétés Savantes », aux collectifs scientifiques décrits à la fin du récit sartrien. Or c'est bien dès le premier moment du récit qu'apparaît la sérialité, au moment où l'idée de reproductibilité commence à se dessiner dans les choses ouvrées, et à s'imposer aux esprits.

[761] L'analyse sartrienne de la sérialité permet de croiser l'espace de réflexion initié par Wittgenstein, fort en vogue aujourd'hui (dans les sciences sociales notamment), sur ce que signifie « suivre une règle ».

[762] J.-P. Sartre, « Légende de la vérité », op. cit., p. 531

en même temps intact et fêlé »[764]. Pour être échangeable, le vase doit être conforme à son idée sérielle : c'est sa reproductibilité qui devient le gage de son intelligibilité. En cela, la politique de la vérité qui s'esquisse ici est en même temps une « économique du vrai »[765]. *Il y a une valeur d'échange intrinsèque à la vérité*.

On peut trouver un long développement de cette économique du vrai esquissée dans la *Légende* dans le passage de la *Critique de la raison dialectique* consacré à la fuite de l'or espagnol. S'appuyant sur l'ouvrage de Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II,* Sartre montre comment la praxis d'exploitation des mines d'or du Pérou et d'importation de l'or en Espagne sous Philippe II débouche sur une fétichisation de la matière. La matière ouvrée s'anime des significations que la praxis y a scellées, et finit par se retourner contre la praxis en produisant *directement* sa propre idée. Loin de renvoyer au ciel des superstructures, l'idée n'est nulle part ailleurs que dans la chose ouvrée : en l'occurrence, dans la pièce d'or frappée, dont l'éclat, la réalité physique, témoignent de la « bonitas intrinseca », thème que Sartre attribue au mercantilisme, consistant à dévoiler le métal précieux comme une marchandise[766]. L'idée est surtout, précise Sartre, « la réverbération par la chose d'une praxis »[767], dont elle constitue la légitimation idéologique : l'idée de la pièce d'or, c'est une valeur incarnée, la valeur de l'accumulation permettant l'enrichissement. La question n'est pas de savoir si cette idée de la pièce d'or est intrinsèquement vraie ou fausse, comme si on pouvait aborder l'idée indépendamment de la praxis qui l'a fait naître. L'idée d'enrichissement qu'exprime le métal précieux n'est pas une « invention de l'esprit », précise Sartre, mais « une pétrification de l'acte » : elle n'est « vraie » que « comme liaison directe de l'homme à son produit », pour tel marchand isolé[768], mais devient fausse ou, plus exactement, *faussée,* dès lors qu'elle entre dans le jeu de la concurrence sérielle, où l'enrichissement des uns implique l'appauvrissement des autres. L'Espagne de Philippe II devient alors, selon l'expression de Braudel que reprend Sartre, un « château d'eau » qui laisse fuir par ses

---

[763] F. Nietzsche, *Le gai savoir,* op. cit., § 111, p. 166. Nietzsche montre que c'est dans la pratique de la chasse, dans la lutte avec les « animaux hostiles », que se fait sentir d'abord l'urgence de subsumer rapidement.

[764] J.-P. Sartre, « Légende de la vérité », op. cit., p. 532

[765] Selon l'heureuse expression de V. de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie,* op. cit., p. 184

[766] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit., p. 281. Sartre se méprend ici sur le mercantilisme, qui rompt précisément avec ce que Foucault appelle dans *Les mots et les choses* (op. cit., p. 186) le « cercle du précieux » : loin de rabattre les espèces monétaires sur les richesses et sur les métaux précieux, le mercantilisme qui s'inscrit dans l'épistémè classique instaure entre monnaie et richesses « une articulation réfléchie qui fait de la monnaie l'instrument de représentation et d'analyse des richesses, et fait, en retour, des richesses le contenu représenté par la monnaie ».

[767] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit., p. 281

[768] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 123 : « la théorie de l'or-marchandise est compréhensible en tant qu'elle est l'idée d'une certaine pratique monétaire au temps de l'exploitation des mines péruviennes », ce qui ne signifie pas qu'elle soit « valable à long terme, c'est-à-dire efficace sans excès de contre-finalités ».

frontières les métaux précieux importés : « *le gouvernement espagnol* accumule l'or, *mais* l'or fuit »[769]. Formule remarquable par sa concision, qui distingue la part de la praxis (la décision du gouvernement d'accumuler) et la part des contre-finalités pratico-inertes, où la praxis se voit débordée et piégée par son propre produit (les pièces d'or frappées qui « se mettent » à fuir). Fruit d'une décision politique, produit d'un ensemble de plusieurs procès de travail passés entre les hommes et la matière (extraction, transport, fonte, frappe, etc.), l'or espagnol devient une quantité ensorcelée dont le lieu de circulation – la Méditerranée – apparaît comme un « objet-vampire », « qui se nourrit d'un sang emprunté à l'homme et finalement vit en symbiose avec lui »[770].

Revenons à la *Légende* : la chose ouvrée engendre sa propre idée, d'où vont découler ensuite d'autres noms de la vérité : « Je dis donc que la Vérité, fille mythique du Commerce, engendre à son tour la très réelle Démocratie »[771]. Sartre ne vise pas ici la démocratie réelle, comme praxis collective et vivante, mais la démocratie formelle, représentative, c'est-à-dire une idée sérielle de la démocratie comme impératif catégorique, comme règle à suivre, érigeant la valeur de l'Egalité en mode d'emploi des réciprocités sociales. Née de la pratique, frappée comme une pièce de monnaie, cette idée réifiée de la démocratie se retourne contre la pratique elle-même, en faisant oublier tout son ancrage historique. D'où l'émergence d'un « naturalisme de la démocratie », qui invoque l'idée du déterminisme dans la nature[772] pour légitimer les rapports de délégation de pouvoir entre les citoyens, rendus « égaux » par sérialisation et atomisation : « Chacun n'était que le délégué d'un autre ou de tous les autres ; considéré à part, il n'était qu'un minéral, une pierre morte »[773]. Sartre développera cette critique du mécanisme sériel de la délégation du pouvoir, qu'il ne fait qu'ébaucher ici, dans la *Critique de la raison dialectique* :

> Le scrutin dans les sociétés bourgeoises est un processus passif et sériel. Chaque électeur a, bien entendu, déterminé son vote en tant qu'Autre et par les Autres ; mais au lieu de le déterminer en commun et comme praxis en unité avec les Autres, il le laisse définir inertement et en sérialité par l'opinion.[774]

---

[769] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 283

[770] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 280. Sartre reprend ici la métaphore de Marx décrivant le capital comme « du travail mort, qui ne s'anime qu'en suçant tel un vampire du travail vivant, et qui est d'autant plus vivant qu'il en suce davantage » (K. Marx, *Le Capital. Livre I*, chap. 8, op. cit., p. 259).

[771] J.-P. Sartre, « Légende de la vérité », op. cit., p. 537

[772] Dans le fragment posthume, « Légende du probable » (op. cit., p. 31), Sartre suggère une analogie entre déterminisme et démocratie : l'un « fut conçu à l'image de l'autre ».

[773] J.-P. Sartre, « Légende de la vérité », op. cit., p. 541

[774] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 455. Voir aussi, sur cette question, l'article « Elections, pièges à cons » (1973), Situations, X, op. cit., p. 75-87.

L'Egalité et la Démocratie sont ainsi consacrées en maîtres-mots, c'est-à-dire, comme le souligne Balibar dans *Lieux et noms de la vérité* (un petit essai suggestif qui n'est pas sans faire écho à certains aspects du texte de Sartre), en équivalents de la vérité, en noms condamnés à tenir lieu de la vérité *comme autre,* « autre que les choses, les objets, les étants, et autre que les sujets, les individus, les interlocuteurs »[775]. Cette irréductible « différance » entre la vérité et les noms qu'on lui donne, sur laquelle insiste Balibar en s'inspirant de Derrida, Sartre l'associe pour son compte à un mécanisme d'inversion par rapport à un socle pratique originel où la pensée était habitée par son sujet, sur le mode de la « présence » ou, comme il le dira dans la *Critique*, sur le mode de la « translucidité »[776]. Les noms hypostasiés de la vérité (Commerce, Egalité, Démocratie) ne se fixent pas dans les esprits sans en même temps exclure ou disqualifier les figures de « l'homme seul » qui se fait fort d'habiter ses pensées. C'est ainsi qu'« on apprit à se méfier des hommes seuls » : les guerriers nomades et les laboureurs donc, hérauts de la pensée à l'état pratique, à qui s'ajoutent désormais, à ce stade du récit de Sartre, les *tyrans thaumaturges* :

> De là vint un péril profond : on avait chassé les thaumaturges ; mais ils firent souche dans les bois et c'est ainsi qu'apparut une redoutable lignée d'hommes profonds, comme sortis de terre, qui voyageaient seuls, courbés sur un bâton. Les eaux grecques ont reflété, révélé à elles-mêmes leurs hautes figures sombres et basanées, et ceux qui se connurent ainsi par le miroir de l'onde, captifs de leurs visages, firent un étrange ménage avec leurs pensées. Tantôt ils s'y jouaient avec cynisme, sans souci de cette vérité qui pesait au loin sur les villes ; tantôt, s'ils se remémoraient leurs propres faces, ardentes et sillonnées, ils prenaient peur à considérer les changements obscurs, les formes sans géométrie qu'ils portaient en eux et s'enfuyaient éperdus : nulle mesure, charlatans ou dupes d'eux-mêmes.[777]

Les thaumaturges errants apparaissent comme des personnages ambigus, qui tantôt méprisent orgueilleusement les idoles de la vérité auxquelles les hommes grégaires des cités « démocratiques » et des « Sociétés savantes » se sont aliénés, et qui tantôt s'effraient du cours de leurs propres pensées. Une fois conjurée la menace que représente la thaumaturgie, il ne reste plus, pour les idolâtres de la Vérité et de l'Egalité, qu'à porter leur « regard démocratique » sur la nature elle-même, qu'à raboter les irrégularités trop criantes dans la

[775] E. Balibar, *Lieux et noms de la vérité,* La Tour d'Aigues, éd. de L'Aube, 1994, p. 81

[776] Ce qui ne serait peut-être encore, dans l'optique derridienne de Balibar, qu'un maître-mot de plus, à mettre au compte d'un attachement de Sartre à une métaphysique logocentrique de la présence.

[777] J.-P. Sartre, « Légende de la vérité », op. cit., p. 539

nature, de manière à conjurer « la grande inégalité des effets »[778], qui retenaient toute l'attention des « hommes seuls ». Le prix à payer de cette conjuration, c'est précisément, on l'a vu, la naturalisation de la démocratie et de la vérité, c'est-à-dire la dénégation de leur genèse historique.

Démocratie égalitaire et déterminisme font donc bon ménage, *mais en tant que mots d'ordre, en tant que maîtres-mots réifiés*. L'exclusion des thaumaturges et le quadrillage de la nature rend possible une conjonction entre la politique et la science : l'affermissement de toute une politique de la vérité, qui impose le principe selon lequel les lois de la nature s'appliquent à tous les phénomènes, hommes compris : « L'aristocratie naturelle parut intolérable à ces bons citoyens », de telle sorte que

> de chaque objet ils retirèrent soigneusement toute capacité personnelle : si cette pierre, en roulant, agissait, si elle était cause d'un changement parmi ses pareilles, il eût été subversif d'imaginer qu'elle en fût responsable. *Toute son efficacité lui venait d'une délégation.*[779]

Sartre reprend ici l'exemple de la pierre consciente de son effort, que Spinoza mobilisait dans la *Lettre 58 à Schuller* pour réfuter par l'absurde la thèse du libre-arbitre (qui repose à ses yeux sur l'ignorance des causes qui nous font agir et penser)[780]. Dans le texte de Spinoza, c'est bien le principe du déterminisme intégral, refusant toute exception humaine, qui semble susciter le scandale auprès des farouches défenseurs du libre-arbitre. Or dans la *Légende*, l'idée de déterminisme a perdu tout ce pouvoir de subversion : elle est devenue l'arme égalisatrice des « bons citoyens », qui domestiquent la nature comme ils naturalisent l'ordre social. Le déterminisme n'est plus un instrument critique de subversion, c'est un instrument moral de conservation. Et l'anthropomorphisme que le déterminisme spinoziste se faisait fort d'éradiquer demeure : loin de remettre l'homme à sa place dans l'ordre de la nature, les bons citoyens « organisèrent le monde de façon qu'il demeurât la plus belle conquête de l'homme »[781]. L'enchaînement des causes et des effets, qui constitue le nerf du déterminisme, n'est qu'une projection dans l'ordre de la nature du principe qui régit l'ordre politique : en l'occurrence, le phénomène de délégation du pouvoir. Le « regard démocratique » braqué sur le monde extérieur conduit à séparer les puissances naturelles de ce qu'elles peuvent, en leur

[778] J.-P. Sartre, « Légende de la vérité », op. cit., p. 540

[779] J.-P. Sartre, « Légende de la vérité », op. cit., p. 540. Je souligne.

[780] Spinoza, « Lettre LVIII à Schuller » (5 janv. 1675), in *Œuvres IV. Traité politiques. Lettres,* Paris, G.F., 1966, p. 304

[781] J.-P. Sartre, « Légende de la vérité », op. cit., p. 540

appliquant les grilles d'intelligibilité « trop humaines » du pouvoir. Dès lors, ce déterminisme du pouvoir, qui ne voit plus dans la nature qu'une vaste machine à produire de la délégation, n'a que peu à voir avec le déterminisme de la puissance cher à Spinoza : loin de favoriser, par la connaissance des choses singulières, l'effectuation de la puissance d'agir, il maintient les hommes dans l'impuissance, en les aliénant à des essences réifiées et abstraites censées les représenter, politiquement aussi bien que scientifiquement[782].

À ce stade du récit, *on assiste au deuxième triomphe de l'idée pratique* : précisément, le triomphe des « Sociétés Savantes » dont la ruse fut d'employer l'activité productive à une fin non productive : la connaissance. On s'en souvient, l'activité productive, c'est-à-dire le procès de travail enjoignant à l'artisan de se faire machine « corps et âme » pour transformer la matière, a marqué un « premier triomphe de l'idée pratique » : l'idée s'imposant comme règle à suivre. De là découle la fabrication d'un idéal ascétique de mépris du corps et des besoins[783], dans le droit fil duquel s'inscrit l'idéal philosophique de contemplation : « Voilà donc les hommes dépouillés, seuls avec leurs corps et méprisant leur corps, l'esprit écrasé sur des essences fabriqués »[784]. L'idée s'est engraissée aux dépens du corps.

Or, l'activité productive d'où émerge les idées est grevée d'une contradiction interne, qui oppose, au sein du « peuple des Egaux », une classe de producteurs, et une élite savante : ainsi, les « capables », frange de la bourgeoisie montante de la France du XIXème siècle que Sartre diagnostique dans *L'Idiot de la famille*, ou encore ceux qu'il appellera dans son *Plaidoyer pour les intellectuels*, à propos du XXème siècle cette fois, les « techniciens du savoir pratique »[785]. C'est la ruse suprême de cette cité démocratique que de mener à bien sa propre naturalisation en instituant en son sein le principe d'une division du travail toujours plus accusée. Les savants s'accaparent et confisquent la connaissance comme *pouvoir*, en se faisant les chiens de garde de *savoirs spécialisés*, ne laissant plus au peuple que le nom de la Vérité comme « hochet » et comme promesse d'égalité : « devant la froide Vérité, les plus

---

[782] Sur cette distinction cruciale entre puissance et pouvoir chez Spinoza, *cf.* les ouvrages de Gilles Deleuze (*Spinoza et le problème de l'expression,* op. cit.) et d'Antonio Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza* (1981)*,* Paris, éd. Amsterdam, 2007. Dans son ouvrage *La constitution de l'être social. L'ontologie du collectif dans la Critique de la raison dialectique* (Paris, Kimé, 1996), Hadi Rizk propose une lecture spinoziste de la philosophie sociale de Sartre, qui s'articule précisément autour de cette distinction puissance/pouvoir.

[783] On peut voir là un écho de la troisième dissertation de la *Généalogie de la morale* de Nietzsche.

[784] J.-P. Sartre, « Légende de la vérité », op. cit., p. 537. Nous le verrons, on trouve un long développement de cette thèse d'inspiration nietzschéenne sur l'ascétisme, formulée ici de manière elliptique, dans l'analyse historique que fait Sartre de la formation de la classe bourgeoise dans la France du XIXème siècle, à la fin du tome I de la *Critique,* et dans le tome III de *L'idiot de la famille*.

[785] Je développerai ce point dans le dernier chapitre.

humbles se sentaient les égaux des Grands »[786]. La naturalisation de la démocratie va de pair avec une naturalisation du savoir et de la vérité.

Avec le deuxième triomphe de l'idée pratique, propre aux Sociétés savantes, on assiste donc à une sorte d'autonomisation du moment de la théorie par rapport à la praxis qui l'a engendrée, et à sa fixation dans des superstructures. Dans un passage du tome III de *L'Idiot de la famille* qui fait directement écho à la *Légende*, Sartre précise :

> Les superstructures ne sont point le lieu du dévoilement mais seulement les niveaux supérieurs d'élaboration où ce savoir pratico-théorique s'isole, se pose pour soi et, systématiquement explicité, devient théorico-pratique[787].

C'est bien de cela dont il est question dans le texte de 1931 : l'histoire de la vérité que mène Sartre est l'histoire d'une inversion, d'un retournement axiologique immanent à la pratique elle-même, où l'on passe du savoir pratico-théorique au savoir théorico-pratique. La logique de l'inversion est en même temps une logique d'occultation de l'inversion : si on n'y prend pas garde, tout porte à croire que les superstructures et les théories jouissent d'une aséité, qu'elles existent par elles-mêmes indépendamment de la praxis. Or, Sartre n'aura de cesse d'y insister, le savoir n'existe jamais seul : il n'est qu'un moment de la praxis qui, selon les fins qu'elle se donne, et selon les circonstances historiques dans lesquelles elle évolue, peut être amenée à hypostasier ce moment par où elle se donne à elle-même ses propres lumières, en opérant un saut du pratico-théorique au théorico-pratique. Mais le savoir théorico-pratique ainsi isolé et valorisé n'est jamais au départ qu'un instrument de déchiffrement de la praxis, né de l'astreinte du corps et de l'esprit à se faire machines.

1.2. Entre Marx et Nietzsche

Tout l'enjeu de la *Légende* consiste alors à dénaturaliser la vérité et les noms qu'on lui attache, en dégageant la contingence de ses commencements. À ce titre, il y a bien comme le souligne Coorebyter un double legs de Marx et de Nietzsche dans cette histoire politique de la vérité que nous propose Sartre : chacune des deux filiations vient sans cesse compléter ou parasiter l'autre, ce qui donne au texte ce ton si curieux.

[786] J.-P. Sartre, « Légende de la vérité », op. cit., p. 538. Sur cette question, *cf.* E. Barot, « Aux racines de l'idéologie », op. cit., p. 266-267

[787] J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille, t. III,* op. cit., p. 44

La filiation marxiste est perceptible dans le primat alloué à l'activité productive matérielle, sorte de fil directeur de tout le récit : on l'a vu, on a là une première esquisse de la notion de praxis, dont déjà, sur un mode épique, on peut suivre les errements, le mouvement contradictoire, qui sera passible plus tard d'une élucidation dialectique. Mais dès 1931, Sartre réactive à sa manière la méthode mise en œuvre par Marx dans *L'Idéologie allemande,* qui consiste à suivre le mouvement de l'activité productive de façon immanente, sans rien présupposer d'extérieur à ce mouvement, comme par exemple des valeurs telles que l'égalité ou la justice, sur la transcendance desquelles on pourrait toujours tabler pour opérer la critique. Dès lors qu'on se place du point de vue d'une critique immanente, on voit l'activité productive se trahir elle-même au cours de son histoire, en se divisant en travail manuel et en travail intellectuel : l'inégalité et le clivage entre classes sont les effets contradictoires de ce processus, où l'activité productive se retourne contre elle-même[788]. Dans la *Légende*, la pratique dont on suit le cours se trahit elle-même au profit des idées et des maîtres-mots (égalité, démocratie) qui finissent par s'engraisser à ses dépens, en engraissant du même coup les clercs et les techniciens du savoir pratique qui se reproduisent comme élite sociale, sans avoir besoin, eux, de produire directement.

La *Légende* a donc déjà la dimension d'une *critique sociale immanente*, qui consiste à s'installer au cœur de la pratique pour saisir de l'intérieur les figures contradictoires qu'elle génère et les aliénations auxquelles elle s'expose. Il n'est pas anodin en ce sens que le processus contradictoire parte de l'ordinaire d'un procès de travail entre l'homme et la matière (ainsi les figures du laboureur et de l'artisan) : et c'est ce point de départ qui, dans la *Critique*, servira de socle à « l'expérience critique » que peut faire tout un chacun de sa condition, y compris l'intellectuel, amené, nous le verrons, à objectiver sa situation contradictoire, en porte-à-faux avec la pratique. La *Légende* peut donc être lue comme une histoire matérialiste de l'idée de vérité, c'est-à-dire comme une critique immanente, ancrée dans la pratique, des noms et des idéologies de la vérité.

Cela étant, le texte est passible également d'une lecture nietzschéenne. De la méthode généalogique de Nietzsche, Sartre retient au moins un aspect essentiel : l'exhumation d'un *élément différentiel* à l'origine des valeurs, qui implique une *typologie*. S'interroger sur l'origine de la vérité, c'est en même temps se demander quel est, pour une configuration historique donnée, le type d'homme qui cherche et qui veut la vérité ; c'est se demander quel mode pratique d'existence, quel genre de vie s'investit dans cette recherche du vrai. Deleuze montre parfaitement que pour Nietzsche, « généalogie » ne veut pas dire seulement

[788] K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 315-316.

« origine » ou « naissance » des valeurs, mais aussi « différence ou distance dans l'origine »[789]. Chez Sartre, la « distance dans l'origine » d'une valeur telle que la vérité mesure l'écart entre deux types d'hommes : les « hommes seuls » d'une part (guerriers nomades, laboureurs, thaumaturges), dont les pensées pratiques, vivantes, se passent fort bien de la vérité comme *idole* ; les hommes grégaires et sérialisés d'autre part, qui s'aliènent au nom de la vérité ou à tout maître-mot censé en tenir lieu. Sartre ne se contente pas de prendre l'activité productive comme origine des valeurs et des idées : il complique le schéma marxiste en faisant apparaître *une différence typologique au cœur même de la pratique*. Les guerriers nomades, les laboureurs et les thaumaturges errants sont les témoins d'un genre de vie irréductible à la praxis productive des artisans (qui génère les contradictions qu'on sait).

Le risque est alors d'hypostasier le genre de vie des hommes seuls, qu'on peut qualifier d'archaïque, voire de pré-capitaliste, en en faisant le point d'appui de la critique. Comment maintenir, dans ces conditions, l'exigence d'une critique immanente des valeurs, qui s'interdise de décoller du plan de la pratique et de l'histoire ? C'est là une difficulté que rencontre toute entreprise généalogique qui, loin de s'en tenir à l'objectivité des faits (comme une histoire positiviste), entend rendre compte d'un mécanisme d'inversion ou de retournement des valeurs: le risque est grand de glisser sur le terrain de la morale, et de manquer, comme Nietzsche le reprochait aux utilitaristes anglais, « d'esprit historique »[790]. La généalogie entend percer à jour le secret de fabrication des idéaux. Pour ce faire, elle a beau jeu d'invoquer le primat de la pratique : ne se contredit-elle pas elle-même en ratifiant une hiérarchie a priori entre les genres de vie qu'elle s'emploie à historiciser ?

Du reste, cette différence typologique à même la pratique que la *Légende* met en évidence en opposant le sens pratique des hommes seuls (ou, d'une certaine façon, des « hommes tragiques ») à l'asservissement des « hommes théoriques » aux essences, Sartre la déclinera ensuite de multiples manières, comme en atteste, bien sûr, sa volonté de constituer une morale concrète de l'authenticité opposée à l'esprit de sérieux et à la mauvaise foi, qui ont aussi, on le sait, leurs types d'hommes (le Lâche et le Salaud). Sartre se reprochera en revanche une certaine tentation élitiste de jeunesse, culminant dans l'apologie aristocratique de la figure de « l'homme seul »[791]. Les trois ethos du guerrier nomade, du laboureur et du thaumaturge semblent se confondre, dans le récit de la *Légende,* sous la catégorie finalement

[789] G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* Paris, PUF, 1962, p. 3

[790] *Cf.* F. Nietzsche, *La généalogie de la morale,* op. cit., I, 2, p. 20

[791] Toute l'entreprise littéraire des *Mots*, ainsi que le souci permanent chez Sartre d'objectiver son statut d'intellectuel (de *Qu'est-ce que la littérature ?* aux entretiens avec Gavi et Victor réunis dans *On a raison de se révolter*) participent de cette volonté d'autocritique.

assez floue d'homme seul. Et c'est précisément la limite de ce texte que de n'avoir pas su (ou voulu) objectiver rigoureusement cette catégorie, en maintenant son équivoque, comme si l'idée d'homme seul était un critère typologique suffisant de l'intelligibilité généalogique.

Mais la critique des élites savantes à la fin du récit de 1931 nous met déjà en garde contre toute interprétation hâtive de la figure de l'homme seul, opposé à l'homme du troupeau : loin de céder à un pseudo-nietzschéisme facile qui consisterait à faire un éloge unilatéral du surhomme et de l'ethos aristocratique, Sartre complexifie le problème en montrant, on l'a vu, que la société dite des égaux se contredit elle-même en générant elle aussi sa propre élite et son propre ethôs de distinction : d'abord avec l'habitus ascétique cultivant le mépris du corps et l'attitude contemplative, ensuite avec l'habitus savant cultivant la spécialisation et l'institutionnalisation du savoir. Du coup, la valorisation des figures archaïques de la pratique (le guerrier nomade, le laboureur, le thaumaturge), qui précèdent le processus d'inversion et d'expropriation des valeurs, n'a pas pour effet de nous faire sortir de l'histoire, de réduire la généalogie à une sorte de psychologisme anhistorique où il y aurait de tout temps des « forts » et des « faibles », des âmes nobles et des âmes viles, etc. Au contraire, c'est la remontée vers un noyau archaïque de la pratique « à l'état pratique » qui seule permet l'opération critique d'historicisation.

Tout se passe alors comme si, pour pouvoir faire l'épopée de l'expropriation pratique, il fallait se donner au départ des figures archaïques et *légendaires* de la pratique, qu'on ne peut saisir que négativement. D'une part, depuis le geste de leur exclusion hors des murs de la cité, geste inaugural qui rend possible la possibilité d'une compréhension diachronique de l'histoire; d'autre part, sous la forme d'une survivance désadaptée eu égard aux normes hégémoniques de la pratique : ainsi, le sens de l'épreuve du guerrier nomade, le sens pratique du laboureur, et enfin le mode de véridiction idiosyncrasique du thaumaturge. La figure du thaumaturge est plus ambigüe que les deux autres : en effet, si l'on en croit Simone de Beauvoir dans *La force de l'âge,* Sartre semble associer le thaumaturge à « l'artiste, à l'écrivain, au philosophe » qui ont « le privilège de saisir la réalité », et qui, comme le thaumaturge, « errent en solitaire dans les lieux sauvages et, pour connaître les choses, n'en croient que leurs yeux »[792]. La *Légende* ne mentionne pas ces figures de l'artiste, de l'écrivain,

[792] Simone de Beauvoir, *La force de l'âge,* Paris, Folio, 1980, p. 54. V. de Coorebyter donne un commentaire éclairant de la remarque de Beauvoir, qui souligne bien l'ambiguïté non résolue de la figure du thaumaturge chez Sartre : « Entre le thaumaturge et l'écrivain, la déclivité est trop nette pour être involontaire : le rôle du second est exclusivement de voir et de transmettre, non de prophétiser ; de soumettre son œuvre au public, non de manipuler les âmes et de plier les corps comme les errants de *Bifur* ; de remplir une fonction socialement reconnue – qu'il partage avec les idéologues de la Cité ! –, non de défier la foule par le rire, la danse et le bâton » (*Sartre avant la phénoménologie*, op. cit., p. 256). Coorebyter voit dans le thaumaturge une réminiscence du Zarathoustra de Nietzsche.

ou du philosophe : on ne saurait dire, à la seule lecture du texte de 1931, s'il faut y déceler des survivances modernes de la thaumaturgie, opposée au pouvoir-savoir des « Sociétés savantes ». On peut en revanche tracer un certain nombre de continuités entre la figure structurale et légendaire du thaumaturge et celle, historique, de l'écrivain tel qu'il émerge dans la société française du XIXème siècle, à l'aune de laquelle Sartre examinera au moins deux figures modernes de « thaumaturgie », celle de Baudelaire et celle de Flaubert.

On peut donc lire dans la *Légende* une première forme de mise en intelligibilité de la pratique, qui consiste à la suivre dans son devenir contradictoire, fait d'inversions et d'exclusions, dont bénéficie le nom de la vérité comme impératif. C'est de ce « même problème » d'une immanence de la vérité aux régimes de la pratique que Foucault estime, comme Sartre, être parti. C'est ce que nous allons examiner à présent dans la section suivante de ce chapitre, en nous penchant sur l'histoire politique de la vérité que Foucault a entreprise avant de revenir, dans une troisième section, sur la naissance des thèmes sartriens que nous avons dégagés dans la *Légende*.

2. Dans l'écho de la *Légende* : fragments foucaldiens d'histoire de la vérité

2.1. Histoire, géographie et ethnologie de la vérité

Dans un article de 1975 intitulé « La maison des fous », Foucault écrit :

> Au fond de la pratique scientifique, il y a un discours qui dit : « Tout n'est pas vrai ; mais en tout point, et à tout moment, il y a une vérité à dire et à voir, une vérité qui sommeille peut-être mais qui n'attend que notre regard pour apparaître, notre main pour être dévoilée ; et à nous de trouver la bonne perspective, l'angle convenable, les instruments qu'il faut, car de toute façon, elle est là, et elle est partout. » Mais nous trouvons aussi profondément ancrée dans notre civilisation cette idée à laquelle la science répugne, et la philosophie avec elle : que la vérité, comme l'éclair, ne nous attend pas partout où nous avons la patience de la guetter et l'habileté de la surprendre ; mais qu'elle a des instants propices, des lieux privilégiés, non pas

> seulement pour sortir de l'ombre, mais bel et bien pour se produire ; s'il y a une géographie de la vérité, c'est celle des sièges où elle réside (et non pas simplement des lieux où on se place pour la mieux observer ; sa chronologie, c'est celle des conjonctions qui lui permettent d'arriver comme un événement (et non pas celle des moments dont il faut profiter pour l'apercevoir, comme entre deux nuages). On pourrait trouver dans notre histoire toute une « technologie » de la vérité : repérage de ses emplacements, calendrier de ses occasions, savoir des rituels au milieu desquels elle se produit.[793]

Armé du marteau de l'accordeur qui ausculte les idoles, qui sait « *forcer à parler haut* ce qui voudrait se taire »[794], le généalogiste part d'une pratique (ou d'un régime de pratiques) et se met à l'écoute du discours qui accompagne cette pratique, et dans lequel elle se réfléchit. Le discours qui résonne au fond des pratiques théoriques que sont la science et la philosophie est un discours rassurant, qui nous assure de l'ubiquité de la vérité. Bien sûr, pour ce discours, tout ce qu'on dit n'est pas vrai – et il se peut même, on l'a vu avec Althusser, que l'écran idéologique-imaginaire qui nous sépare de la vérité pèse éternellement sur nous ; mais nous n'en avons pas moins un accès de droit à la vérité, qui conditionne toujours déjà nos pratiques. Et dans cette affaire, il importe finalement assez peu que nous accédions à la vérité par un médium spirituel (le regard, les yeux de l'âme) ou corporel (les mains) ; il importe assez peu que l'accès au vrai se fasse sur le mode d'une contemplation distante ou d'une manipulation pragmatique directe, puisque dans les deux cas, on accrédite le même présupposé selon lequel la vérité nous attend, nous interpelle comme sujets, pour la découvrir comme objet.

Ausculter une pratique au sens généalogique du terme, c'est lui arracher le discours de vérité dans lequel elle se réfléchit. Or pris à la lettre, ce discours de l'ubiquité de droit de la vérité passe sous silence l'élément différentiel à partir duquel il a pu s'affermir et se normaliser : à savoir une certaine « volonté de vérité », dont les péripéties semblent « masquées par la vérité elle-même dans son déroulement nécessaire »[795]. Par contraste, Foucault débusque au cœur de notre civilisation une toute autre « technologie » de la vérité, disqualifiée et exclue par la conception ubiquitaire du vrai :

> La vérité n'y est pas de l'ordre de ce qui est, mais de ce qui arrive : événement. Elle n'est pas constatée, mais suscitée : production au lieu d'apophantique. Elle ne se donne

[793] M. Foucault, « La maison des fous », in *Les criminels de paix* (1975), F. Basaglia et F. Basaglia-Ongaro (dir.), trad. fr. Paris, PUF, 1980, p. 145. Une partie du texte a été reprise dans *Dits et écrits, t. I*, op. cit., n° 146, p. 1561-1566. .

[794] F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles,* Avant-propos, trad. fr. Paris, Folio, 1988, p. 9

[795] M. Foucault, *L'ordre du discours,* op. cit., p. 22

> pas par la médiation d'instruments, elle se provoque par des rituels ; elle est attirée par des ruses, on la saisit selon les occasions : stratégie et non pas méthode. De cet événement ainsi produit à l'individu qui le guettait et qui en est frappé, le rapport n'est pas de l'objet au sujet de connaissance, c'est un rapport ambigu, réversible, belliqueux de maîtrise, de domination, de victoire : un rapport de pouvoir.[796]

La vérité-événement comprise en ce sens archaïque n'est plus une condition, ni une secrète cause finale du discours. Elle n'est plus que *l'effet* du discours. Elle requiert une technologie, un rituel qui soit apte à la produire, ou la provoquer à tous les sens du terme. Le schème de la production que convoque ici Foucault n'a plus rien à voir avec celui que mobilisait Althusser à propos de la pratique théorique, puisqu'il s'agit d'une production non précédée par de l'idée vraie donnée, instrument et norme de la méthode qui nous maintiendrait dans l'instance du théorique. La production est désormais de l'ordre du « se produire », de l'émergence : elle ne répond plus aux conditions d'intelligibilité d'un procès.

On s'en souvient : la généalogie au sens où l'entend Foucault a pour enjeu une histoire de la vérité qui ne s'appuierait pas sur la vérité, qui chercherait à passer de l'autre côté de la connaissance. Ce point d'appui extérieur et hétérogène à la vérité, c'est dans les pratiques que le généalogiste va le trouver. Précisément, dans un régime bien circonscrit de pratiques : les technologies, les rites archaïques de production de la vérité. Ces pratiques tranchent avec les pratiques théoriques (science, philosophie) que le généalogiste auscultait au départ, puisqu'elles ne se donnent pas d'emblée comme conditionnées ou précédées par la vérité. Il s'agit de pratiques « à l'état pratique », non soumises au carcan théorique d'une méthode affine avec la vérité.

Pour saisir ces pratiques archaïques qui ne baignent pas de plein droit dans l'élément de la vérité, le généalogiste doit bien sûr se faire historien, mais une simple histoire de la vérité ne suffit pas. Car après tout, il y a bien des manières de comprendre l'histoire de la vérité : dans la « Leçon sur Nietzsche » d'avril 1971 prononcée à l'Université McGill de Montréal, Foucault distingue la généalogie nietzschéenne de la vérité, dont il se réclame, d'une « histoire des connaissance de type comtien ou positiviste », bien que le point de départ de ces deux démarches semble être le même : en effet chez Comte, conformément à la loi des trois états, la connaissance tâtonne longtemps avant de trouver la vérité, qui n'advient donc qu'au terme d'une histoire. Mais, si *de fait* la vérité n'est pas donnée au départ dans le positivisme, elle l'est

[796] M. Foucault, « La maison des fous », *Les criminels de paix,* op. cit., p. 146-147

pourtant *de droit* : « la connaissance est faite pour être connaissance de la vérité »[797]. Dix ans plus tard, lors de la conférence inaugurale du séminaire de Louvain *Mal faire, dire vrai*, Foucault qualifie sa démarche de « contre-positivisme » : plutôt que le « contraire » du positivisme, il faut y voir son « contrepoint ». Le contre-positivisme, autre nom possible de « l'anarchéologie »[798], désigne « l'étonnement devant la très ancienne multiplication et prolifération du dire-vrai, la dispersion des régimes de véridiction dans des sociétés comme les nôtres »[799]. Le positivisme subsume la multiplicité des régimes de vérité à une loi historique, à la fois naturelle, générale, et nécessaire du développement de l'esprit humain, qui passe par les trois modes ou « états » de véridiction, théologique, métaphysique et positif, incarnés dans des collectifs historiques correspondants (la société théologique et militaire, la société « métaphysique » et légiste, la société scientifique et industrielle – à quoi renverrait dans la *Légende* sartrienne, la « société des savants »). Le contre-positivisme en revanche s'interroge sur l'émergence contingente d'un mode de véridiction, d'un *Wahrasagen* au sens de Nietzsche. Ce qui distingue le contre-positivisme du positivisme, c'est que le premier est une histoire de la vérité menée depuis le point de vue de la véridiction et non depuis le point de vue du vrai et de sa norme :

> Si, du point de vue du vrai, l'histoire ne peut rendre compte que de l'existence ou de la disparition du faux, du point de vue de la véridiction, l'histoire peut rendre compte de l'apparition d'un dire-vrai[800].

Mener l'histoire de la vérité du point de vue de la véridiction (ou de la volonté de savoir), c'est du coup mener une histoire du point de vue des pratiques à l'état pratique, non précédées par la théorie. Afin de rendre intelligibles les pratiques de vérité dans toute leur hétérogénéité et diversité, l'historien-philosophe qu'est le généalogiste doit en outre se faire « géographe » et « ethnologue » de la vérité.

a/ *Géographe*, d'abord : la « géographie de la vérité » à laquelle Foucault en appelle dans « La maison des fous » consiste en un décentrement de la focale. La vérité est moins à

---

[797] M. Foucault, « Leçon sur Nietzsche », in *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 199-200. Le positivisme de Comte peut néanmoins être rapproché de Nietzsche sur la question du perspectivisme, comme le suggère P. Macherey dans la conclusion de son ouvrage *Comte. La philosophie et les sciences,* Paris, PUF, 1989, p. 121-122.

[798] Comme le terme « anarchéologie », l'expression « contre-positivisme » n'apparaît qu'une seule fois dans tout le corpus foucaldien. C'est là, sans doute, l'un des effets de la « théorie négative » (encore une autre occurrence unique!) que de se réfléchir elle-même en déplaçant perpétuellement ses modèles d'intelligibilité, ses tracés réflexifs.

[799] M. Foucault, *Mal faire, dire vrai,* op. cit., p. 10

[800] M. Foucault, *Mal faire, dire vrai,* op. cit., p. 9

chercher dans l'intériorité d'un rapport privilégié du sujet à l'objet que dans des sites matériels dispersés où elle est produite : Foucault donne comme exemples le temple de Delphes, les lieux de retraite dans le monachisme ancien, la chaire du magistère. Foucault étend le principe de raréfaction qu'il a dégagé à propos du discours aux pratiques de véridiction : il y a une rareté matérielle de la vérité-événement, qu'il faut savoir localiser, à rebours du postulat d'une richesse de la vérité qui reviendrait de plein droit au sujet. À l'aune de cette géographie des sites de la véridiction, la « chronologie » de la vérité n'a plus pour modèle l'intériorisation diachronique, mais la « conjonction », la rencontre aléatoire entre des forces qui fait advenir la vérité comme un événement.

b/ *Ethnologue* ensuite : la mise en intelligibilité du dire-vrai appelle un regard ethnologique, qui soit à même de rendre compte des « tissus rituels denses et complexes » dans lesquels le dire-vrai est inséré, ainsi que des « croyances nombreuses » et des « étranges pouvoirs » dont on le dote[801]. À deux reprises, à dix ans d'intervalle, Foucault inscrit ce programme de recherches sous le patronage de Dumézil, dont il fait sien l'extrait suivant de *Servius et la fortune* :

> Aussi haut que l'on remonte dans le comportement de notre espèce, la « parole vraie » est une force à laquelle peu de forces résistent. […] La vérité est très tôt apparue aux hommes comme une des armes verbales les plus efficaces, un des germes de puissance les plus prolifiques, un des plus solides fondements de leurs institutions.[802]

Il s'agit d'étudier le dire vrai non pas de façon transcendantale, du point de vue de ses conditions formelles de possibilité, mais de façon ethnologique, comme une pratique sociale, « comme modificateur de puissance chez ceux qui parlent », « comme élément à l'intérieur d'une structure institutionnelle »[803].

Par ailleurs, le regard ethnologique sur notre propre culture ne cherche pas ce qui relierait téléologiquement les régimes de vérité archaïques aux régimes de vérité modernes ; il s'agit au contraire d'opérer une remontée vers l'archaïque afin d'exhumer les pratiques qu'ont exclues et recouvertes les régimes de vérité modernes. Sur ce point, la démarche de Foucault n'est pas sans rappeler celle de Mauss dans l'*Essai sur le don* : l'archaïque à l'œuvre dans certaines pratiques d'échange (le don) ou de vérité (l'alèthurgie) n'est ni le point de départ

[801] M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 3

[802] G. Dumézil, *Servius et la fortune. Essai sur la fonction sociale de louange et de blâme et sur les éléments indo-européens du cens romain*, Paris, Gallimard, 1943, p. 243-244. Cité par Foucault dans *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 82, puis dans *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 17.

[803] M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 18

reculé d'une histoire évolutive, reconduisant à la mythologie circulaire et téléologique des origines, à la fois dans le temps et hors du temps, toujours perdues et toujours à retrouver ; ni un modèle génétique, où l'on engendre le complexe à partir des segments sociaux les plus simples. Mauss envisage le don comme « un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés »[804]. Chez Foucault, cette plongée du regard vers l'archaïque au cœur de notre culture a un enjeu rétrospectif, qui lui permet après coup d'objectiver, ou plus exactement, de problématiser sa propre posture théorique à l'égard des pratiques :

> On croyait s'éloigner et on se trouve à la verticale de soi-même. Le voyage rajeunit les choses, et il vieillit le rapport à soi. Il me semble mieux apercevoir maintenant de quelle façon, un peu à l'aveugle, et par fragments successifs et différents, je m'y étais pris dans cette histoire de la vérité : analyser non les comportements ni les idées, non les sociétés ni leurs « idéologies », mais les problématisations à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les pratiques à partir desquelles elles se forment.[805]

Les fragments d'histoire politique de la vérité finissent par constituer rétrospectivement la cohérence d'une expérience ethnologique, où le sujet théorique se voit décentré et affecté d'un autre rapport à soi : précisément, un rapport vieilli à soi. Le travail d'objectivation du généalogiste (dévoiler des pratiques oubliées ou exclues en même temps que l'opération de leur occultation ou exclusion) se fait en même temps subjectivation : le généalogiste met à jour sa propre part d'archaïque dans le mouvement même où il objective la part d'archaïque de sa culture. On laissera de côté pour l'heure cette dimension d'ethno-généalogie de soi-même, que nous retrouverons dans le dernier chapitre sur l'intellectuel. Plutôt donc que sur le sujet de l'opération généalogique, penchons-nous sur son objet : les pratiques à partir desquelles se forment des problématisations, c'est-à-dire des pratiques entrées dans le champ de la pensée, des pratiques réfléchies comme problèmes pour la pensée[806], dont certaines constituent comme un « roc » au cœur de notre culture.

Il en va ainsi du roc aléthurgique commun aux différents régimes de vérité que Foucault cherche à exhumer, y compris, on l'a vu, quand il s'agit de pratiques scientifiques qui peuvent légitimement par ailleurs se prévaloir de l'auto-indexation du vrai. À cet égard, le début du cours *Du gouvernement des vivants* est riche d'enseignements : Foucault commence par

[804] M. Mauss, « Essai sur le don », *Sociologie et anthropologie,* Paris, PUF, 1950, p. 148

[805] M. Foucault, « Usage des plaisirs et techniques de soi » (1983), *Dits et écrits, t. II,* op. cit., n° 338, p. 1364. Souligné par Foucault.

[806] *Cf.* M. Foucault, « Polémique, politique et problématisations » (1984), *Dits et écrits, t. II,* op. cit., n° 342, p. 1416

évoquer la figure de l'empereur Romain Septime Sévère qui, selon les dires de l'historien Dion Cassius, avait fait peindre, sur le plafond de la salle de justice de son palais, une représentation du ciel étoilé exprimant son destin et sa fortune, dans le but de manifester que « la nécessité même du monde l'avait appelé là où il était » : « ce que le droit n'avait pas pu fonder son règne, sa prise de pouvoir, les astres l'avaient une fois pour toutes justifié »[807]. L'intention de Septime Sévère, c'était que « les hommes lisent en vérité ce qu'il faisait en politique »[808]. Cette formule est remarquable à bien des égards. « Vérité » ne signifie pas ici la détention d'un savoir utile, comme la connaissance des hommes et des choses qu'on a à gouverner, ou la connaissance des principes du bon gouvernement, que l'on n'aurait plus qu'à appliquer, selon le schéma transitif classique qui descend de la théorie à la pratique. Il s'agit d'une *pure manifestation de vérité*, qui émane de la pratique elle-même : la vérité du pouvoir est comme une prose du monde qui doit être lisible et interprétable par tous. On n'a donc pas affaire à une vérité spécialisée qui se manifesterait dans l'ordre de la connaissance, selon des procédures pratico-discursives d'accumulation, de centralisation, d'instrumentalisation d'un savoir d'Etat spécifique. Un tel régime de vérité requiert un autre axe de problématisation généalogique, sur lequel Foucault s'est penché, deux ans avant, dans *Sécurité, territoire, population*. On est maintenant face à un régime de vérité qui fonctionne à la pure dépense : en somme, une manifestation non utilitaire, non étroitement économique de la vérité. De même qu'il y a des manifestations dispendieuses de l'échange – analysée par Mauss à propos du potlatch – il y a des manifestations dispendieuses de la vérité qui semblent à première vue déroger aux critères de la rationalité qui nous sont familiers, qu'ils soient entés sur la pratique et l'utilité (ainsi la raison calculatrice, la raison d'Etat), ou qu'ils renvoient à la normativité intrinsèque du vrai (dont on a parlé dans les chapitres II et III).

Alors certes, si on le rapporte aux arts rationnels de gouverner dont Foucault a fait la généalogie dans ses deux cours précédents, depuis l'émergence de la raison d'Etat avec Botero jusqu'à la gouvernementalité néolibérale, le régime de vérité de Septime Sévère ne semblera plus qu'« une sorte d'aura résiduelle témoignant d'un certain archaïsme dans l'exercice du pouvoir »[809]. Foucault ne s'en tient pas là : il ajoute deux remarques qui justifient son « ethno-généalogie » des procédures alèthurgiques. La première remarque porte sur le statut épistémologique de l'archaïque lui-même :

[807] M. Foucault, *Du gouvernement des vivants,* op. cit., p. 4
[808] M. Foucault, *Du gouvernement des vivants,* op. cit., p. 5
[809] M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 9

> En ce domaine comme dans tous les autres, ce qui est marginal et ce qui est résiduel a toujours, quand on l'examine d'assez près, sa valeur heuristique, et le trop ou le trop peu est souvent, en cet ordre de choses, un principe d'intelligibilité[810].

Mesurée à l'aune des politiques modernes de la vérité, l'alèthurgie qui accompagne la pratique du pouvoir de Septime Sévère en fait à la fois trop et trop peu. Trop au sens où elle fonctionne à l'excès, sans utilité directe ; trop peu au sens où elle manque encore d'une véritable rationalité politique, capable d'orienter l'action de celui qui gouverne. Mais loin de constituer un obstacle épistémologique à l'analyse de la gouvernementalité, la focalisation sur des pratiques aujourd'hui résiduelles permet une mise en perspective de nos pratiques actuelles, et constitue donc à ce titre un « principe heuristique » particulièrement fécond. Pour le dire avec les termes de Raymond Williams, qui permettent d'éclairer la remarque de Foucault, on ne peut saisir les pratiques « émergentes » d'une culture donnée sans les rapporter à un ensemble de pratiques « résiduelles » avec lesquelles elles sont en tension. Comme Foucault, Williams accorde une place centrale à la notion d'émergence pour l'abord des pratiques. Et comme ce dernier également, bien que d'une manière beaucoup plus explicite, il oppose à l'émergent ce qu'il appelle le « résiduel ». Il entend par là « certaines expériences, significations et valeurs, qui ne peuvent pas être vérifiées ou exprimées dans les termes de la culture dominante », mais qui « sont néanmoins vécues et pratiquées sur la base du résidu – culturel aussi bien que social – d'une formation sociale antérieure »[811]. Il y a alors une dialectique subtile, au sein de chaque culture, entre le résiduel et l'émergent, qui repose sur des mécanismes d'incorporation plus ou moins réussis. La dialectique de l'incorporation fonctionne de manière hégémonique et « normale » quand une culture parvient à incorporer ses pratiques émergentes, nouvellement et continuellement créées, à ses pratiques résiduelles, et quand réciproquement, les pratiques résiduelles sont incorporées aux pratiques émergentes. En revanche, une attention scrupuleuse au concret des pratiques au sein d'une culture fait droit à du résiduel non incorporé et à de l'émergent non incorporé, témoignant alors d'un grippage dans la dialectique d'incorporation des pratiques.

À l'aide de cette distinction entre le résiduel et l'émergent, on peut en venir à la deuxième remarque ethno-généalogique de Foucault : les pratiques résiduelles ont une longue durée que le caractère « exotique » d'un cas isolé – tel que celui de Septime Sévère, situé au carrefour du IIè et du IIIè siècles[812] – ne doit pas nous faire occulter. L'alèthurgie magique n'a pas disparu brusquement, elle s'est transformée et « incorporée » à d'autres pratiques,

[810] M. Foucault, *Du gouvernement des vivant*s, op. cit., p. 9

[811] Raymond Williams, *Culture et matérialisme* (1989), trad. fr. Paris, Les Prairies Ordinaires, 2009, p. 41

émergentes pour le coup. Étudier ces processus de transformation, pour Foucault, cela implique de traiter les résidus alèthurgiques au cœur de notre culture comme des émergences singulières.

À titre d'exemple, Foucault mentionne le phénomène de cour royale à la Renaissance, où règne une pure dépense de la vérité, comme un mixte de pratiques à la fois à la fois résiduelles et émergentes. Dans un autre ordre d'idées, c'est également à cela que renvoie l'analyse que Foucault propose du supplice comme régime de vérité dans le chapitre de *Surveiller et punir* intitulé « L'éclat des supplices ». Le supplice, à la fois révélateur de vérité et opérateur de pouvoir, a pour but, d'une part, « de produire, en plein jour, la vérité du crime »[813] : comprenons la vérité-événement, qui doit se manifester par la conjonction du corps du supplicié et de la technologie punitive qui l'investit, qui le démembre. D'autre part, il doit manifester aux yeux de tous la vérité du pouvoir du souverain, qui « se retrempe de faire éclater rituellement sa réalité de surpouvoir »[814]. Le supplice fonctionne donc comme une alèthurgie, comme une production dispendieuse de la vérité émanant de la pratique punitive du souverain[815]. À l'aide de son travail d'archive et des enquêtes-intolérance menées par le GIP, Foucault exhume un « fond suppliciant » dans la pratique punitive moderne, qui semble pourtant s'être détournée du corps, en concentrant ses efforts sur l'âme, en se faisant « fonction-psy ». Or le fond suppliciant est une modalité d'un fond alèthurgique plus fondamental : pas d'« histoire politique des corps »[816] qui ne soit en même temps une histoire politique de la vérité, une histoire des manifestations de vérité qui émanent des pratiques du pouvoir.

Dans les multiples éclairages réflexifs qu'il porte sur son œuvre, Foucault affirme d'ailleurs souvent que l'histoire de la vérité constitue le thème principal de ses recherches[817]. Entendons-nous bien : l'alèthurgie ne fait pas l'objet d'une théorie générale sur la pratique et la vérité ; elle constitue plus subtilement *le fil conducteur d'une mise en intelligibilité par fragments de la pratique*, qui n'en acquiert pas moins une certaine systématicité du fait qu'elle

[812] Un peu avant dans le cours, Foucault précise que l'alèthurgie de Septime Sévère était « comme l'écho magique, oriental, religieux, de ce que les grands empereurs stoïciens du IIè siècle avaient voulu faire : ne gouverner l'Empire qu'à l'intérieur d'un ordre manifeste du monde et faire en sorte que le gouvernement de l'Empire soit la manifestation en vérité de l'ordre du monde » (M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 6).

[813] M. Foucault, *Surveiller et punir,* op. cit., p. 44

[814] M. Foucault, *Surveiller et punir,* op. cit., p. 69

[815] Significativement, Foucault s'accorde avec Rusche et Kirchheimer, auteurs de *Peine et structure sociale* inspirés par l'Ecole de Francfort, pour dire que le supplice est « l'effet d'un régime de production où les forces de travail, et donc le corps humain, n'ont pas l'utilité ni la valeur marchande qui leur seront conférées dans une économie de type industriel » (M. Foucault, *Surveiller et punir,* op. cit., p. 66).

[816] Rappelons que *Surveiller et punir* propose une « généalogie de la morale moderne à partir d'une histoire politique des corps ».

[817] *Cf.*, notamment, M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 13-14

recoupe un certain nombre de généalogies antérieures. Ainsi, dans *Surveiller et punir*, la remontée du côté du corps comme point d'ancrage des techniques punitives est en même temps une remontée vers les formes de production du vrai, le corps (y compris encore à l'ère de la fonction-psy, à l'ère de « l'âme prison du corps ») étant l'un des opérateurs matériels, ou l'un des « sièges » (selon l'expression guerrière que Foucault utilise à propos de la géographie de la vérité) qui permet cette production[818]. De même, la généalogie des modes de subjectivation chrétiens écrite selon le fil conducteur de l'alèthurgie est aussi, en même temps, une remontée vers le corps : notamment lorsqu'il s'agit d'étudier l'*exomologesis*, sorte d'obligation pour le chrétien de se manifester publiquement comme sujet pénitent[819].

Une mise en intelligibilité généalogique des pratiques suppose donc la sélection, l'exhumation d'un roc pratique archaïque à partir duquel s'enclenche un ensemble de transformations et d'émergences. Ainsi, pour revenir à la leçon du 9 janvier 1980, la raison d'Etat émergeant aux XVIè et XVIIè siècles implique tout un « remaniement » utilitaire des aléthurgies résiduelles dans l'exercice du pouvoir, ce qui ne va pas sans l'exclusion de certains types de personnages : d'où la chasse aux sorcières, la chasse aux devins et aux astrologues, à la fois dans les couches populaires et dans l'entourage royal. Foucault mentionne Bodin, chez qui on trouve à la fois la constitution d'un art de gouverner et la conjuration de pratiques alèthurgiques telles que la démonomanie et la divination[820]. On notera qu'il y a comme un écho frappant entre l'exclusion des thaumaturges sartriens, condamnés à rôder aux portes de la cité, et la conjuration des sorcières et devins que mentionne Foucault.

C'est donc d'abord le moment négatif de la conjuration, de l'exclusion qui est opératoire dans la transformation du roc pratique résiduel. Lors d'une conférence de 1970 intitulée « La folie et la société », Foucault montre que cette façon de poser le problème du négatif, de la « structure négative d'une société »[821], il la doit en partie à Lévi-Strauss : ce dernier ne fonde pas le négatif – l'interdit de l'inceste par exemple – sur une affirmation axiologique première qui exprimerait la dynamique de symbolisation du groupe. On trouverait une telle approche en revanche chez Durkheim, pour qui le symbolisme, clé d'appréhension du social dans sa consistance proprement psychique, manifeste une économie des représentations sociales hors d'atteinte des consciences individuelles prises isolément. Comme pour l'inceste ou la folie, la question à poser à propos de la véridiction, c'est donc d'abord : qu'est-ce qu'elle exclut, qu'est-

[818] Tout un passage du chapitre « L'éclat des supplices » (p. 44-53) dans *Surveiller et punir* recoupe les analyses que Foucault a proposées de l'ordalie, de l'enquête et de l'examen dans « La vérité et les formes juridiques ».
[819] *Cf.* M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 179, et *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 204 sv.
[820] M. Foucault, *Du gouvernement des vivants,* op. cit., p. 12
[821] M. Foucault, « La folie et la société », *Dits et écrits, t. I*, op. cit., n° 222, p. 478

ce qu'elle disqualifie ?, et non pas : qu'est-ce qu'affirme le dire-vrai, à quoi s'attache-t-il socialement ? Foucault ne minimise pas pour autant la question de l'attachement – comme en témoigne l'accent mis sur le gouvernement de soi par la vérité, ainsi que l'idée d'une « force du vrai » – mais cette force, cet attachement ne renvoient à rien d'autre qu'à la façon dont les sujets se lient à un régime de pratiques. En aucun cas, nous n'avons affaire à une force sociale sui generis, extérieure aux pratiques. Foucault note qu'au contraire, pour Lévi-Strauss, « l'affirmation n'est pas antérieure à la négation » : il n'y a pas de réalité sociale sui generis précédant les pratiques divisantes d'exclusion et de valorisation, étant entendu que toute société appose « sur les choses, sur le monde, sur le comportement, une grille avec ses cases noires et ses cases blanches, une grille avec ses positivités et ses négativités »[822], l'explication des phénomènes négatifs étant du même coup mise sur le même plan que celle des phénomènes positifs. Foucault constate que cette méthode a fait ses preuves en ethnologie, ce qui l'encourage à l'appliquer à la généalogie qu'il entend mener[823].

Si Foucault s'accorde avec Lévi-Strauss sur cette question du primat du négatif, comme critère d'intelligibilité d'une culture, il s'écarte de lui néanmoins sur un point essentiel. Dans *La pensée sauvage*, rappelons-le, Lévi-Strauss entend contribuer à la théorie des superstructures à peine esquissée par Marx, en se penchant sur le schème conceptuel qui s'intercale entre la praxis (entendons ici la production par les hommes de leurs moyens d'existence, au niveau de l'infrastructure) et les pratiques (comprenons les rites)[824]. Lévi-Strauss propose donc un chemin de coupe entre la praxis matérielle et les pratiques rituelles : celui du schème conceptuel, lieu du mental, lieu de la pensée classificatrice, mythique comme scientifique. La généalogie foucaldienne propose un tout autre chemin de coupe : non plus entre la praxis et les pratiques, pour isoler l'esprit comme lieu transcendantal de la production du sens, mais entre la praxis et le schème conceptuel, pour saisir les pratiques dans toute leur pluralité. Il s'agit d'étudier les pratiques *pour elles-mêmes*, sans les renvoyer systématiquement aux infrastructures matérielles (praxis) qui les font vivre, ni aux superstructures mentales où se résolvent les contradictions qu'elles rencontrent. Contrairement à l'anthropologie structurale, la généalogie ne se pense pas comme une psychologie, qui aurait son domaine de juridiction propre, distinct de celui de l'histoire (cantonnée à l'étude des

[822] M. Foucault, « La folie et la société », *Dits et écrits, t. I*, op. cit., p. 479

[823] Sur ce point, Foucault dit se démarquer de Cassirer, à l'endroit précisément où Lévi-Strauss se démarquait de Durkheim. La structure négative d'une culture ne renvoie à quelque chose comme le géométral des perspectives de cette culture, ni à « l'unité de sa source intellectuelle et du principe qui la détermine », à quoi en appelle en revanche le « programme intensif » de compréhension chez Cassirer. *Cf.* E. Cassirer, *La philosophie des Lumières* (1932), Paris, Fayard, 1966 (pour la traduction française), p. 31-32.

[824] *Cf.* C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 173-174

infrastructures). S'il y a encore une tentation régalienne dans l'anthropologie structurale, consistant à considérer les autres sciences humaines, traitant d'un matériau empirique (histoire, géographie, démographie, ethnographie, etc.) comme des disciplines auxiliaires, la généalogie en revanche fait voler en éclats ce type de prétention : loin d'annexer les sciences humaines, loin également d'élire telle ou telle comme une discipline-reine où elle puisse puiser ses modèles d'intelligibilité, elle se connecte à une pluralité de disciplines sans jamais se confondre avec aucune d'elle. C'est ainsi que la généalogie foucaldienne peut se réfléchir comme une histoire de la vérité, comme une géographie de la vérité et comme une ethnologie de la vérité : elle est tout cela à la fois, sans que cela implique qu'elle ait à s'enfermer dans l'une ou l'autre de ces démarches[825].

2.2. Un roc pré-juridique des pratiques

Comme dans la *Légende* de Sartre, c'est la Grèce archaïque qui constitue pour Foucault le terrain d'élection de la mise en perspective généalogique ; mais à la différence de Sartre, qui, on l'a vu, se contente de brèves allusions pour donner un minimum de crédit à son récit[826], Foucault s'appuie sur une tradition historiographique précise, représentée par les travaux de Louis Gernet, Jean-Pierre Vernant et Marcel Détienne.

Quelques mots sur cette tradition. Dans sa préface à *Anthropologie de la Grèce antique* de Gernet, Vernant souligne toute l'actualité des travaux de ce dernier, à un moment (la France de mai 1968) « où tant de choses brusquement ont changé, tant de nouveautés surgi que nul n'aurait pu prévoir », à un moment, également, « où l'on a pu envisager l'effacement de l'homme comme objet de science et écrire que, "de nos jours on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu" »[827]. S'inspirant de Mauss, Gernet analyse les changements et les crises qui affectent l'homme Grec total, compris comme synthèse dynamique d'une pluralité de plans (économiques, religieux, esthétiques, politiques, techniques, etc.). Loin de nous enfermer dans le passé, ce genre d'analyse, dit Vernant, doit nous servir à éclairer nos

[825] Je rejoins sur ce point les analyses de Mathieu Potte-Bonneville dans « Au sujet du terrain – subjectivation et ethnologie », *Rue Descartes*, n° 75, 2012/3, p. 102-113 : par le soin qu'il prend à se donner des concepts « de terrain » (dont au premier chef celui de subjectivation), Foucault permet de nouer avec les sciences sociales un rapport qui sort du cadre classique de la « querelle d'investiture » entre philosophie et sciences humaines.

[826] Sartre émaille son récit de références philosophiques aux Sophistes, au *Ménon* de Platon, et donne une importance particulière à la figure grecque du tyran thaumaturge. Pour autant, on l'a vu, le récit brouille volontairement les époques et ne se cantonne pas à la Grèce : on y trouve également, pêle-mêle, des références à Descartes ainsi qu'à la démocratie représentative moderne.

[827] J.-P. Vernant, « Préface », in L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique* (Maspéro, 1968), rééd. Paris, Flammarion, 1995, p. 9-10

pratiques et nos crises présentes. Sans doute, la référence à la mort de l'homme à travers la citation des *Mots et les choses* (« penser dans le vide de l'homme disparu »[828]) a une portée polémique vis-à-vis de Foucault : Vernant insiste sur l'idée que, quand bien même ils ne renvoient pas à une figure idéalisée de l'Homme, les faits étudiés par Gernet ont « toujours une dimension humaine »[829], et qu'ils permettent d'étayer une approche forte mais nuancée, sans « miracle Grec », des progrès de la rationalité humaine à partir des mythes. Mais Foucault n'en répond pas moins au vœu de Vernant d'une actualisation des travaux de Gernet (et de ceux de Vernant lui-même) dans ce contexte d'après mai 1968, dont témoigne l'usage original qu'il en fait pour son histoire de la vérité, tant dans les *Leçons sur la volonté de savoir* que dans le séminaire de Louvain. Il importe, pour bien comprendre le sens de cet usage, de sortir du cadre étriqué de la querelle de l'humanisme : car, on l'a vu, c'est moins la mort de l'homme en tant que telle qui intéresse Foucault, que ses multiples naissances, ses multiples inventions et « productions » dans des régimes de pratiques.

Nous allons le voir, la référence à Gernet sert d'abord, pour Foucault, à problématiser la pratique judiciaire, comme point nodal de la volonté de savoir et de la véridiction. Il y a un lien étroit entre véridiction et juridiction, une réversibilité entre les noms du vrai et du juste, qui donne à la parole vraie cette force irrésistible dont parle Dumézil. On sait, avec les sciences sociales, et Durkheim notamment (dont se réclame Gernet), que le droit est un plan de lisibilité des pratiques particulièrement efficace, puisqu'il permet de ressaisir leur normativité singulière sous des formes nettement rationalisées. L'intérêt que Foucault accorde à la pratique judiciaire dès les *Leçons sur la volonté de savoir* n'est donc pas du tout anodin : loin d'avoir ignoré le droit comme on le lui a parfois reproché, il le considère comme l'un des rocs pratiques des formes de véridiction[830]. Foucault n'en critique pas moins ce qu'il appelle la conception « juridico-discursive » du pouvoir, qui repose sur trois cycles, « du sujet au sujet », « du pouvoir et des pouvoirs », « de la légitimité et de la loi », ou encore, sur une triple « primitivité » : « celle du sujet à respecter ; celle de l'unité du pouvoir à fonder » ; celle de la légitimité à respecter »[831]. Certes, c'est moins le droit comme fait socio-historique qu'une lecture philosophique du droit qui est visée ici : celle des théories du pacte social, et de Hobbes en particulier. Mais l'enjeu de la généalogie ne se contente pas de déceler le « réel »

[828] M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 354

[829] J.-P. Vernant, « Préface », op. cit., p. 10. Voir sur ce point la conclusion de l'article de Frédéric Fruteau de Laclos, « Vernant et Meyerson. Le mental, le social et le structural », *Cahiers philosophiques*, 2007/4, n° 112, p. 24-25

[830] Pour une critique des reproches souvent faits à Foucault d'achopper sur la question du droit, venant de personnages divers (le philosophe, le juriste, le militant), *cf.* M. Potte-Bonneville, *D'après Foucault*, op. cit., p. 205-233.

[831] M. Foucault, *« Il faut défendre la société »*, op. cit., p. 38

du droit (ses pratiques) sous la théorie philosophique du droit. S'emparant de la pratique juridique sans la rapporter à aucun universel (tels que la liberté, le sujet de droit, etc.), sans la rapporter non plus à un cadre institutionnel préexistant, la généalogie remonte à un élément différentiel au cœur de cette pratique qui oppose le droit au « pré-droit », concept forgé par Gernet. C'est moins le droit institué comme mode objectif de contrainte qui permet de rendre intelligibles les pratiques, que *l'écart* qui sépare le droit du pré-droit. Et cet écart, seule une critique immanente de la pratique juridique et de ses transformations nous permet de le saisir.

À la suite de Gernet donc, Foucault distingue, dans la leçon du 27 janvier 1971, un « état terminal » de la pratique judiciaire (au seuil de la période hellénistique) assez proche de la nôtre, afin de faire apparaître par contraste un état initial, relevant du pré-droit. Dans le dispositif terminal dont nous sommes encore aujourd'hui archéologiquement tributaires, les individus juridiquement qualifiés pour énoncer la vérité sont des *témoins* extérieurs au conflit : « le rapport de perception fonde l'énonciation juridique de la vérité », dans la mesure où « le témoignage s'organise autour de l'expérience du voir »[832]. Cette pratique d'énonciation de la vérité qu'est le témoignage (ou le constat), qu'on retrouvera dans la pratique scientifique, jouit d'une position d'extériorité par rapport à la lutte : une position à partir de laquelle la vérité se voit déterminée et localisée de multiples manières. (i) Du côté de l'objet, par une opération de « découpage de la référence » en un ensemble de « faits constatables »[833]. (ii) Du côté du sujet : l'énonciation de la vérité « doit venir de sujets qui n'appartiennent pas à la cause elle-même mais qui en ont été les spectateurs », en l'occurrence, de sujets qui ont « un rapport non de partie avec la cause mais de savoir avec les faits de la cause »[834]. (iii) Du côté, enfin, des effets de l'énonciation, déterminant la fausseté ou la véracité du jugement. La fixation des pôles du sujet et de l'objet comme noms de la vérité traduit une mise à distance neutralisante à l'égard de la pratique : ainsi, le point de vue du spectateur sur le litige induit une déréalisation de celui-ci compris dans son intelligibilité irréductible et incarnée. L'enjeu est alors de montrer comment s'est constitué ce point de vue détaché de spectateur comme instance de réflexion dans la pratique, et surtout sur la pratique, en partant par contraste des formes pré-juridiques de la vérité.

Dans le séminaire de Louvain (leçon du 22 avril 1981), Foucault prend en exemple la pratique de l'ordalie, de l'épreuve judiciaire chez Homère : il s'appuie sur l'épisode du chant 23 de L'*Iliade* qui oppose Ménélas et Antilokhos, à l'issue de la course de chars organisée par

[832] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 70
[833] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 71
[834] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 71. Je souligne

Achille en l'honneur de son ami Patrocle. La course, dit Foucault, doit se dérouler de façon alèthurgique : elle a pour fonction « de manifester une vérité déjà reconnue »[835], qui correspond à la valeur morale de chaque participant, qui correspond à la mémoire des exploits qu'il a accomplis, etc. Les différents conducteurs de char doivent gagner la course selon l'ordre de leur statut social reconnu au moment où ils sont appelés à concourir : ils ne sont pas sur un pied d'égalité au départ, comme on l'attendrait aujourd'hui de concurrents d'une course. Parmi les concurrents, Antilokhos occupe statutairement la quatrième place, juste après Ménélas. Or, au lieu de laisser la course manifester et confirmer cette vérité reconnue par tous, il va utiliser une ruse technique afin de forcer Ménélas à lui céder la place à un moment où leurs deux chars arrivent au même niveau, dans un goulot d'étranglement. S'ensuit alors une scène litigieuse au moment de la distribution des prix par Achille. L'un des concurrents, Diomède, a perdu la première place suite à un piège tendu par Apollon – d'une façon « régulière », donc, puisqu'il s'agit d'une opération divine et non d'une ruse humaine ; Antilokhos et Ménélas se disputent donc la seconde place. Ménélas sollicite d'abord le jugement des chefs des Argiens, dans l'Assemblée, puis se ravise : il défie Antilochos de prêter serment.

Dans l'analyse qu'il propose, bien avant Foucault, de cette scène, Gernet insiste sur le rite extrêmement méticuleux du serment probatoire : « debout devant ses chevaux et son char, d'une main portant le fouet et de l'autre touchant les chevaux, Antilokhos doit jurer par Poséidon qu'il n'a pas gêné la marche du char de Ménélas »[836]. Le serment, précise Gernet, engage Antilokhos « par le moyen du char autour duquel tout est centré, du char qui est " objet précieux" au premier chef, qui retient le souvenir mythique d'épreuves de royauté, et qui a donné lieu jadis à toute une magie »[837]. Le régime de vérité repose ici sur un *agencement* entre le jureur et le char, objet symbolique par lequel le social se manifeste dans la totalité de ses aspects[838].

Gernet met donc l'accent sur cette symbolique du char, sur cette emprise du social qui s'incarne jusque dans les objets rituellement requis pour l'épreuve judiciaire. Tout en suivant de très près cette lecture, Foucault insiste plutôt, quant à lui sur l'articulation entre les gestes et les mots, selon un principe méthodologique rigoureux qui consiste à s'en tenir au ras des

[835] M. Foucault, *Mal faire, dire vrai,* op. cit., p. 28

[836] L. Gernet, *Droit et institutions en Grèce antique* (1968), Paris, Flammarion, 1982, p. 94

[837] L. Gernet, *Droit et institutions en Grèce antique,* op. cit., p. 94

[838] Je reprends délibérément ici ce concept d'« agencement » à Deleuze, qui s'en sert notamment à propos de la filiation de Foucault avec les historiens contemporains (dont Braudel et Détienne) : « les historiens ont souvent rencontré cette exigence : les armes dites hoplitiques sont prises dans l'agencement de la phalange ; l'étrier est sélectionné par le diagramme de la féodalité […] La technologie est donc sociale avant d'être technique » (G. Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 47).

pratiques, en mettant entre parenthèses le social dans sa consistance ontologique. Il commente ainsi la scène de la distribution des prix par Achille :

> Quand on regarde ce que fait chacun des concurrents au moment où il va s'emparer du prix ou revendiquer le prix, on retrouve des gestes, des gestes qui seront, dans les documents plus tardifs, absolument caractéristiques des gestes par lesquels on marque l'appropriation de quelque chose. Derrière cette scène et les gestes que les différents concurrents font pour s'approprier leur prix, se pose la question de ce qu'est le statut juridique de ces prix qui sont ainsi donnés. À qui appartiennent-ils ? Est-ce qu'ils appartiennent au donateur jusqu'au moment où quelqu'un s'en empare […] ? Ou est-ce qu'il faut les considérer comme res nullius qui sont là, au milieu du champ, et que quelqu'un s'appropriera en fonction de la victoire ?[839]

On ne saurait trancher dans l'abstrait sur le statut socio-juridique des prix distribués par Achille à l'issue de la course : seule une attention minutieuse aux gestes des différents personnages qui composent la séquence pratique permet de dire s'ils appartiennent encore à Achille, ou s'ils doivent être tenus pour *res nullius* au moment où il y a litige. On a là un bon exemple de ce que nous avons appelé dans le chapitre II la « voie par le bas » d'un structuralisme de la pratique. On s'empare d'une pratique sans présupposer aucun universel à son sujet, on la décompose en ses éléments constitutifs : des gestes qui, en eux-mêmes insignifiants, ne tirent leur signification que de leur mise en relation avec d'autres gestes au sein d'une même pratique. La décomposition de la pratique en gestes élémentaires dans le texte d'Homère ici permet d'établir une comparaison inter-discursive avec des textes plus tardifs, où des gestes similaires se voient dotés de signification juridiques explicites – notamment concernant la propriété.

Revenons au serment d'Antilokhos, que Foucault soumet à ce genre de micro-analyse. On a affaire à un régime de vérité extrêmement méticuleux, où le dire, l'acte verbal de jurer, s'articule à un ensemble de *praxèmes* : entendons par là la sélection d'un certain nombre d'éléments posturaux (la station debout, la position des mains, etc.) et objectaux (le char, le fouet), dont la combinaison articulée forme la cohérence d'une pratique. Toujours en suivant Gernet, Foucault insiste sur le fait qu'il s'agit bien d'une scène judiciaire, mais qui a encore la structure d'une lutte, d'une épreuve. Le juridique émane de la vie des jeux : entre le combat athlétique (la course) et la scène judiciaire opposant Ménélas et Antilokhos, il y a continuité, prolongation. Si *formellement* la relation est ternaire – puisqu'elle implique les deux

[839] M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 25

adversaires et l'assistance –, *pratiquement* son mode de résolution est dyadique : tout se joue dans l'affrontement entre Ménélas et Antilokhos. La vérité doit émerger de l'épreuve ordalique à laquelle est soumis Antilokhos, sans qu'un tiers hors conflit ait à intervenir dans le règlement du litige en se prononçant au nom du juste et du vrai. En témoigne « le fait qu'il n'y a pas de juge dans cette histoire »[840] : il y a bien un témoin, qui a vu de ses yeux la ruse d'Antilokhos pour forcer Ménélas à lui céder la place, mais à aucun moment au cours du litige, on ne fait appel à lui. Quant à l'assistance, elle se contente de ratifier « non pas la sentence, mais la régularité de la procédure »[841], qui n'est autre que l'alèthurgie elle-même, en continuité directe avec la course. Ménélas demande à Antilokhos de jurer qu'il n'a pas usé de la ruse pour gêner la marche de son char. Foucault insiste sur le terme grec « kerdos » qu'on trouve dans le texte d'Homère, qui plutôt que ruse, signifie « profit » ou « recherche de l'avantage ». Ce qui semble aujourd'hui tout à fait normal – le fait que, dans le contexte concurrentiel propre au capitalisme, chaque participant cherche son avantage dans la course – prend dans le texte d'Homère un sens négatif :

> Parce que, dans cette course, il ne faut pas que quelqu'un cherche son avantage : il faut que la course se déroule de telle manière que la vérité, c'est-à-dire le rapport et les différentes forces dans leur vérité se manifestent comme dans une cérémonie et comme dans une liturgie.[842]

La course de char est donc le contraire d'une course au profit : loin de faire défiler des sujets de droit, qui pourraient se prévaloir de leur intérêt ou de leur avantage propre qu'ils auraient légitimement « gagné », selon un mécanisme sériel de concurrence, elle est supposée faire défiler des « forces », mode d'individuation et de subjectivation des héros qui se manifestent ici dans tout leur éclat. Antilokhos a empêché la manifestation dispendieuse de la vérité, le défilé des forces, en faisant valoir son propre avantage. Seul le dispositif dyadique du serment peut faire en sorte que la vérité se manifeste à nouveau. Encore une fois, il s'agit bien de produire la vérité, et non de demander à un témoin extérieur de la constater. De deux choses l'une, dit Foucault : soit Antilokhos jure qu'il a n'a pas cherché à tirer profit de la course, auquel cas « la contestation entre Antilokhos et Ménélas se trouverait transférée du niveau humain de leur conflit à la dimension divine », soit – et c'est ce qui se passe – Antilokhos renonce à prêter serment, butant précisément sur ce problème du « transfert de la

[840] M. Foucault, *Mal faire, dire vrai,* op. cit., p. 26
[841] M. Foucault, *Mal faire, dire vrai,* op. cit., p. 26
[842] M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 30

structure agonistique des hommes aux dieux »[843]. Ce faisant, il perd sa cause comme on perd un combat, mais il laisse la vérité se manifester : non pas celle de son intérêt, mais celle de la mémoire des combats et des héros.

Dans les épreuves du pré-droit, dit Foucault, c'est la vérité elle-même qui occupe le rôle du tiers. Il y a bien un lieu ou un « siège » de la vérité, qui n'est autre que la lutte elle-même. La vérité-événement « ne s'indique qu'indirectement par le geste, le serment, l'imprécation de celui qui ne redoute pas de s'approcher d'elle », et qui prend le risque, du coup, « d'entrer dans un autre espace d'*agôn* : celui qui se déroule avec ou contre les dieux »[844]. Jurer, c'est une façon de se constituer comme sujet lié à la vérité qu'on énonce ; et cet attachement est saisissable moins dans l'intention du jureur que dans les praxèmes, dans les gestes corporels qui le manifestent. Suivant le fil conducteur de la pratique, Foucault décrit donc une conception du droit centrée sur une relation dyadique entre un individu qui lance un défi, et l'autre, libre de le relever ou non. Cette dyade fait fond sur un ensemble pratique plus large, qui n'est autre que le rite alèthurgique, rite collectif jouant le rôle du « tiers ».

Dès lors qu'on a affaire à de la pratique pré-juridique, on ne saurait préjuger d'une hiérarchie a priori entre la dyade et le tiers, puisque l'issue de l'épreuve se décide sur le seul plan de la relation dyadique entre celui qui offre le serment et celui qui le reçoit. On peut sur ce point rapprocher la description de Foucault de l'analyse que propose Sartre dans la *Critique de la raison dialectique* (livre I, section B) des rapports entre la dyade et le tiers au sein des réciprocités humaines : « seule la conjoncture (et à travers elle l'histoire entière) décide si ce rapport tournant restera commutatif […] ou s'il se fixera sous forme de hiérarchie primitive »[845]. Le problème du rapport entre les réciprocités dyadiques et les tiers risque en outre, dit Sartre, de se compliquer à l'infini, du fait que pris dans des situations singulières, c'est toujours à une multiplicité indéfinie de tiers et de réciprocités que nous avons affaire ; du fait également que ces positions de tiers ou de réciprocité peuvent être occupées par des groupes autant que par des individus. Seule l'histoire et la conjoncture, donc, décident de la teneur de ces relations pratiques, dont le théoricien ne saurait décider a priori.

Foucault pourrait parfaitement souscrire à cette idée : l'analyse du pré-droit grec lui sert moins à fournir une théorie abstraite des réciprocités pratiques qu'à donner un éclairage historique nécessairement fragmentaire et circonscrit sur la véridiction. Suivant toujours le fil conducteur de la pratique judiciaire, il prend en compte le cas évoqué par Sartre d'une

[843] M. Foucault, *Mal faire, dire vrai,* op. cit., p. 30-31
[844] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 73
[845] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 231

réciprocité dyadique non plus entre des individus, mais entre des groupes, à travers un autre exemple tiré de *L'Iliade* : celui du « Bouclier d'Achille » (chant XVIII). Deux plaideurs sont représentés sur le bouclier d'Achille, dont l'un prétend avoir payé le prix du sang dû à l'occasion d'un meurtre, et l'autre non. Les plaideurs sont accompagnés de leurs partisans, qui ne sont pas des « témoins de vérité venant établir ce qui s'est réellement passé et permettant de départager les plaideurs et les adversaires », mais des « co-jureurs qui sont forcément ou d'un côté ou de l'autre »[846]. Ils se battent devant des juges qui ont à rendre la sentence : non pas pour déterminer qui est l'assassin et quelle peine il encourt, mais pour juger de la rectitude de la procédure elle-même :

> Les juges sont en position seconde. Ils contrôlent un déroulement juridique dont l'initiative et les péripéties ne leur appartiennent pas. Ils n'ont pas à dire le vrai ; ils n'ont pas à établir la vérité des faits, ils n'ont pas à dire ce qu'il faut faire.[847]

Les juges n'ont ni à constater la vérité, ni à s'en prévaloir comme d'une norme pour dicter une conduite : ils s'emparent du spectre pour donner tour à tour à tour leur avis, et celui qui donnera le meilleur avis se verra gratifié d'une récompense. Donner son avis, dit Foucault, « c'est être, pour un temps du moins, souverain »[848], mais cette souveraineté est tournante et limitée, puisqu'elle est suspendue à une autorité supérieure qui tranchera quel aura été le meilleur avis : les juges sont eux-mêmes jugés. Comme dans l'épisode de litige entre Ménélas et Antilokhos, on ne sort pas ici de la structure agonistique : c'est d'un rapport de force entre groupes de co-jureurs que se produira la vérité juridique. Là encore, Foucault s'inspire de Gernet, qui récuse toute conception « naturaliste » qui voudrait ne voir dans le litige qu'une « lutte à coup de poings », qu'une « manifestation de la force brutale » dépendant du bon vouloir des intéressés, au lieu d'y voir un rite émanant d'une « autorité collective »[849]. Foucault s'accorde donc avec Gernet pour récuser toute approche naturaliste de la scène d'affrontement entre les co-jureurs, mais il ne fait pas pour autant appel au modèle durkheimien d'une autorité collective, d'une force sociale extérieure aux co-jureurs. La mise en intelligibilité du rite s'opère au ras de la pratique du « co-serment » : chacun des deux groupes de co-jureurs manifeste une « puissance sociale », terme à consonance nietzschéenne qui remplace ici celui d' « autorité ». Foucault précise que ce n'est pas l'individu en tant que sujet de droit atomisé qui agit dans ce régime de vérité, c'est « tout un groupe avec lequel il est solidaire », un

[846] M. Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 36
[847] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 77
[848] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 76
[849] L. Gernet, *Droit et institutions en Grèce antique*, op. cit., p. 64-65

groupe qui « gagnera ou perdra »[850]. Par rapport à la scène de contestation entre Ménélas et Antilokhos, la scène représentée sur le bouclier d'Achille, qui se déroule en milieu villageois ou urbain, introduit un élément nouveau, puisqu'elle fait intervenir une souveraineté de second niveau, qui juge à la fois les plaideurs et leurs juges. Mais le statut de cette souveraineté politique demeure assez incertain : il est occupé, dit Foucault, par un « histor » : non pas un témoin – figure plus tardive dans l'histoire de la pratique judiciaire –, mais « celui qui sait », qui est compétent en matières de règles pour trancher les différends.

On retiendra de tout ceci que dans la pratique judiciaire homérique, l'épreuve physique constitue un équivalent non verbal, « pratico-pratique », de la parole vraie : « la parole de vérité n'est pas liée à la lumière et au regard sur les choses ; elle est liée à l'obscurité de l'événement futur et incertain »[851]. La vérité est aussi incertaine que l'est l'issue pratique de la lutte, elle n'est pas donnée de plein droit au regard ; comme dit Sartre, elle « ne naquit pas d'abord ». Cette remontée généalogique vers des scènes judiciaires de même texture qu'une lutte exhume donc un roc archaïque des pratiques à partir duquel on pourra mettre en perspective les figures du témoin extérieur et du sujet de droit, à l'état « terminal » de la pratique judiciaire. C'est bien l'enjeu de la généalogie que de rendre contingentes nos pratiques actuelles et émergentes en dégageant le roc archaïque d'où elles proviennent et qui, dans une certaine mesure qu'il nous faudra déterminer – dans un dialogue avec Sartre – constitue un fond résiduel non totalement éteint. Mais auparavant, nous allons poursuivre le récit généalogique de Foucault dans les *Leçons sur la volonté de savoir* qui, nous allons le voir, entre singulièrement en résonance avec le récit sartrien.

2.3. Un roc pré-économique des pratiques

Suivant toujours le fil conducteur de la pratique judiciaire grecque, Foucault montre dans les leçons du 3 et su 10 février 1971 comment une transformation s'est opérée dans l'opération de juridiction elle-même. Il repère d'abord cette opposition dans un passage des *Travaux et les jours* d'Hésiode, où figure une opposition entre deux modalités du jugement, « dikazein » et « krinein », ainsi que dans la législation de Gortyne. La pratique du *dikazein,* discréditée par Hésiode comme étant une justice de « rois mangeurs de présents »[852], renvoie

[850] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 77
[851] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 83
[852] Hésiode, *Les travaux et les jours*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1928, p. 87

aux ordalies homériques dont nous avons fait cas, où seule la joute dyadique décide de la sentence. Avec le *krinein,* en revanche, la vérité est dite non plus par l'une des deux parties, « c'est ce qui se dit de l'une ou de l'autre à partir d'un point qui n'est ni l'une ni l'autre »[853]. On commence à voir se dessiner la projection d'un lieu fictif, désitué par rapport à la pratique, depuis lequel va pouvoir s'énoncer la vérité sur la lutte. C'est l'émergence d'une place neutre, bien faite pour que la vérité soit dite indépendamment des vicissitudes du conflit, qui n'attend plus que son sujet : un juge, un tiers hors conflit, qui ne se contente plus d'émettre des avis sur le bon déroulement de l'ordalie.

Chez Hésiode, cette bonne justice du *krinein* prend corps dans un système de dettes et d'échanges : comme dans le régime de véridiction homérique, où le défi obéissait à une structure ternaire du type donner/recevoir/rendre, l'échange hésiodique, précise Foucault, a la forme du don et du contre-don, « mais le déséquilibre (rendre plus qu'on a reçu) n'est plus ici affaire de prestige, c'est affaire de calcul, de mesure »[854]. La juridiction s'incarne dans un système généralisé de la « dette paysanne », mesurée par l'ordre naturel des saisons. Les hommes se gouvernent par une vérité qui n'a plus la fulgurance de l'événement qui foudroie ou protège, selon les colères des dieux, comme c'était le cas avec les guerriers homériques. Les hommes d'Hésiode se lient à une vérité qui prend une consistance ubiquitaire, celle de l'ordre du monde, dont elle est la mesure immanente : le cycle de la dette et de l'échange se règle sur le cycle des saisons. D'où l'émergence, avec les calendriers, d'une comptabilité pratique (mais non monétaire), d'une mémoire comptable de l'ordre des choses, devant assurer le retour du même, opposée à la mémoire exégétique, devant servir à l'occasion à célébrer les exploits singuliers des héros. La véridiction déborde, ici, le cadre restreint de la pratique judiciaire, pour s'étendre à l'ensemble des pratiques ordinaires, dont le maître-mot est la vérité comme mesure, comme norme d'un sens pratique qui vient compenser les échanges dissymétriques avec les dieux en vigueur dans la vérité-événement. La catégorie de justice (*dikaion*) née dans la pratique juridique du *krinein* devient alors « règle de vie quotidienne » : elle « prescrit ce qu'il faut faire tous les jours », « trace le parcours des choses »[855]. Le modèle de celui qui a à rendre la justice, à dire le vrai, ce n'est plus le héros, c'est le laboureur, ce « débiteur exact », qui « sait ce qu'il faut faire et ne pas faire au temps qu'il faut », et qui est un homme juste « sans même qu'il ait à tenir le bâton de la souveraineté »[856]. La mesure des échanges chez Hésiode fonctionne encore largement à l'implicite de pratiques que les paysans

[853] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 98
[854] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 101
[855] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 105
[856] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit, p. 105

mettent en œuvre à l'égard de la terre. Comme le souligne Bourdieu dans un passage de l'*Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) évoquant Hésiode, qui n'est pas sans faire écho à la généalogie foucaldienne :

> Le paysan ne travaille pas à proprement parler, il peine, selon l'opposition que faisait Hésiode entre *ponos* et *ergon*. « Donne à la terre, elle te donnera », dit le proverbe. On peut entendre que la nature, obéissant à l'échange de dons, n'accorde ses bienfaits (qu'il faudrait écrire ses biens faits) qu'à ceux qui lui donnent leur peine et leur tribut.[857]

Le *dikaion* hésiodique est contemporain de l'émergence de la petite propriété individuelle, mais l'idée d'un sujet de cette propriété, qui pourrait faire valoir son intérêt par son travail, n'est aucunement de mise ici. C'est bien l'idée d'une dette à l'égard de la nature qui constitue le moment structurant de la pratique : l'activité n'est pas perçue comme un travail ou comme une transformation de la nature, supposant un surplomb du sujet par rapport à l'objet qu'il travaille ; elle est envisagée comme une peine, comme un devoir, ou encore comme un don à l'égard de de la nature, escomptant en retour un contre-don à la mesure de ce qui a été donné, loin du déséquilibre de l'échange homérique, mais loin également de l'économie ultérieure centrée sur la figure de l'*homo œconomicus*. Les rites de don et de contre-don qui constituent le régime de vérité hésiodique visent à conjurer la violence séparatrice que le travail, puissance d'accouplement des contraires, impose à la nature : ainsi, le fer de la charrue venant violenter la terre. La vérité à laquelle se lient les laboureurs n'est pas celle du mythe prométhéen, celle du travail négateur du donné, mais celle de la peine, de la tâche (ergon) envers la nature, ainsi restaurée dans son indistinction et sa continuité originaire. D'où l'émergence d'« une justice de tous les jours qui est mise en œuvre par tout homme du moment qu'il travaille [entendons : qu'il peine] et qu'il échange »[858]. Il y a une ubiquité de la justice comme de la vérité qui sous-tend le continuum des pratiques ordinaires, des devoirs envers la nature.

Avec les guerriers d'Homère et les laboureurs d'Hésiode, Foucault dégage donc deux rocs archaïques dans les manières qu'ont les hommes de se gouverner eux-mêmes par la vérité. On a d'une part un roc pré-juridique manifestant une vérité-événement, rare et potentiellement dangereuse pour celui qui la reçoit ; et d'autre part un roc pré-économique manifestant une vérité-mesure, abondante et rassurante pour celui qui s'y conforme : en

[857] P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 357. La référence à Hésiode s'inscrit pour Bourdieu dans le cadre d'une anthropologie des pratiques paysannes en Kabylie et au Béarn. J'y reviens plus loin.
[858] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 111

somme, une vérité décelable à tous les étages de la nature dès lors qu'on prend la peine de donner à la nature l'équivalent de ce qu'elle saura nous rendre en retour.

Ces deux rocs sont l'occasion d'un choix à faire pour la mise en intelligibilité de la pratique. Une mise en intelligibilité de type généalogique comme celle de Foucault privilégiera le premier roc, celui du pré-droit, en montrant comment les pratiques transforment et recouvrent un vieux fond ordalique. Il en découle une analyse des rapports de pouvoir selon le fil conducteur de l'*agôn*, en termes d'« agonisme » donc, terme que Foucault forge pour désigner un « rapport qui est à la fois d'incitation réciproque et de lutte »[859]. Le généalogiste s'efforce de construire des modèles d'intelligibilité à la mesure des rocs, des éléments différentiels qu'il sélectionne dans l'histoire pour étudier des transformations et pour rendre contingentes des pratiques auxquelles nous accordons spontanément une forme de légitimité. Ainsi, l'exhumation de la vérité-événement dans le pré-droit ne sera pas sans incidence sur la conception générale que Foucault se donnera de la vérité, à titre de fil conducteur de ses différents « tracés » théoriques, de ses différents fragments d'analyse : « il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité ; la vérité ce n'est jamais le même », précise-t-il à la fin (non prononcée en cours) du manuscrit du *Courage de la vérité*[860]. La généalogie foucaldienne des pratiques s'efforcera de montrer *l'altération* que subissent les hommes dans les liens qu'ils nouent avec la vérité. Rappelons-le : les hommes ne se produisent pas eux-mêmes sans s'altérer eux-mêmes du même coup, sans déplacer leurs formes de subjectivité en cours de pratique. On comprend, à ce compte, que le roc hésiodique de la vérité-mesure, réglée sur la norme du retour du même, se prête bien moins aisément au jeu du fil conducteur généalogique que le roc homérique de la vérité-événement. Dans le récit de Foucault, la vérité-mesure fait d'ailleurs un peu moins office de « roc » que la vérité-événement, puisqu'elle est déjà, en un sens, une transformation et une colonisation de la vérité-événement : dans ce fragment d'histoire grecque, c'est bien avec Hésiode que commence le processus généalogique de retournement des valeurs, puisque d'*effet* de la pratique, la vérité devient *condition* de la pratique.

En revanche, dans une mise en intelligibilité de type sociologique comme celle de Bourdieu, que nous n'avons évoquée que rapidement ici, c'est bien le roc pré-économique qui, à travers Hésiode et les terrains Kabyles et Béarnais, servira de fil conducteur et de « paradigme anthropologique »[861] à une théorie de la pratique pensée de manière significative

[859] M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 1057

[860] M. Foucault, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 311

[861] Pour reprendre l'expression de Lahouari Addi, *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques,* Paris, La Découverte, 2002

comme une « économie générale des pratiques », opposée au modèle étroitement économique de l'agent rationnel calculant librement son avantage. Il s'agit alors moins de penser la transformabilité des pratiques – le fait qu'elles altèrent perpétuellement leur sujet – que leur *durabilité* et leur *reproductibilité* : non pas, nous le verrons plus loin, pour en tirer l'idée d'un processus mécanique simple, mais pour scruter des effets complexes, tantôt d'homologie, tantôt de discordance (hystérésis), entre la logique de la pratique des sociétés traditionnelles et celle des sociétés modernes.

Ce choix entre deux formes de mise en intelligibilité de la pratique – selon le fil conducteur de la guerre d'un côté, du sens pratique de l'autre – permet de mesurer ce qui sépare une perspective généalogique d'une perspective anthropologique ou praxéologique sur les pratiques, bien qu'il y ait une certaine porosité entre le deux démarches, dans leur volonté commune de dégager l'envers contingents des normativités pratiques[862]. Mais assez là-dessus pour l'instant. Il nous faut poursuivre le récit foucaldien des transformations opérées à partir de ces deux rocs pratiques.

2.4. L'institution de la monnaie et de la loi : deux émergences sur fond de lutte des classes

Le retournement généalogique des valeurs qui se dessine dans le régime de vérité hésiodique avec le passage de la vérité-événement, enjeu d'un défi, à la vérité-mesure, objet d'un constat, va s'affermir en prenant un tour politique. Foucault commence par décrire l'émergence d'une crise agraire aux VIIè et VIè siècles. Un certain nombre de facteurs matériels, dus principalement à la poussée démographique suite à l'invasion dorienne, conduisent la classe des paysans pauvres à s'associer et à se défendre contre le système de domination qu'exercent les grandes familles de propriétaires terriens. La juridiction décrite par Hésiode témoigne du fait que « les classes les plus pauvres cherchent un savoir, un système de mesure et une forme de souveraineté »[863]. Deux émergences, précise Foucault, ont permis à la petite paysannerie de résister à l'emprise inégalitaire du pré-droit. Tout d'abord l'émergence de l'armée hoplitique, qui disqualifie l'agencement aristocratique héros-char, par la promotion

[862] Pour exemple, la thèse défendue par Frédéric Lordon dans *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste* (Paris, La Découverte, 2006) mobilise les deux types de mise en intelligibilité, selon la guerre (bien que la référence à Foucault ne soit pas convoquée) et selon le sens pratique. Le conatus spinoziste y est réinterprété à la lumière de Mauss et de Bourdieu comme « pronation ».

[863] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 117

d'un nouvel agencement soldat-bouclier-javelot, induisant de nouveaux modes de subjectivation guerriers, plus « démocratiques » : non plus l'exploit singulier, mais « la réciprocité du service et de l'aide, la synchronisation des mouvements », qui concourent à un ordre commun, garant de la force de la cité[864]. Deuxième émergence ensuite : l'artisanat. Il s'agit d'un rapport de production « qui repose sur l'avance de l'entrepreneur à sa main d'œuvre, et non plus sur l'endettement, le fermage et l'asservissement »[865]. Cette émergence produit une « cassure » au sein de l'aristocratie, dont une partie, opposée aux grands propriétaires fonciers, investit dans l'artisanat et le commerce, et s'allie aux paysans pauvres devenus artisans.

La crise agraire se traduit alors par une lutte des classes entre riches et pauvres. L'introduction par Foucault de ce schème de la lutte des classes dans son récit généalogique permet d'y voir une influence de Marx. Foucault ne se contente pas d'appliquer aux pratiques qu'il étudie une grille d'intelligibilité marxiste toute trouvée, qui consisterait d'une part à dériver la lutte des classes du mode de production, de l'infrastructure, et d'autre part à envisager la politique de la vérité qui émane de ces luttes comme une idéologie aux mains de la classe dirigeante masquant ses véritables intérêts aux dominés. On a vu dans la confrontation avec Althusser pour quelles raisons Foucault rejette la notion d'idéologie : ce serait présupposer ce qu'il entend précisément mettre en question avec la généalogie, à savoir la figure d'un sujet ouvert en droit à la vérité, comme envers de la méconnaissance idéologique. Quant au premier point, pour bien comprendre en quel sens Foucault utilise le schème marxiste de la lutte des classes dans ce contexte précis, il n'est pas inutile de se reporter à un article écrit par Jean-Pierre Vernant six ans plus tôt (« La lutte des classes », 1965), et repris dans le volume *Mythe et société en Grèce ancienne.* Vernant montre que la lutte des classes en Grèce ne dépend aucunement du mode de production esclavagiste, comme le voudrait une approche marxiste standard : il n'y a aucune loi historique tendancielle à l'œuvre dans la classe des esclaves qui la pousserait à devenir classe-pour-soi, et à accoucher d'une société nouvelle. Les révoltes d'esclaves demeurent sporadiques, et ne visent qu'à échapper à la condition servile. Par conséquent, « les luttes de classes se nouent et se déroulent dans un cadre socio-politique dont par définition les esclaves sont exclus »[866]. La contradiction sociale n'est pas entre les maîtres et les esclaves, mais bien entre les riches et les pauvres. Un marxiste pourrait voir là une contradiction majeure avec la doctrine standard :

---

[864] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 118. Pour une approche foucaldienne des modes de subjectivation du héros homérique et du soldat hoplite, *cf.* Frédéric Gros, *Etats de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006, chap. 1 (« Se dépasser ») et chap. 2 (« Tenir bon »).

[865] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 119

[866] J.-P. Vernant, « La lutte des classes » (1965), *Mythe et société en Grèce ancienne,* Paris, La Découverte, 2004, p. 27

Marx ne nous a-t-il pas appris que « l'appartenance à une classe ne dépend pas de la richesse, ni du taux de revenu, mais de la place dans les rapports de production »[867]? Certes ; mais si cela vaut effectivement pour la société actuelle, il n'en est rien pour ce qui est de la Grèce ancienne, qui demande à être expliquée par d'autres catégories. Vernant mentionne une note du *Capital* où Marx répond à une objection qui lui est faite de faire systématiquement dépendre la vie sociale, politique et spirituelle (tout ce qui relève de la superstructure) de l'infrastructure matérielle : il précise que « tout ceci serait effectivement exact pour le monde d'aujourd'hui, où dominent les intérêts matériels, mais pas pour le Moyen-âge, où dominait le catholicisme, ni pour Athènes et Rome, où dominait la politique ». Clairement, l'Antiquité ne pourrait pas vivre de la politique dit Marx, mais une enquête historique rigoureuse sur la façon dont elle « gagnait sa vie » explique pourquoi le politique y jouait le rôle principal : « il suffit d'ailleurs d'un peu de familiarité avec l'histoire de la République romaine pour savoir que l'histoire de la propriété foncière constitue son histoire secrète »[868]. Laissant de côté le cas de Rome, Vern *demos* rural. À rebours de toute simplification sommaire, Vernant nous invite ainsi à « rester fidèles à l'inspiration profondément historique du marxisme »[869], celle qui consiste à objectiver le caractère historique des catégories mobilisées.

Précisément, en mobilisant pour son fragment d'histoire de la vérité le schème de la lutte des classes au sens où le préconise Vernant, Foucault demeure fidèle à cette inspiration historique du marxisme. Ce que Foucault retient de Marx, c'est d'abord l'idée d'une analyse stratégique, privilégiant la lutte, plutôt qu'une approche sociologique qui partirait des classes. On parle beaucoup de lutte des classes, mais la question de la lutte en tant que telle n'a pas été véritablement étudiée, estime-t-il dans un entretien de 1978 avec R. Yoshimoto : « Mon intérêt va à l'incidence des antagonismes eux-mêmes : qui entre dans la lutte ? Avec quoi et comment ? Sur quoi repose-t-elle ? »[870]. L'analyse stratégique part donc de la lutte sans la rattacher à un quelconque être de classe au départ, afin de déterminer en situation quels sont ses sujets, ses moyens, ses objectifs. On retrouve le primat nietzschéen alloué à la question « Qui ? » à propos de la volonté (de puissance, de vérité). Nous le verrons, la référence au Marx historien – pour ne pas dire, même, généalogiste –permet, à la suite de Nietzsche, de poser la question de la volonté en tant que lutte :

---

[867] J.-P. Vernant, « La lutte des classes », op. cit., p. 26-27

[868] K. Marx, *Le Capital, Livre I,* op. cit., note 33, p. 93-94. Cité par Vernant, « La lutte des classes », op. cit., p. 19-20.

[869] J.-P. Vernant, « La lutte des classes », op. cit., p. 29

[870] M. Foucault, « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme » (1978), *Dits et écrits, t. II*, op. cit., n° 235, p. 606

> Il faut trouver un contenu remanié et théoriquement approfondi par le concept solennel et mystérieux de « volonté de puissance » et il faudra en même temps trouver un contenu qui corresponde mieux à la réalité que pour Nietzsche.[871]

Le processus d'inversion des valeurs dans la pratique de véridiction va s'accuser sur fond de lutte de classes entre riches et pauvres, comme la réponse politique d'un problème à résoudre. La gageure de Foucault consiste à penser *généalogiquement* la lutte des classes, dans la continuité du schème agonistique dégagé à propos du pré-droit, en faisant fi de toute dépendance à l'égard du mode de production esclavagiste, ou à l'égard de classes pré-constituées. La lutte des classes a lieu au niveau des pratiques de juridiction et de véridiction qui, quand bien même elles ne font pas vivre la société grecque, pour reprendre les mots de Marx, n'y jouent pas moins le « rôle principal ». Rappelons-le : la généalogie examine les pratiques en dehors du cadre de l'opposition infrastructure/superstructure.

Foucault analyse deux manières successives de résoudre le conflit social : celle de Cypsélos, tyran de Corinthe, d'abord, par l'institution de la monnaie ; celle du législateur Solon ensuite, par l'institution du nomos, de la loi. La monnaie et la loi vont émerger comme des noms de la vérité en position d'extériorité, d'impartialité par rapport au conflit. L'institution de la monnaie par Cypsélos conduit à une répartition plus égalitaire des richesses, qui tient lieu d'une répartition également plus égalitaire des pouvoirs. On fait circuler la monnaie et on redistribue les richesses pour ne pas avoir à modifier en profondeur la distribution du pouvoir. La partie de la classe des riches qui a investi dans l'artisanat et le commerce peut ainsi s'arroger le pouvoir politique : l'inégalité politique entre les classes est rendue légitime par la relative égalisation des conditions que permettent la circulation et la redistribution des richesses. L'institution de la loi par Solon fait le contraire : elle distribue du pouvoir politique, cherchant à promouvoir l'isonomie (l'égalité de tous les citoyens devant la loi), pour ne pas avoir à trop modifier la répartition des richesses[872]. La monnaie et la loi sont donc deux noms successifs de la vérité-mesure, qui visent à contenir les conflits entre classes, en favorisant soit une égalité économique, soit une égalité politique. Le fait que ces deux institutions ne se saisissent que d'un aspect du problème de la lutte des classes atteste bien d'une irréductibilité du conflit au sein des pratiques grecques, que les instances de la vérité-mesure ne parviennent pas totalement à résorber.

Penchons-nous plus précisément sur l'analyse de l'émergence de la monnaie, qui appelle plusieurs commentaires. Foucault récuse d'entrée de jeu la thèse d'une origine marchande de

[871] M. Foucault, « Méthodologie pour la connaissance du monde... », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., p. 605
[872] *Cf.* J. Terrel, « De la critique de la volonté de vérité au courage de la vérité », op. cit., p. 15-16

la monnaie : « la forme de la monnaie n'est pas née dans le ciel abstrait de la marchandise et de sa représentation, mais dans le jeu du sacrifice et de ses simulacres »[873]. Loin de renvoyer aux individus atomisés et repliés sur eux-mêmes, se représentant leurs besoins au moyen du signe monétaire, la monnaie est à l'origine immergée dans une économie générale des pratiques de véridiction, où elle fonctionne comme *sacrifice et simulacre*. La démarche de Foucault est tout à fait singulière ici. D'une part, en insistant sur cette origine sacrificielle, et non étroitement mercantile de la monnaie, il s'inscrit dans tout un courant de la sociologie française qui, de Mauss à Simiand et, pour ce qui est de l'histoire grecque, à Gernet, s'emploie à définir la monnaie comme chose sociale, comme chose investie d'un pouvoir, vecteur de croyances sociales[874]; d'autre part, il applique à la monnaie le schème ontologique du simulacre qu'il tient de sa lecture de Klossowski (« La prose d'Actéon », 1964), et des deux ouvrages alors les plus récents de Deleuze : *Différence et répétition* et *Logique du sens*[875].

Voyons alors ce curieux couplage entre l'ontologie du simulacre et l'anthropologie de la pratique monétaire. Sur la question du sacrifice d'abord, Foucault montre que la politique de Cypsélos n'est pas qu'une opération économique de mise en circulation de la monnaie, d'imposition et de redistribution des terres ; elle implique également une lecture religieuse, qui montre que cette redistribution prend la forme d'un sacrifice régénérateur :

> Le jeu – sacrifice, partage, prélèvement, redistribution – est une forme religieuse de revigoration des individus et du groupe qui a été transposée dans une pratique sociale où il s'agissait de résoudre un conflit de classes.[876]

Il y a donc un mécanisme de transposition d'un régime de pratiques dans un autre : une pratique sociale émergente (la redistribution des biens) incorpore une pratique résiduelle de revigoration du corps social pour résoudre la contradiction qui l'anime. Permettant une distribution plus égalitaire des richesses, la monnaie est instituée pour « tenir lieu » de revigoration du corps social. C'est précisément là l'opération du simulacre. Il ne s'agit pas d'une représentation, mais d'une substitution : à la différence du signe, « représentation occultante » qui représente une chose absente, qui reste donc inféodée à un signifié, « le simulacre ne détermine pas un sens ; il est de l'ordre de l'apparaître dans l'éclatement du

[873] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 129

[874] Sur ce courant, *cf.* Bruno Karsenti, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1997, p. 379-402

[875] Sur ce point, *cf.* Philippe Sabot, « Foucault, Deleuze et les simulacres » , *Concepts,* n° 8, Sils Maria éditions/Vrin, mars 2004, p. 3-24. L'article ne porte pas sur les *Leçons sur la volonté de savoir*.

[876] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 130

temps »[877]. On a déjà ici, dans cet extrait de « La prose d'Actéon », une ébauche de l'idée de vérité-événement. Le simulacre se caractérise par le fait de substituer une chose à une autre, qui est elle-même objet d'un substitut, de sorte qu'on ne peut plus s'appuyer sur un modèle ou une essence originaire qui se tiendrait derrière tout ce jeu de substitutions. Le simulacre n'est donc pas une copie dégradée d'une réalité plus originaire, il est une substitution qui ne renvoie à rien d'autre qu'à un jeu indéfini de substitutions de substitutions. Foucault précise :

> Ce qui peut rendre compte du fonctionnement de la monnaie, ce n'est pas une théorie du signifiant, c'est plutôt une analyse du simulacre. La monnaie a été simulacre avant d'être signe. Et peut-être peut-on aller plus loin. C'est comme simulacre qu'elle est signe : sa mise en fonctionnement comme signe dans une économie marchande est un avatar de son histoire réelle de simulacre. Simulacre d'une nature des choses, simulacre d'une valeur qui leur appartiendrait en propre, simulacre d'une équivalence réelle. Ce que Marx a appelé le « fétichisme ».[878]

Foucault ne fait pas qu'appliquer artificiellement aux pratiques monétaires de la Grèce de Cypsélos le schème ontologique qui l'a intéressé sur un tout autre terrain, celui de l'expérience littéraire de la désubjectivation. Il poursuit avec un matériau historique à l'appui une hypothèse simplement suggérée dans l'essai sur Klossowski, lorsqu'il écrivait : « Peut-être la religion grecque ne connaissait-elle que des simulacres »[879] : des simulacres que les philosophes ultérieurs (les stoïciens et les épicuriens) ont lu comme des signes. Dans le cours de 1970, il s'agit de montrer comment cette catégorie de simulacre travaille en profondeur la pratique de véridiction qui préside à l'institution de la monnaie ; et montrer, même, comment elle permet de revisiter la notion marxiste de fétichisme de la marchandise, alors fort en vogue.

Revenons d'abord sur ce qui distingue le simulacre du signe et du symbole. On peut pour cela se rapporter à un texte important de Gernet, « La notion mythique de la valeur en Grèce » (1948), repris dans *Anthropologie de la Grèce antique*[880], dont on trouve un certain nombre d'échos dans le cours de Foucault. Gernet n'emploie pas le terme de simulacre, mais il montre qu'un des aspects du problème de l'origine de la monnaie, c'est le passage du symbole, lesté de tout un nexus de significations affectives et mentales, au signe, qui paraît s'épuiser

[877] M. Foucault, « La prose d'Actéon » (1964), *Dits et écrits, t. I*, op. cit., n° 21, p. 358
[878] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 135
[879] M. Foucault, « La prose d'Actéon », *Dits et écrits, t. I*, op. cit., p. 358
[880] À noter que dans son introduction à *Mythe et société en Grèce ancienne*, op. cit., p. 9, Vernant présente cette étude de Gernet comme « l'origine et l'arrière-plan » de son article sur « La lutte des classes », qui déborde donc le strict cadre du « débat intérieur au marxisme ».

dans sa fonction représentative. Il y a en Grèce archaïque des objets prémonétaires, investis d'une valeur préférentielle : ainsi le pouvoir politique et tout un ensemble de rites religieux (dons, sacrifices) viennent se greffer sur les *agalmata*, classe d'objets qualifiés et sélectionnés selon un certain « principe de liberté » comme objets précieux[881]. À l'origine de la monnaie, il y a donc un contexte où circulent des objets investis d'une valeur magique (analogue au *hau* maori étudié par Mauss) ; des objets porteurs d'un sens qui, loin de renvoyer à la sphère des besoins individuels, engage le groupe social dans son ensemble.

Dans son cours, Foucault mentionne le spectre comme exemple d'objet prémonétaire, symbole du pouvoir dont s'empare celui qui, dans une assemblée, a à prendre la parole pour donner un avis ou prêter serment. Le spectre a une fonction alèthurgique de manifestation dispendieuse de la vérité : il manifeste la puissance indissolublement politique et économique de celui qui le tient. Il est le symbole, donc, d'une indistinction entre le politique et l'économique. Par contraste, dans les sociétés marchandes obéissant au schéma mercantiliste de la monnaie-signe, « la circulation visible de la monnaie, tout en manifestant les circuits commerciaux et les équivalences marchandes, cache les vrais rapports politiques »[882], de sorte qu'un décalage s'insinue entre l'économique et le politique. Qu'est-ce qu'alors que le simulacre, au moment émergent de la monnaie ? Non plus exactement, comme le spectre, un « symbole magico-politique », mais pas encore un signe ou une « représentation occultante ». Contrairement à l'alèthurgie symbolique, il n'est pas la manifestation présentifiante et éclatante d'une chose investie d'un pouvoir ; et contrairement à la véridiction par signes, il n'est pas la représentation abstraite d'une chose absente. La monnaie-simulacre est « l'instrument d'un pouvoir en train de se déplacer (tout en se conservant) et qui assure, par un jeu de régulations nouvelles, le maintien d'une domination de classe »[883]. La monnaie, modalité émergente de la vérité-mesure, assure par elle-même tout un jeu de *substitutions pratiques*, entre différents plans : religieux, économiques, politiques. Ce jeu feuilleté de substitutions au cœur des pratiques (Foucault parle d'« opérations réelles ») finit par produire une « fixation » : l'idée que la monnaie est une chose qui émane du pouvoir et y revient dans un processus de circulation et d'échange. Pour le dire en termes sartriens, la pratique produit ici sa propre idée, qui est moins une représentation abstraite et détachée (un signe) qu'une idée fixe.

---

[881] L. Gernet, « La notion mythique de la valeur en Grèce », *Anthropologie de la Grèce antique,* op. cit., p. 173
[882] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 134
[883] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 134

On peut dire que Foucault semble hésiter entre deux usages de ce concept de simulacre : d'une part, un usage *ad hoc* qu'on pourrait qualifier de « sténographique », qui tirerait son sens de la singularité du contexte historique[884], et dont témoignerait le soin pris dans le cours à circonscrire le simulacre à un moment spécifique entre l'ère du symbole et l'ère du signe ; d'autre part, un usage plus général, qui verrait dans le simulacre quelque chose comme un roc archaïque apte à servir de fil conducteur généalogique à une critique immanente de la pratique monétaire et de ses transformations. Ainsi, au moment où Foucault prononce son cours, le terme « simulacre » renvoie assurément à l'exigence deleuzienne d'un « renversement du platonisme ». Dans les *Leçons sur la volonté de savoir*, l'utilisation du terme est plutôt mise au service d'un renversement de l'aristotélisme – rappelons que c'est par une critique du thème aristotélicien du désir naturel de connaître que s'ouvre le cours. Il s'agit de remonter au roc de la pratique monétaire en tant que rituel religieux d'apaisement social, à rebours de la « problématique théorique du signifiant monétaire » qu'Aristote a contribué à définir en questionnant la monnaie comme signe naturel ou arbitraire « qui permet de jauger en vérité ou qui permet seulement l'échange de ce qu'on désire »[885]. Renverser l'aristotélisme suppose de « désimpliquer » l'être de la valeur de l'être représentatif du signe, pour le reverser dans l'ordre des pratiques, de la même manière qu'on désimpliquait la connaissance d'un désir censément naturel de connaître[886].

Reste à clarifier le dernier point : en quel sens Foucault associe-t-il le simulacre au fétichisme marxien ? Il ne s'agit pas du fétichisme entendu, à la suite de Lukács, comme une réification généralisée des rapports sociaux, comme un processus totalisant par lesquels les sujets se voient transformés et évalués en choses, jusque dans la moindre de leurs activités. Lukács lie ce processus à l'expansion de la rationalité capitaliste qui érige la forme de l'objectivité marchande en modèle de l'objectivité en général. Le fétichisme repose alors sur une logique d'inversion, de négation de la vie humaine, où l'homme voit sa propre activité passer dans l'objectivité et lui devenir étrangère[887]: thèse dont Sartre hérite en partie pour

---

[884] J'emprunte cette expression de « concept sténographique » à Jean-Claude Passeron, *Le raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation,* Paris, Albin Michel, 2006, p. 113

[885]M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir,* op. cit., p. 138. Foucault mentionne l'analyse que fait Aristote des deux chrématistiques dans le livre I des *Politiques.*

[886] On trouve un semblable renversement de l'aristotélisme (et du platonisme) chez L. Gernet, lorsqu'il écrit à la fin de son étude « La notion mythique de valeur en Grèce », *Anthropologie de la Grèce antique*, op. cit., p. 178-179 : « Sans doute, c'est à une notion abstraite de la valeur que l'invention de la monnaie permet de fonctionner. À l'état nouveau correspond l'usage d'un instrument dont la matière, au sens philosophique, pourrait sembler indifférente : il appartenait à Platon et à Aristote, d'ailleurs mal disposés pour l'économie mercantile, de faire la théorie de la monnaie-signe et de la monnaie-convention. Théorie logique, puisque aussi bien la fonction d'échange et de circulation est seule retenue par les philosophes (qui oublient ou méconnaissent le fait que la monnaie est un de ses plus anciens emplois dans un commerce religieux où elle sert à acquitter les obligations d'action de grâces, d'offrandes coutumière ou d'expiation) ».

[887] Georg Lukács , *Histoire et conscience de classe* (1923), tr. fr. Paris, Minuit, 1960, p. 113-114

l'élaboration du concept de pratico-inerte (on a pu en avoir un aperçu avec l'exemple de la fuite de l'or espagnol). Cette critique que fait Lukács du fétichisme repose sur le postulat d'une frontière établie *de droit* entre les deux pôles du sujet et de l'objet : un postulat que la généalogie, en revanche, n'a de cesse de mettre en question, puisqu'elle envisage la bipartition sujet/objet comme un effet et non comme une condition des pratiques.

Dans le cours de Foucault, le fétichisme n'est donc pas l'effet d'une perte du sujet dans l'objet, impliquant une conscience de classe et la promesse, pour le prolétariat réifié, d'un « redevenir » sujet. Fonctionnant *d'abord* comme simulacre, le fétichisme n'obéit pas à un mécanisme d'inversion du sujet et de l'objet, mais à une opération de déplacement, de substitution des noms de la vérité d'un plan à un autre. Ce mécanisme s'ordonne à un phénomène historiquement circonscrit de lutte des classes qu'il vise à contenir, et où, on l'a vu, c'est la dimension agonistique de la lutte qui est opératoire, bien plus que la dimension « sociologique » de la conscience de classe. Le fétichisme est à comprendre comme une opération alèthurgique : bien plus que des formes d'*aliénation* (qui impliquent toujours en creux la figure idéale d'un sujet désaliéné, de plain-pied avec la vérité), il produit des *formes de sujétion* qui se substituent à d'autres formes de sujétion[888] : on ne s'assujettit pas de la même manière au fétiche monétaire, qu'à un objet symbolisant la puissance de celui qui le possède, même si formellement, la circulation de la monnaie simule la circulation des biens dans le rite religieux de revigoration du corps social.

Foucault propose donc une lecture du fétichisme selon le fil conducteur généalogique des pratiques alèthurgiques pré-juridiques et pré-économiques. Il en résulte que la « mise en fonctionnement comme signe » de la monnaie ne peut être qu'un « avatar » de son fonctionnement archaïque comme simulacre, puisque la monnaie émerge d'abord dans un contexte agonistique, où la vérité n'habite pas encore les pratiques comme leur condition de droit.

Résumons-nous. Le « problème commun » à Sartre et à Foucault à travers cette histoire de la vérité, c'est de s'emparer d'une pratique archaïque, à l'état pratique de rituel, dont on suit les transformations et les instances dans lesquelles elle se réfléchit, dont on suit les formes de la vérité (juridiques, économiques, scientifiques, philosophiques) auxquelles elle se lie. Il appert, avec la mise en perspective généalogique, que les régimes modernes de la vérité comme constat consacrés par les paradigmes philosophiques, scientifiques et « juridico-

[888] Dans *La philosophie de Marx* (Paris, La Découverte, 1993) E. Balibar distingue (p. 55-71) deux approches du concept marxien de fétichisme de la marchandise. Une approche en termes de réification et d'aliénation d'une part (Lukács) et une approche en termes de modes de sujétion d'autre part, privilégiée par le marxisme structural.

discursifs » ne sont que des rituels historiquement ancrés, à replacer dans une « ethnologie » plus large des régimes de vérité[889].

Contrairement à Foucault qui en appelle expressément à Nietzsche, aux historiens anthropologues de la Grèce, et de façon plus allusive et hétérodoxe, à Marx, Sartre laisse ouverte, dans la *Légende*, la façon de comprendre cette transformation dans les régimes de vérité : il ne dispose pas encore du schème d'intelligibilité dialectique, même si on peut en voir déjà quelques ébauches, à travers notamment le thème d'un devenir contradictoire de la pratique dans son rapport à l'idée et à la vérité. Pour rendre compte de ce devenir contradictoire, Nietzsche est un candidat tout aussi plausible que Marx, puisque c'est tout autant un mécanisme d'inversion, de renversement des valeurs, appelant une lecture généalogique, qu'un mécanisme d'aliénation idéologique appelant une lecture sociale, qui est à l'œuvre : ce que nous avons appelé, d'un terme générique, un processus d'expropriation pratique. Comme la généalogie de Foucault, la *Légende* de Sartre, avec les deux figures successives du guerrier nomade et du laboureur, part des rocs du pré-droit et de l'économie archaïque. De fait, nous allons le voir, il y a bien une rémanence de certaines scènes agonistiques apparentées à du pré-droit dans le questionnement que Sartre a mené sur l'intelligibilité des luttes.

[889] *Cf.* M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique,* op. cit., p. 238

3. Critique du point de vue de spectateur : l'exemple sartrien du match de boxe

Au début du tome II de la *Critique de la raison dialectique* (qui constitue, dans l'économie de l'ouvrage, le livre III), Sartre propose une analyse magistrale sur près de 35 pages d'un exemple très concret, visant à répondre à une question générale concernant le mode d'intelligibilité de la lutte : le déroulement d'un match de boxe. Nous sommes ici apparemment aux antipodes du monde légendaire des nomades, laboureurs et potiers du texte de 1931, et du monde grec archaïque problématisé par Foucault dans ses fragments d'histoire politique de la vérité : loin d'opérer une remontée généalogique vers des régimes archaïques de la pratique, il s'agit d'abord de retranscrire sur le vif un événement dont les contemporains de Sartre au moment de l'écriture de la *Critique*, dans cette France de la fin des années 1950, ont pu ou peuvent avoir l'expérience. Mais on va le voir, l'exemple acquiert une portée paradigmatique qui fait écho aux problèmes que nous avons soulevés en articulant la *Légende* avec les cours de Foucault sur l'histoire politique de la vérité.

Le point de départ de l'analyse de Sartre est l'idée de totalisation pratique (qu'il ne faut pas confondre avec une totalité figée). Tout match de boxe se présente comme une « retotalisation » singulière de *toute* la boxe : un match, c'est une *hiérarchie vivante,* diachronique, qui retotalise à mesure que l'événement se déroule la hiérarchie synchronique socialement reconnue entre les différents boxeurs, en fonction des titres qu'ils ont pu remporter lors des matchs précédents. Sartre rend compte de cette retotalisation pratique de deux manières. Tout d'abord, il propose une description à teneur phénoménologique du match, comme une totalisation *incarnée* : il s'agit alors de lire le sens à la surface du phénomène de lutte, tel qu'il apparaît à la conscience – de dégager, en somme, les structures eidétiques du phénomène. Ensuite, Sartre propose d'approfondir le phénomène du côté des médiations socio-historiques qui le soutiennent : l'enjeu est alors de ressaisir le sens de l'événement comme une *singularisation* de l'ensemble des conflits qui déchirent la société dans laquelle il s'inscrit. L'incarnation[890] et la singularisation sont les deux modalités épistémiques adéquates à la mise en intelligibilité de la pratique. Elles participent de ce que Sartre appelle dans

[890] Le terme d'incarnation était utilisé déjà dans *L'être et le néant,* mais en un sens très différent de celui que nous allons examiner ici. En 1943, l'incarnation est liée au concept phénoménologique de chair : il s'agit du processus érotique quasi démiurgique par lequel le désir du pour-soi s'emploie à faire renaître le corps d'autrui comme chair, en le façonnant par la caresse.

l'entretien avec Pinguaud l'intelligibilité par « notions » qui, à la différence du concept, épousent le mouvement concret des choses.

3.1. L'incarnation, ou la pratique ici et maintenant

L'incarnation désigne ce que nous pouvons appeler, d'un terme hégélien, la *certitude sensible de la pratique* : le fait qu'elle se déroule ici et maintenant. Sartre ne reprend pas explicitement ce syntagme de la *Phénoménologie de l'Esprit*, mais il mobilise à de nombreuses reprises le motif de l'« ici-maintenant » pour cibler la praxis dans son excès de présence (si éphémère soit-il) : avant d'aborder le phénomène de lutte proprement dit, Sartre a longuement insisté dans le livre II de la *Critique* (« Du groupe à l'Histoire », premier tome) sur la certitude sensible du groupe en fusion comme moment de la praxis collective, qui constitue le même « ici et maintenant » pour tous ses membres[891]. Loin d'être, comme chez Hegel, la modalité la plus pauvre et la plus abstraite du sens, appelée à être dépassée dialectiquement à un niveau supérieur d'explicitation dans le parcours de la conscience, l'ici-maintenant incarné est pour Sartre un haut lieu de l'intelligibilité pratique.

Pour un regard désitué, le match de boxe ne se donne que comme un objet social constitué, comme un nexus de significations abstraites et de possibles détachés de leur effectuation. Sartre nous invite a contrario à envisager le combat du point de vue de son être incarné, à la fois « comme exis, comme technique et comme invention toujours neuve de chacun »[892]. L'intelligibilité de la boxe ne s'épuise pas dans les règles abstraites, dans l'art de la boxe qui participe de la fabrique du boxeur et de son « habitus pugilistique »[893]: elle implique une stratégie dialectique subtile où dans un même mouvement, c'est toute « la » boxe qui se referme sur le boxeur, et c'est le boxeur qui dépasse toute la boxe par les gestes qu'il réinvente en situation. La boxe « est tout entière dans ce coup de poing, mais inversement ce coup de poing n'est ni ne peut être rien d'autre qu'une exigence de la boxe »[894].

La praxis suppose une hexis, un dépôt de savoir-faire ; et inversement, l'hexis n'est activée qu'à la faveur d'une stratégie praxique qui la réinvente. Le moindre praxème (tel coup

[891] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 495. Le groupe s'oppose à la série sur ce point : alors que la série est « toujours ailleurs », qu'elle « déstructure chaque *ici-maintenant* en le disqualifiant par *les autres* ici-maintenant », le groupe-en-fusion, lui, « est toujours *ici* dans la mesure où nous savons qu'il est aussi ailleurs », et qu'il « constitue cet ailleurs comme *le même ici* ». Souligné par Sartre.

[892] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II*, op. cit., p. 29

[893] Selon l'expression (d'obédience bourdieusienne) forgée par Loïc Wacquant dans *Corps et âmes. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Agone, 2001

[894] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 30

de poing) dans la totalisation en cours est à la fois hexis et praxis, chose à faire incorporée par le boxeur, et dépassement imprévisible de cette exigence par l'invention stratégique d'un geste singulier en prise sur la situation. Cette stratégie pratique est irréductible à l'ordre du concept : elle n'est saisissable qu'à l'état pratique, que ce soit pour le boxeur ou pour le spectateur qui est lui-même impliqué et compromis dans le « spectacle » qui se déroule sous ses yeux.

Sartre s'interroge précisément sur le type de spectacle qu'est un combat. La boxe se distingue d'abord de la simple bagarre de rue, qui est moins un spectacle qu'un « vertige », où « les témoins séparent les adversaires ou se tombent les uns sur les autres à bras raccourcis »[895]. Dans la rixe de rue, les coups portés sont moins des praxèmes formant la cohérence d'une pratique, à la fois réglée et inventive, que des gestes épars qui se paralysent réciproquement, du fait du manque, chez les bagarreurs, d'un savoir-faire, d'un sens pratique de la lutte. La praxis spontanée qui correspond à la rixe de rue ne s'incarne ici et maintenant que pour voir son sens s'effondrer aussitôt. On n'a affaire alors qu'à « une sorte de grotesque sinistre marquant les limites de l'homme »[896]. Le match de boxe, au contraire, a la structure réglée d'une *ordalie* :

> Le moment où le conflit, nu, dégagé de toute contrainte visible, fortement dessiné par le savoir, les règles et les capacités, se donne par lui-même en spectacle correspond, dans toutes les communautés, à une prise de conscience valorisante : non seulement l'individu se saisit dans ses actions comme menacé par la violence des contre-hommes et comme devant répondre par une contre-violence, mais encore il donne une valeur à la violence défensive (et même offensive, dans la mesure où il ne repousse pas la possibilité d'agression préventive) ; dans le manichéisme de la rareté, la violence est au service du Bien, elle est le Bien elle-même. […] L'homme de bien doit être fort ; la force est la preuve de son droit.[897]

Sartre montre d'abord que la mise en spectacle du conflit prolonge une forme de lutte originelle. Loin de renvoyer à une survivance de « l'agressivité » – notion idéaliste, qui suppose une nature humaine immuable –, la « violence fondamentale » que réactive le spectacle s'explique entièrement par l'histoire, et par le moteur passif que nous lui connaissons jusqu'à présent : la rareté. La boxe a la structure du défi ordalique, qui est une manière éthique qu'ont les hommes d'intérioriser la rareté, et de la réextérioriser dans des conduites d'honneur.

[895] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 33
[896] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 33
[897] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 33

C'est le manichéisme comme stade archaïque de l'éthique, où c'est par l'épreuve de force que les hommes prouvent leur valeur, se constituent comme hommes de bien.

Du point de vue de son apparaître, pour la description eidétique, la boxe fait partie de ces pratiques qui, à l'instar du serment par lequel un groupe en fusion se dote d'une inertie pour durer, sont comme la réactivation, sur fond de conditions historiques données, d'un commencement d'humanité[898] : quelque chose comme la certitude sensible d'une humanité jouant son sort ici et maintenant. Le match présente des hommes sans armes qui font de leur corps leur propre instrument de combat : c'est la possibilité incarnée pour chaque boxeur, en tant qu'il est astreint à intérioriser la rareté, de faire retour à la lutte originelle et au stade archaïque de l'éthique. Comme le dit superbement Sartre, pour les spectateurs du match, tout se passe ici et maintenant

> comme si l'humanité entière n'avait jamais été que cette poignée d'hommes produisant cette lutte à mort comme l'incarnation de leur destin et comme si, au contraire, deux milliards d'hommes restaient au-dehors, perdus dans la dispersion sérielle et dans l'impuissance, mais totalisés et fondus dans cette lutte unique et capitale, dont l'enjeu n'était autre que le sort de l'humanité.[899]

L'incarnation est donc une totalisation qui enveloppe une poignée d'homme unis dans un sort pratique commun. Pour ceux qui la vivent, cette totalisation extrêmement comprimée a pour envers une totalisation dispersée, une humanité qui semble indifférente à son propre destin. La certitude sensible incarnée du match fait qu'il se dérobe au format de la représentation : la violence n'est pas jouée, ni irréalisée. Les spectateurs ne sont pas dans une attitude imageante, car il n'y a pas entre eux et le match cette distance infranchissable qu'on trouve entre un objet réel, perçu et appris par esquisses, et son analogon imaginaire, objet d'une « quasi-observation » où, à rigoureusement parler, « il n'arrive rien »[900]. Du coup, le terme de « spectateurs » prête ici à confusion, puisqu'à l'instar des co-plaideurs représentés sur le vase d'Achille, le public du match de boxe participe pleinement à l'incarnation totalisante : par ses cris d'encouragement, par le choix de son boxeur, il incarne et produit lui aussi la violence, qui n'a pas lieu que sur le ring, mais également dans la salle, « comme un résultat

---

[898] Sur le serment vécu comme commencement d'humanité, *cf.* Dominique Seglard, « Le Serment dans la *Critique de la raison dialectique* de Sartre », in *Le Serment, vol. II,* sous la direction de R. Verdier, Paris, CNRS éd., 1991, p. 123-134 (réédition in D. Seglard, *Du pouvoir,* Paris, Seuil, 2012, p. 19-36).

[899] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 42. S'appuyant sur ce passage, V. de Coorebyter souligne à juste titre que « l'hypothèse sartrienne de l'incarnation donne sens à ce qui demeure, en sociologie courante, un phénomène aberrant » (« Les boxeurs contre la cuisine anglaise : sens et totalisation dans la *Critique de la raison dialectique II* », *Ecrits posthumes de Sartre II*, op. cit., p. 191).

[900] *Cf.* J.-P. Sartre, *L'imaginaire* (1940), Paris, Folio, 1986, p. 28-29

normal et prévu du combat »[901]. Loin de se dérouler dans l'imaginaire, dans un monde d'images sans surprises, le match est la *réalisation parfaite* de la violence, sous une forme ubiquitaire : « le match est partout, la guerre omniprésente tourne en rond », de sorte que chacun est pour chacun, dans le public, soit un adversaire, soit un frère d'armes.

Si le match de boxe prend une portée paradigmatique pour l'intelligibilité de la pratique, c'est d'abord parce qu'ici et maintenant, il se déroule comme une totalisation pratique sans témoin extérieur, à l'instar de tout acte de violence :

> Un acte de violence n'a jamais de témoins : certes, la police ou demain l'historien cherchent des témoignages d'individus ayant assisté à l'action sans y participer. Mais ces individus n'existent pas ; et c'est même pour cela que les témoignages – d'où qu'ils viennent – sont par principe suspects ; le prétendu témoin est un participant : il intervient pour arrêter une bagarre ou bien il la laisse se dérouler, par lâcheté, sadisme ou par tradition.[902]

Qu'elle relève du rituel (comme la boxe), d'une politique (on y reviendra), ou simplement du fait divers sordide, la violence, au moment où elle fait effraction dans le réel, compromet nécessairement ceux qui y assistent, en rendant impossible ou illusoire toute position de neutralité à son égard. Ainsi, même le choix de la non-violence face à la violence compromet celui qui le profère, en se faisant par exemple complice d'un système d'oppression existant. Dans le cas qui nous occupe, s'autoriser de la tradition (c'est-à-dire du rite de la boxe, avec ses règles et sa hiérarchie) pour laisser le conflit se dérouler, ce n'est en aucun cas adopter une attitude théorique de témoin, qui pourrait observer la lutte de l'extérieur sans être compromis ni contesté par ce qui s'y passe ; c'est adopter une attitude pleinement pratique de participation à l'événement qui se déroule. La tradition ne se résume pas à un corps abstrait de règles ; elle n'existe qu'en pratiques, par ceux qui l'avalisent et la réinventent, le public tout autant que les boxeurs. Il y a un hiatus entre une incarnation pratique et sa reconstitution théorique ultérieure, par des témoignages qui ne sont jamais totalement ce qu'ils prétendent être, ou ce qu'on voudrait qu'ils soient. Ainsi, l'enquête policière et le travail de l'historien sont deux technologies de la vérité qui forcent l'incarnation pratique à se dire dans des termes théoriques qui n'en rendent pas pleinement compte. Les témoignages prennent place dans ce que Foucault appelle « l'état terminal » de la pratique judiciaire. Or le match est un bon

[901] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 35
[902] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 39

exemple d'archaïsme pratique au cœur de nos sociétés, où les règles du jeu sont en continuité directe avec la lutte. Sartre précise :

> En cet événement, l'action et la connaissance ne font qu'un, comme nous l'avons toujours marqué. Et cela veut dire, en particulier, que la réalité produite est *vécue* (c'est-à-dire agie, sentie, connue dans l'indissolubilité des projets) comme développement dialectique et comme temporalisation irréversible, mais non pas contemplée. Les lumières de la praxis sont définies par elle et se bornent à éclairer sa progression, sans aucun recul. Il ne s'agit pas ici de comparer des actes entre eux pour en tirer un concept commun : ce sont les partis, les organisations, la presse, le gouvernement qui peuvent réintégrer ce cas particulier dans des statistiques.[903]

Depuis la *Légende de la vérité*, Sartre a « toujours marqué », en effet, que la connaissance ne fait qu'un avec l'action, dont elle est un moment. Mais cette immanence de la connaissance à l'action tend à être oblitérée par un processus d'inversion, où la raison analytique par concepts, qui n'est qu'un moyen qu'utilise l'action pour s'éclairer elle-même, prend le dessus sur la raison dialectique par notions, qui constitue la logique vivante de l'action en cours. La dialectique constituante est homogène à la « temporalisation irréversible » de l'action : elle ne connaît l'action qu'en temps réel, en tant qu'elle est en train de se faire dans « l'indissolubilité des projets ». En revanche, la raison analytique qui se voudrait purement spectatrice donne à penser que les moments qui constituent l'événement sont réversibles, et que le match qui s'incarne ici et maintenant est l'exemplification d'un concept qui le précède.

Dès lors, la description du match en termes d'incarnation s'accompagne d'une réflexion sur le statut du concept dans son rapport à la pratique. Le concept, que Sartre définit comme un « ensemble de déterminations abstraites du type y = f (x) ou *s implique q* », pures déterminations verbales, ne peut que laisser tomber hors de lui tous les caractères empiriques de l'objet « qui se manifestent par rapport à lui comme de simples accidents »[904]. La raison analytique forge un concept de la pratique (de la lutte en l'occurrence) en *comparant* différents actes : or la comparaison, que Kant mentionne comme la première opération discursive de l'entendement pour la formation des concepts et des jugements[905], n'est du point

[903] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 39-40

[904] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 38

[905] *Cf.* E. Kant, *Critique de la raison pure*, Introduction, I (AK, III, 27, B 1), Paris, GF, 2006 (trad. fr.), p. 93 : « par quoi le pouvoir de connaître devrait-il être éveillé et mis en exercice, si cela ne se produisait pas par l'intermédiaire d'objets qui affectent nos sens et qui, pour une part, produisent d'eux-mêmes des représentations, tandis que, pour une autre part, ils mettent en mouvement l'activité de notre entendement pour *comparer* ces représentations, les relier ou les séparer, et élaborer ainsi la matière brute des impressions sensibles en une

de vue de la raison dialectique qu'un rapport figé d'extériorité établi entre les déterminations qui composent le concept. Sartre renvoie dos-à-dos ce qu'il appelle sans plus de précision « l'exemplification du concept » et « la conceptualisation de l'expérience »[906]: on peut y déceler un renvoi implicite à l'opposition entre idéalisme et empirisme, voire une référence aux deux modalités du jugement chez Kant (le jugement déterminant d'une part, qui va du concept général au cas singulier, le jugement réfléchissant d'autre part, qui bute sur la singularité du cas et qui remonte au concept).

Ces deux types d'approche ratent le sens de l'incarnation, car elles reconduisent subrepticement la posture du témoin désitué sur la pratique, en quête d'un concept général sous lequel subsumer le singulier. Cette posture du témoin est historiquement définie par une certaine *politique analytique de la vérité* (ou ce qu'on pourrait appeler une politique du concept), qui fait fond sur des conditions historiques précises. Loin d'être connaturel à l'esprit, le concept, comme la structure, est un *instrument* de la praxis collective organisée : Sartre donne ici l'exemple des partis, de la presse, du gouvernement. La praxis organisée se sert de moyennes, d'abstractions statistiques pour maîtriser théoriquement et pratiquement les cas particuliers. Sartre ne répudie pas pour autant le concept ; il le considère comme une médiation indispensable dans toute enquête concrète : comme le moment où, faute de connaissances suffisantes, « on est contraint de saisir le réel étudié comme une particularisation des possibles »[907]. Mais ce moment, parfaitement légitime en tant que médiation, en tant qu'instrument, est amené à être dissout par l'expérience dialectique, ce qu'oublient ou feignent d'oublier les politiques de la vérité qui hypostasient le concept en discours de vérité ultime sur la pratique.

Poursuivons la description que Sartre donne du match :

> Peu importe que le conflit ne soit pas en lui-même lutte mortelle : la mort est là, dans le sang qui coule, comme l'achèvement qui ne sera pas achevé, comme la vérité future qui ne sera pas atteinte et, finalement, comme la vérité profonde et fondamentale. La mort, propre et nette comme un os, est présente dans le match de boxe. Non pas seulement parce qu'un coup mal ou trop mal placé peut tuer, ni même parce que les cas de cécité, de folie – formes inférieures de la liquidation physique – sont très fréquents chez les anciens boxeurs, mais tout simplement parce que le geste de frapper est un geste qui donne la mort (ce qui est implicitement reconnu par l'existence des gants et

connaissance des objets, qui s'appelle expérience ? ».

[906] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II*, op. cit., p. 39

[907] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II*, op. cit., p. 50

> des appareils protecteurs), parce que le K.O., toujours risqué, toujours guetté par le public, est une réalisation publique de la mort.[908]

Le match n'est pas une expression symbolique de la violence et de la mort, il est l'incarnation de la mort vécue comme un *absolu* par tous les participants. La mort incarnée ici n'a rien à voir avec un concept abstrait de la mort, qui permettrait de mesurer des degrés de « moindre mort » (comme la folie ou la cécité d'anciens boxeurs). C'est la mort comme événement et comme risque absolu pour la vie qui est vécue partout dans la salle, par chaque participant dans sa chair, comme un rappel de sa facticité. La mort apparaît comme la « vérité-événement » dont parle Foucault à propos des formes archaïques de la vérité. Cette vérité n'est pas de l'ordre du constat : il ne s'agit pas de constater, depuis une position de surplomb, si la mort a *objectivement* été provoquée sur le ring. La vérité est de l'ordre de ce qui arrive, dans le simple geste de frapper qui, *réellement* (et non symboliquement), donne la mort, au moment où il totalise tous les participants dans l'appréhension d'un même absolu. La vérité-événement ici n'est pas détachable de la pratique, du geste qui la réalise.

Sartre refuse toute différence ontologique entre la totalisation et l'incarnation : la totalisation n'est rien d'autre que les pratiques qui l'incarnent, ici et maintenant. Il y a un primat pratique de la totalisation incarnée, œuvre commune des participants qui s'y trouvent pris, sur la totalisation figée et retranscrite en concept. Toute retranscription implique une déperdition du sens. Chaque « spectateur », précise Sartre « totalise et comprime le maximum possible de pratique et d'expérience – maximum qui se décomprimera en pâles connaissances abstraites et qui perdra du coup son statut ontologique »[909]. Loin donc de précéder l'incarnation pour lui dicter sa règle, le concept n'est qu'une déréalisation distante, une dégradation de l'incarnation, par décompression du sens pratique en abstractions sèches et en totalités figées. L'incarnation en revanche est une mise en intelligibilité sans distance de la pratique : elle est, précise Sartre, *l'événement produisant sa propre règle*, et non l'événement exemplifiant une règle ou un concept qui le précéderait. Et on l'a vu, au cours du match, la règle (c'est-à-dire l'art de la boxe) est à la fois reproduite (en tant qu'hexis) et réinventée (par la praxis).

Cet abord du match comme totalisation pratique incarnée par ses participants est donc une déconstruction radicale du point de vue de survol. Mais Sartre ne s'en tient pas là : il envisage encore deux situations-limites de participation à la totalisation incarnée. Tout

[908] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II*, op. cit., p. 41
[909] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 42

d'abord, *le point de vue de l'étranger,* qui ne retiendrait de l'événement que sa dimension de totalisation, tout en laissant passer les détails pratiques qui l'incarnent. Quittant pour un temps l'exemple du match de boxe, Sartre évoque sa propre expérience : lors de son premier voyage à Cuba en 1949, il se rappelle avoir saisi quelque chose comme « une férocité cubaine dans les combats de coqs de La Havane » :

> Ces coqs résumaient des hommes ; inversement, après ces combats, la violence aveugle de ces bêtes *humanisées* devenait une grille, un schème synthétique à travers lequel je déchiffrais malgré moi tout ce que je voyais : une sorte de tragique mou, flottant entre mes yeux et la ville, me faisait *découvrir* la misère bien que le lien direct entre celle-ci et les combats d'animaux ne m'apparut nullement. En fait, même pour l'étranger, la totalisation ne renvoie à aucune idée : le sport national des Cubains me renvoyait à ce mendiant ; la réciproque était vraie ; éclairée par mon expérience récente, le mendiant à son tour incarnait Cuba et ses combats de coqs.[910]

Le point de vue de l'étranger (ou du touriste, si l'on veut) demeure bien *d'abord* un point de vue pratique de participant, et non, comme on le croit souvent, un point de vue de témoin ou d'observateur désitué. Tel combat de coqs, sans qu'on puisse se l'expliquer, devient un analyseur « indisable »[911] de toute la misère cubaine : un sentiment de malaise, de « tragique mou » qui enveloppe l'étranger qui l'éprouve, tout autant qu'il enveloppe Cuba[912]. La totalisation n'est pas précédée par un concept ou par une idée que Sartre-étranger aurait eu au départ sur la réalité Cubaine, et qu'il se contenterait d'appliquer au cas par cas. L'expérience du combat de coqs devient comme une sorte de fil conducteur totalisant permettant de faire progressivement d'autres découvertes, d'acquérir d'autres expériences de l'île. Le point de vue de l'étranger ici, ce n'est pas une totalité de survol, c'est la totalisation vécue du dedans, qui se structure peu à peu par un jeu de renvoi non conceptuel entre un événement marquant (le combat de coqs) et les autres événements qui vont suivre (les rencontres successives avec les cubains). La totalisation en cours, vécue affectivement du dedans par l'étranger, n'est rien

---

[910] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 43

[911] Ce terme d'« indisable », repris à Flaubert, et dont Sartre fait grand cas dans *L'idiot de la famille*, désigne « cette sorte de compréhension de soi-même qu'on ne peut mettre en mots et qui vous échappe constamment » (J.-P. Sartre, « Sartre par Sartre » (1970), *Situations, IX*, op. cit., 112). Pour une approche approfondie de ce motif, *cf*. G. Cormann, « L'indisable sartrien entre Merleau-Ponty et Lacan : Inventer une étrange histoire de *L'Idiot de la famille* », *Recherches et travaux,* 71/2007, p. 151-176

[912] Dans ses articles sur Cuba publiés dans *France-Soir* en 1960 sous le titre « Ouragan sur le sucre », ainsi que dans l'appendice, « Ouragan sur le sucre II » (textes intégralement repris dans les *Temps Modernes,* n° 649, avril-juin 2008), Sartre use d'un autre « schème synthétique » : celui que lui impose l'expérience du sucre (« Cuba : une île en sucre brut »), comme une sorte de fil conducteur totalisant de sa découverte progressive des contradictions de l'île et du malaise qui l'habite, « qui restait doux même quand il était insoutenable ».

d'autre qu'un jeu de renvois interne à l'expérience, par lequel l'expérience se structure elle-même[913].

Revenons au match de boxe : un spectateur étranger à l'art de la boxe s'efforcera de se rendre intelligible l'événement à l'aide d'un schème synthétique à la mesure du malaise qu'il éprouve : c'est à ce niveau, par exemple, que pourra être vécue dans le malaise l'équivalence de la boxe et de la « violence fondamentale » ; ou éventuellement l'équivalence de la boxe et de la violence occidentale, pour un spectateur qui serait étranger non seulement au monde de la boxe, mais aussi à la culture dans laquelle s'est développée la boxe (comme Sartre, doublement étranger au rite du combat de coqs et à la culture cubaine). L'étranger laisse échapper, du coup, le sens pratique des détails, des gestes dans lesquels la totalisation s'incarne. Il a *un sens affectif de la totalisation*, qui le fait participer *réellement* (et non pas en idée) à l'événement en cours ; mais ce qui lui fait défaut, c'est *le sens pratique de l'incarnation* : le sens de *ce* geste, de *ce* coup, à *cet* instant précis.

Au point de vue de l'étranger, Sartre oppose une autre forme-limite de participation à la totalisation en cours : *celle de l'organisateur,* qui tend à réduire l'événement aux individus qui l'incarnent (tel boxeur avec sa carrière, son habitus pugilistique, ses stratégies inventives). L'organisateur n'envisage le match que comme « un petit événement local à l'intérieur du monde de la boxe » : « il s'agit en effet de vérifier des prévisions, de reclasser des boxeurs, de déterminer la valeur et la cote de chacun telles qu'elles se feront au cours de l'événement »[914].

Le point de vue de l'étranger et le point de vue de l'organisateur sont deux totalisations *en intériorité* de l'événement incarné, toutes deux opposées à une totalisation du dehors par un témoin désitué. L'organisateur comme l'étranger sont enveloppés dans une totalisation historique dont ils ne sont nullement les instigateurs. L'étranger opère ce qu'on pourrait appeler une *totalisation élargie* : le schème synthétique qu'il mobilise fait résonner le match avec une violence fondamentale, ou avec une violence historique qui le déborde : par cercles concentriques d'incarnations, on s'élève, à la faveur d'un schème synthétique indisable, de la considération de ce match aux déchirures de la société où s'est développée la boxe, jusqu'à la

[913] On peut sur ce point confronter l'expérience cubaine de Sartre avec un passage de *Tristes Tropiques* où Lévi-Strauss relate ce que lui évoquait au départ le Brésil : « l'homophonie inconsciemment perçue des mots "Brésil" et "grésiller" » lui fait penser au Brésil d'abord « comme à un parfum brûlé ». Il s'agit bien là de ce que Sartre appelle un « schème synthétique », qui rend possible toute expérience ultérieurement acquise. Lévi-Strauss précise en ce sens : « Considérées rétrospectivement, ces images ne me paraissent plus aussi arbitraires. J'ai appris que la vérité d'une situation ne se trouve pas dans son observation journalière, mais dans cette distillation patiente et fractionnée que l'équivoque du parfum m'invitait déjà à mettre en pratique, sous la forme d'un calembour spontané, véhicule d'une leçon symbolique que je n'étais pas à même de formuler clairement » (C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques,* Paris, Plon, 1955, p. 48). A la différence de Sartre, toutefois, Lévi-Strauss insiste sur les ressources de la pensée symbolique (le calembour, les associations de mots) plutôt que sur l'indisable du vécu pour penser la totalisation de l'expérience.

[914] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 43

figure d'une humanité jouant son sort ici et maintenant. L'organisateur, l'homme du sens pratique, opère quant à lui une *totalisation restreinte*, localisée, allant de la boxe comme ensemble de règles et de hiérarchies, à ce match singulier, avec tous ses détails pratiques, ses inventions et ses ratés. Quant aux spectateurs de base, qui ne sont pour la plupart ni organisateurs, ni étrangers au monde de la boxe, ils « oscillent autour d'une position moyenne »[915] entre ces deux extrêmes : l'événement leur apparaît simultanément, ou tour à tour, comme une totalisation élargie à la condition fondamentale de l'humanité, et comme une totalisation restreinte, rivée aux gestes et habitus précis des boxeurs, dont ils saisissent pré-réflexivement le sens. Dans ces trois manières de participer pratiquement au match – celle de l'étranger, celle de l'organisateur, celle du spectateur lambda – c'est bien la position du témoin extérieur et non impliqué qui est congédiée.

[915] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 44

3.2. L'expérience critique des médiations historiques

Sartre précise que la description du match tel qu'il est ainsi vécu et incarné nous a livré l'essentiel de son sens. Pourquoi, alors, passer d'une approche en termes de totalisation immédiate à une approche en termes de totalisation médiée ? C'est là que se pose le problème de la *singularisation*, deuxième modalité épistémique de la mise en intelligibilité de la pratique. Comme le montre la dialectique hégélienne de la certitude sensible, il y a un épuisement de l'ici et du maintenant dans le discours qui le désigne. Mais il ne s'agit pas pour Sartre d'un dépassement de l'incarnation pratique qui, en tant que *vécu*, demeure indépassable. Pas un *dépassement*, donc, qui nous ferait passer de l'immédiat incarné au concept, mais plutôt un *approfondissement* de l'immédiat pratique et de sa certitude sensible[916]. Approfondir l'événement tel qu'il se déroule, c'est objectiver l'ensemble des médiations qui le rattachent à la structure sociale dans laquelle il fait sens, et dont il constitue une singularisation. Certes, il ne s'agit plus seulement ici d'épouser en compréhension le point de vue du spectateur, ou des deux figures limites de participation que sont l'organisateur et l'étranger : ce sont pourtant encore eux, ces mêmes participants, *et personne d'autre*, qui produisent la totalisation médiée. À la différence de la totalisation incarnée, cette nouvelle forme de totalisation échappe à la « prise de conscience pratique » des participants : s'ils ont conscience de vivre ici et maintenant un absolu, une vérité-événement qui les atteint dans leur chair, ils n'ont pas conscience ici et maintenant des médiations socio-historiques qui soutiennent leur expérience. Par conséquent,

> Seul un observateur situé rigoureusement par rapport à la multiplicité des participants mais en dehors d'elle pourra dégager l'ensemble des médiations à travers lesquelles ces boxeurs, cette boxe, ces organisateurs et ces spectateurs se sont produits réciproquement.[917]

Toute la difficulté est de savoir comment atteindre la profondeur historique de l'événement tout en restant à la surface de son incarnation qui, encore une fois, livre l'essentiel: comment rester rigoureusement *situé* par rapport aux participants, tout en adoptant une position de recul qui ne soit plus celle d'un participant *purement immergé* dans la totalisation en cours ? En insistant sur cette astreinte paradoxale pour le théoricien des

[916] *Cf.* Yves-Jean Harder, « Dialectique et structure : Sartre, Lévi-Strauss, Lacan », *Les Temps Modernes*, n° 674-675, op. cit., p. 190-191

[917] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 45

ensembles pratiques à être à la fois situé par rapport à la multiplicité pratique incarnée, et à se tenir « en dehors d'elle », Sartre semble prendre acte des apories inhérentes à ce qu'on appelle, en ethnologie, l'observation participante : l'immersion totale n'est pas de mise ici. Il ne faut donc pas confondre situation et immersion. Pour saisir ce qui singularise l'événement comme totalisation médiée, il faut faire autre chose que simplement participer, à savoir : approfondir l'expérience de manière à en faire une expérience non plus pré-réflexive et immergée, mais critique et située – ou, plus exactement, *situante*.

Dans l'introduction de la *Critique*, Sartre définit ainsi ce qu'il entend par expérience critique :

> Elle se fait *à l'intérieur* de la totalisation et ne peut être une saisie contemplative du mouvement totalisateur ; elle ne peut être non plus une totalisation singulière et autonome de la totalisation connue mais elle est un moment réel de la totalisation en cours, en tant que celle-ci s'incarne en toutes ses parties et se réalise comme connaissance synthétique d'elle-même par la médiation de certaines d'entre elles. Pratiquement, cela signifie que l'expérience critique peut et doit être l'expérience réflexive de n'importe qui.[918]

Comme toute forme de connaissance, l'expérience critique est un *moment* de la praxis en tant que totalisation en cours : sans sortir de la totalisation, on passe de la positon de participant immergé à celle d'observateur situé. Nulle coupure épistémologique ici : le passage de *l'immersion pré-réflexiv*e à la *situation réflexive* ne nous fait pas quitter le terrain de la praxis. La logique dialectique et totalisante de la praxis constitue le seul fil conducteur pertinent pour l'opération d'approfondissement de la totalisation immédiate en totalisation médiée. Comme Sartre le rappelle aux marxistes de son temps, l'enjeu est d'approfondir des hommes concrets – ici, en l'occurrence, ceux qui participent à l'événement (boxeurs, public, organisateurs), en objectivant les contradictions qui habitent leurs pratiques.

Voyons en quoi consiste cette totalisation médiée. La « violence fondamentale » incarnée dans le match de boxe est une singularisation de la violence inhérente aux sociétés capitalistes. Le modèle ordalique du défi demande à être compris à l'aune du schème marxien de la lutte des classes qui, rappelons-le, demeure pour Sartre le schème euristique le plus « vivant » tant que le capitalisme n'a pas été dépassé. Le geste de frapper qui donne la mort sur le ring peut être immédiatement vécu et totalisé comme une vérité-événement, incommensurable avec la logique du constat : le sens du match ne s'épuise pas pour autant

[918] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 165. Souligné par Sartre.

dans cette vérité-événement. La morale de la force et du défi est une manière par laquelle le boxeur retourne contre sa propre classe (défavorisée le plus souvent) la violence qu'il y subit dans le cadre de l'oppression capitaliste. Le boxeur fait de sa rage une marchandise : il « se fait proie pour mieux vaincre », il « se fait traiter en marchandise pour dépasser le statut de sa classe dont tous les membres sont des marchandises, en aliénant sa violence, en la vendant, pour la conserver, pour désormais n'être plus désigné socialement que par elle »[919]. Cette désignation sociale demeure ambiguë, car c'est tout à la fois comme une matière ouvrée, comme une marchandise prise dans le cercle de le concurrence sérielle, et comme héros prouvant sa valeur par sa force, qu'apparaît le boxeur. On a donc la contradiction suivante : d'une part, la boxe « fait paraître les vertus que révèlent les moments de violence : courage, sang-froid, persévérance, etc. » ; et d'autre part, « ces vertus, très réelles sur le ring, sont objectivement des marchandises : le spectateur paie pour jouir du courage humain »[920]. Toute la subtilité de l'analyse de Sartre consiste à dégager à la fois l'intelligibilité sans reste de la violence vécue, telle qu'elle s'incarne dans des pratiques ordaliques, et l'intelligibilité objective de sa médiation socio-historique : en l'occurrence, la transformation de la violence des opprimés en marchandise et en antagonisme concurrentiel. Si on approfondit le sens historique de l'événement, on voit qu'il a « toute la réalité sociale d'une mystification » :

> La violence des participants se déchaîne et se déréalise tout à la fois ; elle devient parade sans cesser d'être vécue dans sa force explosive ; l'événement produit par tous est bien réel : réels les coups, les blessures, les lésions peut-être, qui conduiront ces boxeurs à quelque diminution physique ; réelles aussi les inventions de chacun, réelles les souffrances endurées, réels le courage et l'entêtement de chacun ; mais l'ensemble des interdits qui réduisent le combat à une convention entre des représentants de la classe dirigeante, en incarnant la violence totale dans cette violence délibérément mutilée, renvoie cette aventure absolue et vaine de deux hommes sur tous les participants comme l'incarnation de leur impuissance radicale.[921]

La vérité objective et historique du match, c'est donc cette opération de mystification, où la lutte, tout en continuant d'être parfaitement réelle sur le plan immédiat de son incarnation, n'en est pas moins séparée de ce qu'elle peut quant à sa dimension historique : au lieu de transformer sa violence historiquement induite en un instrument global de libération,

[919] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 47. Sartre précise qu'« il y a une sorte de passivité au cœur de la pratique : elle semble venir d'une misère supportée, d'une longue patience accompagnée d'une rage passive mais d'autant plus forte ».

[920] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 54-55

[921] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II*, op. cit., p. 56

en une lutte des classes, la classe opprimée retourne sa violence contre elle-même en avalisant l'usage marchand qu'en fait la bourgeoisie. Les vertus ordaliques peuvent alors participer de cette mystification, en héroïsant les boxeurs, et en faisant oublier que historiquement, c'est d'abord comme marchandises qu'ils s'affrontent sur le ring. Cette mystification n'est cependant pas l'expression d'une ignorance ou d'une « impuissance de la plèbe » que l'observateur avisé, champion des médiations dialectiques, se ferait fort d'émanciper. Ce serait reconduire la figure de l'intellectuel-roi que Sartre écarte résolument. Et surtout, ce serait faire de l'expérience critique une expérience réservée. Or n'importe qui, situé dans la totalisation historique sur fond de laquelle s'inscrit le match, peut faire l'expérience critique de cette mystification, et passer par conséquent de la position du participant immergé, qui en reste à la surface incarnée de l'événement, à celle de l'observateur situé, qui saisit les contradictions historiques profondes de l'événement. En effet, toute l'ambiguïté de la boxe, précise Sartre, c'est qu'elle est « faite par son public »[922]. Certes, c'est bien la bourgeoisie qui est à l'origine de la fabrique du boxeur, mais le match en tant qu'événement n'existe que par le public qui co-produit la violence dans la salle. Or ce que le public fait, le public peut le défaire, précisément par l'expérience critique. Loin de renvoyer à un phénomène hyperorganique de fausse conscience, ou de conscience inversée, la mystification ordalique a tout d'une « réalité sociale » : comme toute idée, elle est produite par des individus, elle est inscrite matériellement dans la chose ouvrée.

Lorsque c'est le public bourgeois qui se déplace, lors des championnats, il retrouve sans contradiction ses valeurs sur le ring : en l'occurrence, la vieille morale du défi et du duel, mise au service de l'individualisme concurrentiel[923]. Pour le public populaire en revanche, la violence du combat est la fois l'incarnation de la « violence commune des opprimés » et une forme de « déréalisation » de cette même violence, puisqu'à travers les boxeurs, les spectateurs sont renvoyés à la concurrence d'hommes-marchandises et à leur destin de classe. Le public populaire fait l'expérience critique d'une contradiction entre la vérité-événement de

[922] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II*, op. cit., p. 57

[923] Une contradiction entre ces deux régimes de valeurs a pu néanmoins être vécue au moment de la formation de la classe bourgeoise, durant la première moitié du XIXè siècle, à un moment où le prolétariat ne s'est pas encore défini comme une classe en lutte. Sartre analyse cette contradiction entre le schème ordalique et le schème concurrentiel à travers l'étude qu'il propose, dans le tome II de *L'Idiot de la famille* (Deuxième partie, Livre II « Le collège »), d'un texte de jeunesse de Flaubert, *Ivre et mort*. Le récit fait état d'un duel à mort entre les deux buveurs « les plus intrépides de la région », Hughes et Rymbault, présentés comme des « buveurs-nés », comme des aristocrates de naissance (des « princes du litron », dit Sartre), placés d'entrée de jeu au-dessus de la nature humaine. Leur duel archaïque est conditionné par le principe quantitatif de la compétition sérielle : « ce qui décide du rang, c'est la quantité d'alcool ingurgitée, autrement dit l'accumulation » (J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857, tome II,* Paris, Gallimard, 1971, p. 1155). On a donc affaire à un combat homérique grotesque, qui ne trouve à s'effectuer que dans un contexte de compétition basée sur l'exigence capitaliste d'accumulation primitive, induisant pour les combattants des modes de subjectivation contradictoires, selon la qualité d'une part et selon la quantité d'autre part.

la lutte (son incarnation pratique qui, ici et maintenant, lui fait vivre un absolu) et sa vérité historique : ce que Sartre appelle ici la déréalisation. Le terme est précis : il ne s'agit pas d'une irréalisation de la lutte. À aucun moment, on l'a vu, le match ne se déroule dans l'imaginaire : jusqu'au bout dans l'opération de mise en intelligibilité, le schème de l'incarnation, de la réalisation parfaite de la violence, reste pertinent. La déréalisation n'est donc pas une euphémisation de la lutte. C'est, dans la situation précise qu'analyse Sartre, l'envers historique de son incarnation présente. Ici et maintenant, en tant que totalisation incarnée, la violence du combat de boxe est toute entière ce qu'elle peut être ; historiquement en revanche, elle est l'expression d'une mutilation pratique des opprimés, puisque loin de favoriser leur libération, la mise en spectacle de la lutte les maintient dans l'impuissance. D'un côté donc, la réalité de la lutte, c'est « sa puissance locale de destruction » : et c'est bien cette réalité-là que cherche à atteindre l'organisateur qui, rappelons-le, n'envisage le match que comme une totalisation restreinte, comme un « petit événement local ». De l'autre côté, la déréalité de la lutte, c'est « son impuissance globale à se faire instrument de libération »[924]. L'expérience critique approfondie consiste à faire l'épreuve d'une contradiction entre la portée locale, immédiatement présente, et la portée globale, structurale et historique, de l'événementialité. Ce qui est vécu dans l'instant comme une réalisation parfaite, voire comme une sorte de catharsis pour la praxis opprimée, est vécu à l'échelle plus large d'une histoire en cours comme une mutilation de la praxis, comme un vol de ses possibilités réelles.

On comprend alors pourquoi la mise en intelligibilité phénoménologique de l'événement en tant que totalisation incarnée demande à être approfondie par une analyse structurelle et historique de ses contradictions objectives. Certes, le point de vue de l'incarnation permet de rendre intelligibles des formes archaïques de la pratique que le point de vue de spectateur, fixant les pôles neutralisants du sujet et de l'objet, tend à recouvrir : à ce titre, il vaut déjà comme expérience critique. D'une certaine façon, on peut voir là un écho à l'orientation typologique et généalogique esquissée dans la Légende de la vérité. Mais la portée critique de cette première mise en intelligibilité n'en reste pas moins limitée, car elle suspend l'ancrage historique de l'événement, pour s'en tenir à sa surface, à son excès de présence pratico-pratique. Toute praxis participant à l'événement court le risque de se laisser mystifier par son incarnation, en l'occurrence, ici, par la morale de la force et du défi de ces « hommes seuls » que sont les boxeurs sur le ring – ce qui n'exclut d'ailleurs pas, dans les circonstances historiques précises où se développe la boxe, « la possibilité d'un fascisme »[925].

[924] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 55
[925] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II*, op. cit., p. 46

Ce qui rend la dialectique de l'incarnation potentiellement mystifiante, c'est le fait que l'événement que vivent cette poignée d'hommes semble pour un temps échapper à l'histoire. D'où la nécessité d'approfondir la dialectique locale de l'incarnation par une dialectique globale des médiations et des contradictions.

Cette analyse du match de boxe nous renvoie donc au problème que nous avions soulevé à propos de la Légende de la vérité : l'exhumation d'une typologie de la pratique, à travers les figures incarnées des « hommes seuls », ne se suffit pas à elle-même sans l'objectivation de l'histoire dans laquelle ces figures s'inscrivent. La notion de totalisation est centrale à cet égard : intelligible au départ à partir de la praxis constituante dans son mouvement quasi-souverain de dépassement de ses conditions matérielles, elle s'étend à la praxis constituée, incarnée et médiée dans des événements à multiples « épicentres » : ici, les co-participants du match : boxeurs, public, organisateurs. Il y a deux approches dialectiques possibles de l'événement, précise Sartre : soit une « démarche d'expansion décompressive », qui part de l'événement pour le rapporter à des significations abstraites ; soit une « démarche de compression totalisante, qui saisit au contraire le mouvement centripète de toutes les significations attirées et condensées dans l'événement »[926]. La première démarche, à laquelle recourt la politique analytique de la vérité, est détotalisante : elle dissout l'événement en le rapportant à un ensemble de significations de plus en plus abstraites, à des universels non singularisés. L'événement n'apparaît plus alors que comme l'exemplification d'un concept, comme une totalité figée. La seconde démarche est celle de la raison dialectique, qui se fait tour à tour compréhension, en ce qu'elle épouse au plus près de leur incarnation sensible les intentions et les fins des praxis individuelles, et intellection, en ce qu'elle a aussi affaire à une réalité plus complexe qu'une simple incarnation sensible. Refusant le clivage diltheyen entre intellection et compréhension, Sartre conserve néanmoins les deux termes, afin de faire de la compréhension « une espèce dont l'intellection serait le genre »[927]. L'intellection est la modalité épistémique de la raison dialectique au sens le plus large, raison dont les possibilités sont multiples, puisqu'elle peut aussi bien se desserrer en se faisant « système d'inertie » ou « raison analytique » quand elle dégage des concepts ou des lois, ou se resserrer en se faisant raison compréhensive quand elle épouse le point de vue de la praxis remaniant son champ pratique à la lumière de ses fins.

L'exemple du match de boxe acquiert donc une portée paradigmatique pour la question de l'intelligibilité de la pratique. Mais à travers lui, nous touchons également à ce que Sartre

[926] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 59
[927] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 189

appelle le « lieu du concret » ou « lieu de l'histoire »[928]. La question de l'intelligibilité de la pratique devient alors indissociable de celle de l'intelligibilité de l'histoire. C'est ce que nous allons examiner dans le chapitre qui va suivre, comme enjeu commun à Sartre et à Foucault.

[928] C'est le titre de la section B du livre II de la *Critique* (« Du groupe à l'Histoire »).

CHAPITRE VI. LE LIEU DU CONCRET

1. Dialectique, violence et « infini de l'histoire »

Même s'il prend garde, après la mise entre parenthèses de la pratique dans *Les mots et les choses,* à produire un discours sur la pratique qui ne reconduise pas le sommeil anthropologique, Foucault ne se contente pas de se débarrasser de Marx comme d'un horizon dépassé, car comme toujours chez lui, il s'agit de travailler non pas sur des auteurs ou des œuvres, mais sur des énoncés et des opérateurs de discours, qui passent entre les œuvres et les courants de pensée, déjouant perpétuellement les unités qu'on voudrait leur accoler. On l'a vu, certains opérateurs philosophiques de Marx ont pu passer dans l'approche foucaldienne de la pratique : ainsi l'idée d'une action produisant et altérant d'un seul tenant ses propres « conditions » et ses propres « sujets ». Cela nous renvoie à ce que Pierre Dardot et Christian Laval, suivant Foucault de près sur ce point, ont proposé d'appeler une « logique stratégique de l'affrontement »[929], bien différente de la grande logique du capital comme processus totalisant, grevé de contradictions devant inéluctablement aboutir au socialisme. Les lectures académiques de Marx – y compris les plus novatrices, comme celle d'Althusser[930] – ont surtout fait la part belle à une approche de l'histoire comme processus sous-tendu par un déterminisme économique en dernière instance, au mépris de la logique stratégique de la lutte des classes, que l'on trouve dans des analyses historiques telles que *Le 18 Brumaire de Louis*

[929] P. Dardot, C. Laval, *Marx, prénom : Karl,* op. cit., chap. IV, p. 246-276

[930] Ainsi, le rejet par Althusser de l'historicisme et de l'empirisme imputé aux historiens, dont j'ai fait cas à la fin du chapitre III à travers les objections de Thompson contre Althusser.

Bonaparte, *La lutte de classes en France*, *La guerre civile en France*. Or dès lors qu'on ne s'empresse pas de ramener « l'éclatement » des énoncés de Marx à l'unité d'une œuvre à interpréter, on trouvera dans ces textes une forme originale de mise en intelligibilité de la pratique et de l'histoire, « qui manifestement ne relève pas d'un modèle du XVIIIè siècle »[931].

On a affaire dans ces textes à un type d'approche des situations historiques qui n'en a pas moins des précédents historiques, et qui requiert à ce titre, une généalogie inédite : celle des discours de la lutte – et dans la lutte –, comme principe de lisibilité du social et de l'histoire. Foucault élabore cette généalogie dans son cours de 1976, *« Il faut défendre la société »*. L'historicisation de la discursivité marxiste n'a plus alors le même sens en 1976 qu'en 1966, puisqu'en passant d'une archéologie des sciences humaines à une généalogie des savoirs en lutte ou « savoirs assujettis », l'opération critique a changé d'objet, d'instrument et d'horizon. 1/ *Changement d'objet d'abord,* puisque la critique ne porte plus sur le marxisme entendu comme discours anthropologique du travail, mais sur la possibilité pour le marxisme de se réfléchir comme un savoir historique des luttes, comme un discours tactique de la guerre continuée. 2/ *Changement d'instrument ensuite*, puisque la critique s'ordonne alors à la méthode de l'« historicisme politique »[932] qu'elle prend par ailleurs pour objet. 3/ *Changement d'horizon enfin*, puisque la critique, portée par une dynamique déflationniste, vise des transformations pratiques effectives dans la « disciplinarisation » des savoirs, aussi locales soient-elles. Foucault définit en effet la généalogie comme « le couplage des connaissances érudites et des mémoires locales, couplage qui permet la constitution d'un savoir historique des luttes et l'utilisation de ce savoir dans les tactiques actuelles »[933].

Pas plus pourtant que dans *Les mots et les choses*, il ne s'agit dans le cours de 1976 ou dans l'entretien avec Trombadori d'envisager le marxisme comme un horizon indépassable pour penser la pratique : parmi les savoirs des luttes et les savoirs en lutte que Foucault vise à circonscrire, le marxisme n'est qu'un exemple parmi d'autres, sans aucun privilège méthodologique qui permettrait de le consacrer comme une *généalogie à part*. Il y a une remarquable continuité sur ce point : en 1966, le but de Foucault est de produire *une* archéologie des sciences humaines (comme l'indique le sous-titre des *Mots et les choses*), c'est-à-dire une archéologie parmi d'autres possibles, opposée à tout projet d'une critique

[931] M. Foucault, « Questions à Michel Foucault sur la géographie » (*Hérodote*, n° 1, janvier-mars 1976), *Dits et écrits, t. II,* n° 169, p. 39

[932] M. Foucault, *« Il faut défendre la société »*, op. cit., p. 154-155 : « Première tâche : essayer d'être historicistes, c'est-à-dire d'analyser ce rapport perpétuel et incontournable entre la guerre racontée par l'histoire et l'histoire racontée par cette guerre qu'elle raconte. *C'est dans cette ligne là* que j'essaierai alors de continuer cette petite histoire des Gaulois et des Francs que j'ai commencée ». (je souligne). Foucault précise également (p. 96) : « c'est de ce discours de l'historicisme politique que je voudrais faire à la fois l'histoire et l'éloge ».

[933] M. Foucault, *« Il faut défendre la société »*, op. cit., p. 9-10

fondationnelle qui viserait à excaver les conditions de tout savoir anthropologique possible[934]. En 1976, bien que l'enjeu soit désormais infléchi, depuis longtemps déjà, vers la pratique, l'orientation méthodologique de la démarche reste la même : à rebours de la tentation de faire une théorie de la lutte comme matrice d'intelligibilité *globale* de la pratique et de l'histoire, Foucault n'entend proposer qu'*une* généalogie des savoirs en lutte, qui sont déjà eux-mêmes, à leur niveau, des généalogies actives : *il s'agit d'exhumer des savoirs qui font l'histoire en même temps qu'il la déchiffrent*, selon une logique de la lutte permanente au sein du social. Foucault précise ainsi dans la leçon du 7 janvier 1976) :

> Il s'agira donc de donner non pas un sol théorique continu et solide à toutes les généalogies dispersées – je ne veux en aucun cas leur donner, leur surimposer une sorte de couronnement théorique qui les unifierait[935].

Nul doute qu'aux yeux de Foucault, la consécration par Sartre du marxisme comme « horizon indépassable » participe encore d'une stratégie régalienne visant à homogénéiser la diversité des discours historiques en lutte en les soumettant à une juridiction philosophique, qui n'est autre que la dialectique :

> La dialectique hégélienne *et toutes celles, je pense, qui l'ont suivie* doivent être comprises […] comme la colonisation et la pacification autoritaire, par la philosophie et le droit, d'un discours historico-politique qui a été à la fois *un constat, une proclamation et une pratique de la guerre sociale*. La dialectique a colonisé ce discours historico-philosophique qui faisait, parfois dans la pénombre, parfois dans l'érudition et parfois dans le sang, son chemin pendant des siècles en Europe. La dialectique, c'est la pacification, par l'ordre philosophique et peut-être par l'ordre politique, de ce discours amer et partisan de la guerre fondamentale.[936]

Foucault en appelle donc à une critique de la raison dialectique en un sens très différent de Sartre. Car contrairement à ce dernier, il ne s'agit pas de promouvoir une critique de la raison dialectique par elle-même, mais de proposer une toute autre forme de mise en intelligibilité des luttes. Formellement, la question de Foucault est semblable à celle de Sartre : *à quelles conditions la lutte est-elle intelligible ?* La logique de la contradiction, où chacun des opposés passe l'un dans l'autre pour déboucher sur une synthèse supérieure, n'est

[934] M. Foucault, « Questions à Michel Foucault sur la géographie », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., p. 29.
[935] M. Foucault, *« Il faut défendre la société »,* op. cit. , p. 13
[936] M. Foucault, *« Il faut défendre la société »*, op. cit., p. 50. Je souligne.

pas satisfaisante aux yeux de Foucault pour répondre à cette question, car elle achoppe sur ce qu'il appelle « l'infini de l'histoire » :

> Dans un champ historique, qu'on ne peut même pas dire un champ relatif, car il n'est en relation avec aucun absolu, c'est un *infini de l'histoire* qui est en quelque sorte "irrelativisé", celui de l'éternelle dissolution dans des mécanismes et des événements qui sont ceux de la force, du pouvoir et de la guerre[937].

La dialectique a contribué à bloquer et à disqualifier l'historicisme politique, c'est-à-dire l'histoire écrite selon le fil conducteur de la guerre continuée : à l'instar du discours hobbesien du pacte social qui l'a précédé dans cette opération de pacification, elle nous fait sortir de l'histoire réelle, faite de rapines et de dominations, en nous projetant sur un plan d'intelligibilité – l'Etat, ou la vue éthique des *Principes de la philosophie du droit* par exemple où les rapports de force se voient neutralisées et rendus inessentiels[938].

La démarche de Sartre ne tombe pas sous la critique que Foucault fait ici de la dialectique : sans aller jusqu'à éluder la dimension de l'absolu du champ historique – ainsi, du point de vue de la praxis, du sens pratique, la mort par exemple fait figure d'absolu[939] –, Sartre n'a eu de cesse de penser les limites de la dialectique[940], et de rappeler que « l'histoire en appelle à l'histoire »[941], de telle sorte que sa démarche recoupe ce que Foucault appelle l'*historicisme politique* : c'est-à-dire un type de discours sur l'histoire et dans l'histoire qui s'assume comme discours situé qui fait l'histoire tout autant qu'il la raconte. C'est ce que nous allons examiner au cours de ce chapitre.

Partons de l'idée de violence, qui constitue chez Sartre un défi pour la mise en intelligibilité de la pratique, et partant, pour la dialectique. Sartre a toujours soutenu qu'il n'y a nulle inhumanité, nulle bestialité a priori dans la violence : quelque forme qu'elle prenne, c'est toujours une conduite historique tenue en situation par des hommes contre des hommes. Si extrême soit-elle dans ses modalités et dans son exercice, *la violence conserve la structure d'intelligibilité de la pratique humaine, dont elle est un analyseur particulièrement puissant*.

[937] M. Foucault, *« Il faut défendre la société »,* op. cit., p. 48

[938] Sur la suspicion que Hegel jette sur les notions de force et de domination, *cf.* G. Lebrun, *L'envers de la dialectique,* op. cit., p. 74 : « L'*ethos* exclut le *kratein*. Le thème revient si constamment et la conviction semble si profonde qu'on peut se demander s'il n'y a pas là une des racines de la dialectique ». C'est précisément la thèse de Foucault dans *« Il faut défendre la société »*.

[939] Voir sur ce point l'exemple du match de boxe analysé à la fin du chapitre précédent.

[940] Contrairement à ce qu'affirme Foucault faisant de Sartre un penseur du XIXè siècle, Sartre « a tenté de penser à la limite de la dialectique, en essayant en même temps de se placer sur cette limite », comme le souligne R. Kirchamayr, « L'enveloppement : Sartre et la pensée de la singularité dans la *Critique de la raison dialectique II* », *Sartre. Violence et éthique*, op. cit., p. 118

[941] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II*, op. cit., p. 456

La violence joue chez Sartre le rôle d'un *comble* – un motif d'analyse qu'on empruntera ici à Jean Bourgault, qui suggère de prendre comme fil conducteur de l'œuvre de Sartre l'idée d'une « logique des combles » : une logique selon laquelle « un terme n'advient que si le terme opposé, ou contradictoire, a vu sa particularité portée, de façon contingente, à sa plus radicale extrémité, au point où son affirmation se tourne en négation »[942].

La violence, c'est peut-être, à ce titre, le comble par excellence : comble de l'action, comble de l'homme – non pas de ce qu'est l'homme (cela nous renverrait à l'idée d'une nature humaine qui n'existe pas), mais *de ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui.* D'un point de vue épistémologique, la violence constitue l'un des lieux de ressaisie les plus aigus du sens, tout en frôlant perpétuellement le risque de passer de l'autre côté de l'intelligibilité, du côté du non-sens.

Un comble qui apparaît à nu d'abord dans les *Cahiers pour une morale* (1948), où Sartre décrit la violence comme un court-circuitage des moyens et de la temporalisation de l'action, comme un acte intransigeant soutenu par un rêve de « destruction continuée », où le pour-soi affiche une sorte de droit divin à « avoir tout, tout de suite et sans compromis, en faisant sauter l'ordre du monde »[943], au risque de l'issue kamikaze consistant à s'auto-détruire en entraînant le monde avec soi ; au risque également de verser dans la mauvaise foi – nouveau comble –, car « si loin qu'il pousse les destructions », le violent doit encore compter « sur la richesse du monde pour les supporter et fournir perpétuellement de nouveaux destructibles »[944].

Un comble que l'on retrouve ensuite dans la *Critique de la raison dialectique*, où le concept de violence gagne en épaisseur : pour le dire un peu schématiquement, nous quittons alors une pensée de l'action, où la violence était imputée à un pour-soi historiquement décontextualisé, désireux d'en découdre d'une façon extrême avec un en-soi et/ou un pour-autrui qui le gênent, pour aller vers une pensée de la pratique, où la praxis violente, loin de chercher à court-circuiter le cadre de l'action dans l'instantanéité d'un geste néantisant, ne produit ses effets qu'en s'incorporant à un contexte socio-historique qui lui retourne son intention de départ sous la forme détournée et déviée d'une « contre-finalité ».

C'est ce deuxième type d'approche qui va nous intéresser ici, où la violence est à la fois histoire et structure, praxis et pratico-inerte, intention et déviation. La violence partage la même structure d'intelligibilité que la pratique : elle est passible d'une rationalité dialectique,

---

[942] J. Bourgault, « Les désarrois de l'élève Clouet. Sartre et le maoïsme », op. cit., p. 15
[943] J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale,* op. cit., p. 182
[944] J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale,* op. cit., p. 183

qu'il faut comprendre, rappelons-le, comme la *logique vivante de l'action en situation.* C'est encore l'opérateur philosophique du *Dix-huit Brumaire* sur la faisabilité de l'histoire qui constitue l'horizon d'intelligibilité dans lequel se déploie l'approche dialectique de la violence. La violence, c'est alors l'agir historique poussé à son comble, poussé dans ses derniers retranchements par le poids des structures et des conditions que la praxis s'efforce de dépasser dans un mouvement de retotalisation perpétuellement contesté.

La violence est d'abord passible d'une *anthropologie structurelle*, qui établit, on le sait, de manière *régressive* un diagnostic critique sur nos manières d'être situés les plus abstraites, ancrées dans les couches originaires qui nous concernent tous en tant qu'organismes pratiques. Ainsi, comme on l'a vu, le besoin et la rareté, suscitant des formes violentes de « manichéisme éthique » à l'égard d'autrui perçu comme l'homme de trop ou comme le contre-homme au sein d'un même champ pratique. Cette remontée du côté des cadres de l'expérience les plus abstraits n'est pas à comprendre comme un discours sur l'homme (ou sur la nature humaine) en général : si pour Sartre la rareté n'est pas, contrairement à ce que suggérera ensuite Marshall Sahlins, la sentence portée par notre économie occidentale[945], son universalité dans l'histoire humaine n'a pas d'autre valeur que celle d'un *a priori contingent,* la valeur d'une grille d'intelligibilité de l'histoire *telle qu'on l'a connue jusqu'à présent*. C'est une catégorie posée abstraitement au départ afin de diagnostiquer les manières singulières qu'ont les hommes de faire l'histoire dans des conditions non choisies, et qui les font en retour, les amenant à redéfinir en permanence les frontières et les normes de l'humain. Toutes les sociétés, dit Sartre, aménagent et espacent cette condition originaire de rareté qui leur échoit en choisissant leurs morts, leurs surnuméraires, en produisant leurs « hommes jetables », pour le dire avec les termes de Bertrand Ogilvie[946], sans que cela implique nécessairement d'aller jusqu'à l'homicide.

La rareté n'existe ainsi qu'en situation. Loin de se réduire à l'abstraction d'un rapport de force, la relation vécue à l'égard de la rareté par la praxis prend deux formes, qui n'en sont pas moins violentes structurellement. (i) Une *relation univoque d'intériorité* à l'égard de la matière d'une part. (ii) Une *relation équivoque de réciprocité* (positive ou négative) à l'égard d'autrui d'autre part. Sartre résume ainsi la double manière dont se creuse l'expérience de la finitude que fait la praxis, confrontée à la rareté, et partant, à l'inhumain : « négation de l'homme par la terre s'intériorisant comme négation de l'homme par l'homme ». Les luttes seront alors des moments immanents à cette expérience de la double « relation travail-

[945] M. Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance* (1972)*,* Paris, Gallimard, 1976, p. 41
[946] B. Ogilvie, *L'homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême,* Paris, ed. Amsterdam, 2012

conflit », c'est-à-dire « la manière dont les hommes vivent la rareté dans leur mouvement perpétuel pour la dépasser » [947].

Afin d'écarter toute méprise à l'égard de cette dimension originelle de la violence comme rareté, Sartre renvoie dos-à-dos : 1/ Une approche objectiviste du phénomène, comme celle des économistes classiques du XVIIIè siècle qui « mettent l'homme en situation de rareté » en se donnant depuis une position de survol une nature humaine déjà faite, déjà décomposée par l'analyse, et que la rareté viendrait conditionner du dehors. 2/ Une approche morale imputée à Dühring faisant de la violence un acte inaugural au principe d'une histoire malheureuse. Sur ce point, Sartre donne raison à Engels contre Dürhing : « la violence n'est pas nécessairement un acte » attestant de la méchanceté humaine, elle est même « absente en tant qu'acte de nombreux processus ». Pour que l'économie de rareté soit violence, nul besoin « qu'il y ait des massacres ou des emprisonnements, un usage visible de la force. Pas même le projet actuel d'en user. Il suffit que les relations de production soient établies et poursuivies dans un climat de crainte, de méfiance mutuelle par des individus toujours prêts à croire que l'Autre est un contre-homme et qu'il appartient à l'espèce étrangère ; en d'autres termes que l'Autre, quel qu'il soit, puisse toujours se manifester aux Autres comme "celui qui a commencé" »[948].

Il ne faut pas se méprendre sur les descriptions saisissantes que Sartre nous donne au début de la *Critique* de ce climat de violence accompagnant les situations de rareté : sous cette apparente puérilité dans le jeu des réciprocités humaines (« c'est toi, c'est lui, qui a commencé », semble dire l'homme de la rareté), on n'a affaire à rien d'autre qu'à un cadre délibérément abstrait et simplifié de notre expérience ; à rien d'autre qu'à une catégorie abstraite qui, loin, de nous faire retomber en enfance, est appelée, sitôt posée, à être élevée au concret. Si la rareté est une composante de la violence, elle est loin d'en épuiser le sens. La dimension abstraite-régressive qui permet d'isoler le phénomène de rareté n'est intelligible que moyennant la visée d'emblée *diagnostique* et *prospective* qui l'anime, portée à éclairer des situations historiques singulières, en cours d'historialisation. Tout l'enjeu épistémologique de la *Critique* étant de savoir « à quelles conditions la connaissance d'une histoire est-elle possible »[949] - et non la connaissance de l'Histoire en général.

Deux phénomènes bien précis, contemporains l'un de l'autre, occupent ce lieu du concret historique à la fin du tome I de la *Critique* : la colonisation de l'Algérie sous

[947] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 22
[948] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* p. 260
[949] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 158

l'impulsion du Général Bugeaud d'une part, la constitution d'une classe bourgeoise sur fond de « luttes de classes en France » au milieu du XIXème siècle d'autre part. Nous allons dans les deux sections suivantes de ce chapitre nous pencher sur ces deux phénomènes historiques, qui montrent bien le type de pratique historico-philosophique que Sartre met en œuvre.

2. Les « structures formelles du concret » : le colonialisme, ou la pratique comme système

2.1. Deux régimes de discours

Les textes que Sartre a consacrés au colonialisme en Algérie relèvent de deux régimes discursifs, politique et théorique ; ils participent tous d'un même projet critique visant à questionner le colonialisme comme *système.* On a retenu surtout le versant politique, les prises de position radicales qui ont fait l'objet du tome V des *Situations,* où l'on trouve notamment les préfaces aux *Damnés de la Terre* de Frantz Fanon (1961), au *Portait du colonisé* d'Albert Memmi (1957), l'article « Le colonialisme est un système » (1956), texte d'un meeting « Pour la paix en Algérie », le texte intitulé « Une victoire » (1958) qui évoque l'ouvrage d'Henri Alleg *La Question*. Dans ces textes, où Sartre semble réactiver la posture, définie par Zola, de l'intellectuel défenseur de la justice et de la vérité[950], la violence coloniale apparaît à double tranchant : violence héritée et systématique des colons, contre-violence inéluctable des colonisés. Eu égard au droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, le soulèvement des colonisés, dont Fanon se fait le chantre, se fera sans l'aide des occidentaux, n'en déplaise à leur bonne conscience et à leurs éventuelles velléités de conciliation, qui risquent fort de verser dans de nouvelles formes d'ingérence néo-coloniales. Ces textes ont fait couler beaucoup d'encre : quand on n'y a pas tout simplement vu des appels au meurtre, on a pu y déceler, comme Raymond Aron, une incompréhensible « philosophie de la violence en et pour elle-même », bénéficiant de l'appui ontologique d'une « dialectique de la raison » pratiquée à des fins de persuasion psychologique, « la plume à la main, en chambre, non dans la clandestinité et à l'ombre de la torture possible » ; à ce manichéisme de survol, il

[950] Sur ce point, *cf.* Anne Mathieu, « Sartre en guerre d'Algérie : le combat pour la justice et la vérité », *Etudes sartriennes*, n° 9, Bruxelles, Ousia, 2004, p. 219-239. Je reviens sur cette figure de l'intellectuel justicier dans le dernier chapitre.

conviendrait d'opposer un point de vue réaliste (refusant l'angélisme des « âmes tendres ») et « libéral », acceptant ne serait-ce que la possibilité de « voir le monde avec les yeux de l'autre »[951]. On aura alors beau jeu de mentionner quelques formules choc comme celle-ci :

> Il suffit aujourd'hui que deux Français se rencontrent pour qu'il y ait un cadavre entre eux. Et quand je dis un… La France, autrefois, c'était le nom d'un pays ; prenons garde que ce ne soit, en 1961, le nom d'une névrose[952].

A cela, Aron rétorque que les français « se sont guéris de leur névrose algérienne non en déchaînant la violence qu'ils avaient intériorisée, mais, tout au contraire, en accordant à la violence extérieure ce que celle-ci réclamait légitimement »[953]. En sommes-nous si sûrs ? Il importe d'abord de souligner que si les textes des *Situations V* ne sont pas exempts d'idéologie – leur style agressif en témoigne –, cette idéologisation du discours acquiert une *fonction pratique* visant à contrer une autre idéologisation plus fondamentale : celle de l'humanisme des Occidentaux comme tentative de légitimation du pillage colonial. L'idéologie n'est pas affaire de fausse conscience, que les lumières de la raison pourraient venir dissiper ; Sartre la comprend comme une vision du monde liée à notre appartenance à une situation sociale et historique. Est-ce à dire, à ce compte-là, qu'on ne sort jamais de l'idéologie, et que ce n'est donc que par une autre idéologie que l'on pourra critiquer l'idéologie coloniale, à charge alors de définir la « bonne idéologie » qui puisse servir de pierre de touche à la critique ?[954] C'est depuis une valorisation de la responsabilité politique de l'acte d'écrire qu'une critique du colonialisme, et des situations d'oppression en général, sera possible. Sartre critique une conception désengagée de l'écriture (et de la théorie) qui se prévaudrait d'une illusoire neutralité axiologique, en promouvant la description et l'explication :

> La description, fût-elle psychologique, est pure jouissance contemplative ; l'explication est acceptation, elle excuse tout, l'une et l'autre suppose que les jeux sont faits. Mais si la perception même est action, si, pour nous, montrer le monde, c'est toujours le dévoiler dans les perspectives d'un changement possible, alors, dans cette

[951] Raymond Aron, *Histoire et dialectique de la violence,* Paris, Gallimard, 1973, p. 218-219. Dans ce texte, Aron s'explique sur ses positions à l'égard de la guerre d'Algérie : d'accord avec Sartre sur l'accession de l'Algérie à l'indépendance, il n'en condamne pas moins à la fois les attentats de l'OAS et la guerre civile.

[952] J. P. Sartre, « "Les Damnés de la Terre" », *Situations, V. Colonialisme et néo-colonialisme*, Paris, Gallimard, 1964, p. 192

[953] R. Aron, *Histoire et dialectique de la violence,* op. cit., p. 217

[954] Sur ce point, *cf.* E. Barot, « Aux racines de l'idéologie », *Les Temps Modernes n°632-634,* 2005, p. 452

> époque de fatalisme, *nous avons à révéler au lecteur, en chaque cas concret, sa puissance de faire et de défaire, bref, d'agir*[955].

Une théorie désengagée du colonialisme charrierait en sous-main une philosophie spontanée de l'écriture selon laquelle montrer, c'est entériner la passivité du fait accompli, en le saisissant de l'extérieur, depuis une position de survol. A l'inverse, les textes de *Situations V* témoignent en faveur d'une écriture engagée et située, conçue comme praxis : l'accent est mis sur une intentionnalité discursive qui se définit moins par une visée immanente et assimilatrice, chère aux tenants de l'idéalisme « alimentaire » de la contemplation, que par une visée accompagnée d'un dévoilement objectif d'une situation inassimilable. La conscience engagée dans le monde ne saurait s'assimiler le monde avec lequel elle entretient un rapport de non constitution. Le diagnostic de la violence coloniale repose sur un primat politico-moral de la praxis, quant à la responsabilité de l'écrivain, qui engage par son acte d'écriture la responsabilité de son lecteur, en favorisant sa puissance d'agir comme « puissance de faire et de défaire ». Pourtant, face au phénomène colonial, cette puissance d'agir, dont Fanon, psychiatre à l'hôpital de Blida, se fait l'interprète et le diagnosticien, semble reconduite à une double impuissance du côté occidental, tant pour l'intellectuel engagé que pour le lecteur. Refusant toute complaisance et tout paternalisme, Sartre va jusqu'à affirmer cette impuissance comme impossibilité assumée par lui de préfacer *Les Damnés de la Terre* : « Européens, je vole le livre d'un ennemi et j'en fais un moyen de guérir l'Europe. Profitez-en »[956]. Le primat de la pratique semble être un bon critère pour départager entre une « bonne » et une « mauvaise » idéologie. Pour autant, ce primat n'est pas que politique ou moral ; si c'était le cas, nous verrions mal en vertu de quel critère sûr l'engagement politique, prompt à verser dans le prophétisme révolutionnaire, serait supérieur à une forme de moralisme qui consiste à dépolitiser les problèmes. Comment, en effet, pourrions-nous départager entre une conception absolue de la liberté comme choix irréductible (vulgate existentialiste politisée), et une conception bêlante du « vivre ensemble » ? Sur ce terrain, pour paraphraser Spinoza, « autant de têtes, autant d'avis ». Le primat de la pratique, rappelons-le, est *en outre* épistémologique et ontologique : épistémologique, dans la mesure où il affirme un ancrage pratique de catégories phénoménologiques traditionnelles comme la perception, la compréhension, l'interprétation ; ontologique également, dans la mesure où il s'agit d'interroger le colonialisme comme type

[955] J. P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 1948, rééd. Folio Essais, 1985, p. 288
[956] J.-P. Sartre, « "Les Damnés de la Terre" », *Situations, V,* op. cit., p. 175

d'ensemble pratique, dont il convient de préciser le mode d'être et les conditions de possibilité.

Cette approche épistémologique et ontologique du colonialisme, qui demeure implicite dans *Situations, V*, apparaît à la fin du premier tome de la *Critique.* L'ouvrage se fait, entre autres, l'écho « théorique » d'une triple conjoncture pratique : la décolonisation, la déstalinisation, les luttes ouvrières. A propos du colonialisme, Sartre précise : « J'ai voulu esquisser, pour la première fois depuis le début de cette expérience [c'est-à-dire depuis le début de la *Critique*], la première description des structures formelles du concret »[957]. La critique du colonialisme vise à produire une connaissance du système colonial comme phénomène historique singulier. Le triple primat de la praxis fonctionne ainsi à rebours du vieil interdit aristotélicien contre toute possibilité de connaître le singulier. Le concret historique n'est intelligible dans sa singularité proprement progressive d'événement, qu'une fois qu'ont été dégagées de manière régressive un certain nombre de structures pratiques, qui, en elles-mêmes, demeureraient des abstractions, si elles n'étaient animées dialectiquement. Sartre s'autorise de cette méthode d'élévation de l'abstrait au concret parce qu'il constate qu'elle a déjà a déjà fait ses preuves chez Marx, notamment dans les *Grundrisse* : « le concret apparaît dans la pensée comme le processus de la synthèse, comme résultat, et non comme point de départ, encore qu'il soit le véritable point de départ »[958]. L'exemple du colonialisme arrive à point nommé dans le cheminement de l'expérience critique : au moment de la transition entre les deux tomes de la *Critique*, c'est-à-dire juste avant le « passage » du structural à l'historique, entre le moment synchronique des structures abstraites et le moment progressif et diachronique des totalisations concrètes, où l'on pourra « laisser à présent ces structures vivre librement, s'opposer et composer entre elles »[959].

Reste que la dynamisation des structures coloniales à quoi l'on pourrait s'attendre à la fin du tome 1 n'est pas à chercher dans le tome 2 de la *Critique* (inachevé, certes), mais précisément dans les textes politiques des *Situations V,* directement branchés sur l'actualité concrète, au risque de l'excès, inhérent à toute entreprise située visant à fournir un diagnostic politique. Loin de se suffire à lui-même, chaque registre discursif ne tire son intelligibilité propre que de son rapport avec l'autre. Si, dans la *Critique,* Sartre analyse et décrit le système

[957] J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 813

[958] K. Marx, *Introduction générale à la Critique de l'économie politique,* 1857, repris in K. Marx, *Philosophie,* trad. M. Rubel, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1994, p. 470. Sur cette question, on renvoie à l'article d'Emmanuel Barot « Ecrire avec science comment l'Autre existe son aliénation. Sartre et les concepts fondamentaux de la sociologie », *Etudes sartriennes, n°10,* Ousia, 2005, p 57. E. Barot montre que chez Sartre, ce passage de l'abstrait au concret n'implique aucune coupure épistémologique, contrairement à l'usage qu'en fait Althusser, notamment dans *Pour Marx*.

[959] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 894.

colonial sous l'angle théorique des structures et des conditionnements, il ne court-circuite pas pour autant toute possibilité de changement, dans la mesure même où une théorie des ensembles pratiques ne peut qu'impliquer une approche transformationnelle des structures qui constituent ces ensembles. En dépit de son inertie structurelle, le système colonial n'échappe pas à cette logique transformationnelle : son exemple acquiert même la valeur d'une sorte d'*expérience cruciale* permettant de vérifier les hypothèses de la *Critique* sur les déséquilibres et les contradictions inhérents à tout ensemble pratique. Nous allons alors interroger ce système de violence généralisée comme « fait social total » d'un nouveau genre, impliquant une intrication entre deux plans dont on sait depuis la *Légende de la vérité* qu'ils sont corrélés au cordeau : le matériel et l'idéel.

2.2. Totalisation matérielle du système : la surexploitation

Pas plus que la violence des participants d'un match de boxe ne renvoyait à une nature humaine anhistorique, la violence des colons et la contre-violence des colonisés ne font sens qu'en tant qu'elles sont induites par une totalisation historique bien spécifique : le système. Précisons le sens de cette notion. Sartre prévient son lecteur contre tout « fétichisme de la totalisation », qu'il attribue aux gestaltistes et à certains sociologues, rendus suspects de court-circuiter le « mouvement réel de l'Histoire » en se donnant dès le départ des totalités déjà faites[960]. Sont alors renvoyées dos-à-dos deux conceptions doxiques de l'idée de système, comme harmonie douée d'une finalité interne d'une part, et comme machinerie bien huilée répondant à une finalité externe d'autre part. Sartre affirme, dans « Le colonialisme est un système » :

> Et, quand nous parlons de « système colonial », il faut nous entendre : il ne s'agit pas d'un mécanisme abstrait. Le système existe, il fonctionne ; le cycle infernal du colonialisme est une réalité. Mais cette réalité *s'incarne* dans un million de colons, fils et petits-fils de colons, qui ont été modelés par le colonialisme et qui pensent, parlent et agissent selon les principes mêmes du système colonial[961].

[960] J. P. Sartre, *Question de méthode,* in *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 61
[961] J.-P. Sartre, « Le colonialisme est un système », *Situations, V*, op. cit., p. 43. Je souligne.

La finalité du système n'a pas d'être propre ou évident *en soi*. Sartre demeure nominaliste : la « finalité » reproductrice du système n'a de sens que comme finalité pour-soi, *incarnée* dans des individus singuliers qui réalisent leur être de colon ou de colonisé, fût-ce en s'employant à le dépasser. Décrire les rouages du système colonial, c'est en même temps dévoiler ce qui les enraye, comme si une structure sociale ne se donnait à décrire qu'à travers ses pratiques de déstructuration. Il est significatif que Sartre use dans un texte politique de ce critère de l'*incarnation*, que nous avons rencontré avec l'exemple du match de boxe. Les incarnations multiples du système colonial ne sont pas des exemplifications d'un concept a priori du colonisé ou du colon. Si le langage, modalité du pratico-inerte, joue un rôle déterminant dans l'efficace du système colonial, les mots et les concepts ne sauraient recouvrir la réalité matérielle des multiples incarnations du système, puisque précisément ils en émanent. Telle est la leçon du nominalisme dialectique de Sartre. L'incarnation opère à rebours de la causalité expressive : le colon n'exprime pas, à titre de partie, le tout que serait le système, comme si la partie n'était in fine rien d'autre que le tout ; dire qu'il incarne le système, c'est souligner l'écart irréductible entre l'enveloppement des totalisations en cours dans l'histoire coloniale et leur réextériorisation dans les conduites singulières d'oppression. A l'inverse du concept, l'incarnation est un universel singulier, où les caractéristiques empiriques apparemment accidentelles – les gestes, les attitudes corporelles, etc.– acquièrent une forme de nécessité, inhérente à leur facticité même[962]. Ce que Sartre dit dans le tome II de la *Critique* à propos du match de boxe – à savoir que la lutte n'a pas véritablement de témoins, ou que le prétendu témoin, le spectateur, est un participant, un complice pratiquement situé et impliqué au même titre que les lutteurs – convient parfaitement au système colonial et à ses incarnations singulières. La métropole a produit un système dont elle ne peut être que complice, en dépit de ses aspirations potentiellement bienveillantes à « comprendre » le colonisé, dont elle ne peut se faire, on le verra, qu'une idée générale.

Le nominalisme dialectique suppose que toute incarnation du système s'insère dialectiquement au sein d'un champ pratique de co-incarnations. Les fonctions qu'y occupent les agents ne reconduisent aucun fonctionnalisme, puisque le système ne tire son intelligibilité précisément que de ses ratages, de ses retards et de ses inerties – dont témoigne d'une manière inadéquate l'usage fait par certains économistes des concepts de « paupérisation » et de « clochardisation » afin de rendre compte des sociétés colonisées. Si la finalité ne précède pas le système en amont comme totalité expressive, on se méprendrait également en pensant

[962] Dans *L'être et le néant*, op. cit., p. 347-348, Sartre définit la facticité du pour soi comme une « double contingence, enserrant une nécessité » : contingence de cet être-*là* qui est le mien, et dont je ne suis pas le fondement ; contingence de ce point de vue-*ci,* dans lequel je suis engagé, « à l'exclusion de tout autre ».

la retrouver en aval comme sens évolutif de l'Histoire, orientant son « mouvement réel ». Sartre critique ainsi l'argument évolutionniste de la « clochardisation » de la société algérienne, qui consiste à expliquer la surexploitation coloniale en se donnant dès le départ deux sociétés préconstituées. Le mouvement de l'histoire ne s'opère pas par les vertus magiques de l'imprégnation des valeurs d'une culture par une autre culture, ni par un choc des civilisations, d'où résulteraient les phénomènes d'acculturation ou de déculturation.

On peut y voir une critique implicite des thèses de Germaine Tillion sur l'Algérie[963], que la *Critique* ne mentionne jamais explicitement, mais que Bourdieu, à la même époque, a clairement en ligne de mire dans l'analyse qu'il propose de la prolétarisation algérienne : à suivre jusqu'au bout Germaine Tillion, quelle que soit la force de son analyse par ailleurs, la désagrégation socio-économique de la société algérienne serait la « conséquence des seules lois de l'acculturation »[964], réductible à un simple « contact » entre économie archaïque et économie moderne. S'en tenir à un tel effet de choc, cela revient à se donner tout fait le système que l'on entend étudier, en court-circuitant tout l'enchaînement des causes qui l'ont produit et qui continuent à le produire. Loin de relever d'une mécanique de forces et d'effets d'inertie qui auraient lieu à l'insu des agents, ces causes sont foncièrement intentionnelles et pratiques : il s'agit, précise Bourdieu dans des termes que Sartre n'aurait certainement pas reniés, d'une véritable politique de « vivisection sociale que l'on ne saurait confondre avec la simple contagion culturelle »[965]. Le terme de « vivisection » est éloquent : l'accent est mis sur la responsabilité pratique et historique des colons, et le système est à décrire comme une « totalité en mouvement »[966], expression qui fait écho au concept de « totalisation en cours » de la *Critique*. Et Bourdieu de rappeler le caractère déterminant des lois foncières dans la colonisation de l'Algérie, dès le 19ème siècle : ainsi, le Senatus Consulte de 1863, la loi Warnier de 1873, l'introduction de la culture de la vigne en 1880, à la suite de la ruine du vignoble français par le phylloxéra. La paupérisation n'est qu'un aspect d'un ensemble pratique matériellement et intentionnellement produit dans le but de déposséder les algériens de leurs terres, contribuant à transformer le *khammessat* traditionnel, pacte d'honneur entre le maître (*fellah*) et le *khammès* (ouvrier agricole), en salariat, c'est-à-dire en rapport impersonnel entre des entités abstraites : la force de travail d'un côté, regroupant le *khammès* et le *fellah* ; le capital de l'autre, détenu et symbolisé par les colons. Le système de la propriété privée vient remplacer la hiérarchie complexe des droits d'usage en vigueur en

[963] De Germaine Tillion, *cf.*, par exemple, *L'Algérie en 1957,* Paris, Minuit, 1957
[964] P. Bourdieu, « Le choc des civilisations » (1959), repris in *Esquisses algériennes,* Paris, Seuil, 2008, p. 62
[965] P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie,* Paris, PUF, 1958, rééd. « Quadrige » 2010, p. 120
[966] P. Bourdieu, « Le choc des civilisations », *Esquisses algériennes,* op. cit., p. 70

Algérie avant l'arrivée des colons européens : les terres n'appartiennent plus de manière indivise au souverain (bey), ni aux tribus, elles deviennent des marchandises aliénables, jetées sur le marché de la libre circulation[967]. L'esprit de conquête des premiers pionniers a fait place à l'esprit de spéculation des capitalistes, puis à l'esprit de parvenu des héritiers du système, attachés à défendre leurs privilèges.

A compter du moment où se met en place la politique d'occupation totale sous l'impulsion du général Bugeaud (nommé gouverneur général de l'Algérie fin 1840), le système colonial s'octroie un pouvoir souverain sous la forme d'une praxis commune de répression, qui « devient ici violence abstraite par décision de considérer les masses colonisées comme des objets »[968], que l'on suspecte de s'être mises hors-la-loi. La vivisection sociale s'emploie également à priver les algériens de leurs objets vitaux, qui recouvrent, outre les biens matériels, tous les modes traditionnels de réciprocité pratique et symbolique qu'ils nouaient entre eux : « il est nécessaire, précise Sartre, que le colonisé ne soit *rien*, sauf une force de travail qu'on achète à des prix toujours plus bas »[969]. Coupée des conditions matérielles permettant son activation, la force de travail du colonisé est traitée comme un objet abstrait que l'on manipule, que l'on vend, dans l'exacte mesure où, en même temps, le colonisé est réduit à l'état de sujet abstrait, dépositaire de sa seule force de travail, qu'il est contraint de vendre à un autre. On comprend alors que la société colonisatrice et la société colonisée ne sont pas prises dans un rapport involontaire d'imprégnation retardée ou de cohabitation manquée, mais bien dans un rapport délibéré d'exclusion réciproque, et ce dès les débuts de la colonisation. « A mesure que la colonisation s'implante et s'installe, la société algérienne se désagrège »[970], souligne Bourdieu, comme si le développement du système ne pouvait se faire que sur le mode d'une proportionnalité inverse entre les deux types de société.

Paradoxalement, c'est l'explication « téléologique » par les intentions pratiques des colons qui nous évitera de sombrer dans l'asile d'ignorance de la finalité, écueil qui guette par contre toute approche du système en termes de processus d'acculturation. C'est une logique de la négation qui, comme pour tout fait historique, rendra intelligible le phénomène colonial :

> Si la société bourgeoise clochardise la société féodale, ce n'est plus en fonction de ses supériorités (agissant en somme *malgré elle* et par leur seule existence sur la communauté arabe) mais de ses infériorités, de l'immonde brutalité qui a si clairement

[967] *Cf*. Benjamin Stora, *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954),* Paris, La Découverte, 1991, rééd. 2004, p. 22-23

[968] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 805

[969] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 802

[970] P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie,* op. cit., p. 127

> marqué le capitalisme à ses débuts. Et précisément à cause de cela, la *négation* retourne dans la classe colonisatrice. Par là elle renvoie nécessairement à l'action : on pourrait à la rigueur admettre, dans je ne sais quelle perspective idéaliste et aristotélicienne, une attraction à distance exercée par une plénitude positive sur un objet qui, dans sa liaison lointaine avec cette plénitude, réintériorise et mesure ses insuffisances. Mais quand c'est la *négativité* qui devient dans un objet une source de modifications (positives ou négatives) dans l'autre objet, cette négativité ne produira ses effets que dans une action ou dans un système d'actions qui se détermine à partir d'elle et qui la garde en eux comme l'orientation *négative* de la dépense d'énergie. […] Ces fils de la violence sont produits par la *praxis* des pères – ce qui renvoie à l'Histoire qu'on voulait fuir.[971]

On ne saurait dégager l'intelligibilité d'une totalisation pratique en ne la considérant que sous l'aspect de sa positivité : l'avertissement épistémologique du début de *L'esquisse d'une théorie des émotions,* selon lequel on ne peut aucunement compter sur les faits pour « s'organiser d'eux-mêmes en une totalité synthétique signifiante »[972], s'applique pleinement à l'analyse des ensembles pratiques. Fuir l'Histoire pour se réfugier derrière la positivité de processus autotéliques et détemporalisés, c'est fuir la négation et l'action, en pensant que les faits suffiront par eux-mêmes à constituer des ensembles pratiques. Sartre distingue à cet égard le *processus* de surexploitation et la *praxis* d'oppression ; seule la praxis, *action/négation singulière*, permet d'expliquer le processus, activité passive qui résulte de la sédimentation de praxis antérieures, scellée dans la matière ouvrée, qui médiatise les projets singuliers. Pour autant, court-circuiter le processus pour ne voir dans le colonialisme qu'un conflit entre des praxis reviendrait à commettre un impair symétriquement inverse au précédent, qui consisterait à expliquer les contradictions du système colonial comme une version idéalisée de la lutte des classes[973]. Certes, le colonialisme peut être compris comme un processus, c'est-à-dire comme une action sans auteur, une totalisation sans totalisateur. Mais poser un primat du processus, c'est prendre l'effet pour la cause, et dissoudre du même coup le concret singulier derrière une synthèse abstraite de survol apposée entre deux « êtres de raison », deux entités positives et pleines, dont l'une – la société industrialisée, pleinement

[971] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 799

[972] J. P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann 1938, rééd. Livre de Poche 1995, p. 8

[973] *Cf.* J. S. Catalano, *A Commentary on Jean-Paul Sartre's* Critique of Dialectical Reason, *Volume 1,* op. cit., p. 240 : « to reduce class struggle to pure praxis is to make class antagonism an idealistic conflict among supraorganic forces » .

accomplie – serait comme le « premier moteur » finalisé de l'autre, la société sous-développée.

On ne saurait donc en aucun cas faire grief à Sartre de se complaire dans la « mystique de la domination occidentale », que Marshall Sahlins impute à ceux qui réduisent les rencontres interculturelles à une « physique » au sein de laquelle la culture des colonisés ne serait qu'une « réaction » aux « chocs » économiques produits par le capitalisme, et à une « téléologie » appuyée sur « l'assurance présomptueuse que l'expansion mondiale du capitalisme mènerait toute autre histoire culturelle à sa fin »[974].

Sartre retrouve à sa manière la critique que fait Marx dans le chapitre XIV du *Capital* de « l'accumulation primitive » : la dynamique d'accumulation et d'expropriation inhérente au capitalisme moderne n'est pas cantonnée à une « origine » renvoyant à la figure subjectiviste et atemporelle du travail personnel et de la propriété de soi. L'accumulation primitive consiste, comme le souligne Etienne Balibar dans *Violence et civilité,* en un processus interminable, générateur de violences « ultra-objectives » et « inconvertibles », « réduisant les êtres humains au statut de choses éliminables et instrumentalisables à volonté »[975]. Balibar se propose précisément de qualifier « d'hypothèse coloniale » ce processus combiné d'accumulation et de surexploitation, générateur de violence ultra-objective : « Pas de capitalisme sans population excédentaire, mais pas de population excédentaire sans violence dont les cibles sont avant tout les peuples extra-européens »[976]. Pour autant qu'elle se présente comme une clé de lecture de l'expérience éclairant la *possibilité* de l'histoire telle qu'on l'a connue jusqu'alors, et non comme un principe métaphysique statuant a priori sur la *réalité* de *toute* histoire, l'hypothèse sartrienne de la rareté pourrait se trouver sinon validée, du moins appuyée par l'hypothèse coloniale forgée par Balibar afin d'analyser la violence. La rareté, on l'a vu, se définit comme l'impossibilité, pour des individus historiquement engagés dans des liens de réciprocité, de « demeurer tous sur le même sol qui les porte et les nourrit »[977]. Cette impossibilité est aménagée et espacée différemment selon les contextes pratiques et historiques auxquels on a affaire : elle peut aller du pouvoir souverain d'acquisition et de répression, consistant à « faire mourir ou laisser

---

[974] Marshall Sahlins, « Les cosmologies du capitalisme », *La découverte du vrai sauvage et autres essais,* trad. fr. C. Voisenat, Paris, Gallimard, 2007, p. 207-209.

[975] Etienne Balibar, *Violence et civilité.* Wellek Library Lectures *et autres essais de philosophie politique,* Paris, Galilée, 2010*,* p. 406

[976] E. Balibar, *Violence et civilité,* Op. cit., p. 278. *Cf*. également K. Marx, *Le Capital,* chap. XXIV, op. cit.,, p. 847 : « D'où le rôle prépondérant que joua, à l'époque, le système colonial. Il fut le "dieu étranger" qui vint se poster sur l'autel aux côtés des vieilles idoles de l'Europe, puis un beau jour, les envoya toutes au diable d'une pichenette, en proclamant que l'ultime et unique finalité de l'humanité était de faire du plus et encore du plus ».

[977] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit.*,* p. 244

vivre », au pouvoir sur la vie, consistant à « faire vivre et laisser mourir », pour reprendre la fameuse distinction de Foucault[978]. Sans poser, comme ce dernier, de distinction entre pouvoir souverain et biopouvoir, Sartre n'en envisage pas moins plusieurs modalités d'espacement de la rareté, qui ne sont pas toutes réductibles à l'homicide ; « on peut laisser mourir », « on peut pratiquer le *birth control* », précise-t-il[979]. La destruction violente de l'autre homme, perçu et objectivé comme l'incarnation du « mal radical, » n'en reste pas moins, in fine, l'horizon ultime, l'idéal cruellement et littéralement « régulateur » qui oriente et motive toutes les politiques de la rareté. Avec la colonie de surexploitation, on a affaire à un système qui choisit ses morts, désignant chaque membre du groupe à la fois comme un possible survivant, qui n'a plus pour lui que sa force de travail, et comme un excédentaire à supprimer, toujours susceptible de reprendre la terre dont on l'a privé. En cela, et malgré ses prétentions civilisatrices, on peut dire avec Balibar que le capitalisme est « toujours encore archaïque »[980] : débordé par la violence déchaînée qu'il a produite, *il a l'âge de l'homme de la rareté*, dont il réactive le « manichéisme éthique ». Loin d'être révolu ou cantonné aux sociétés dites primitives, ce « premier stade de l'éthique », euphémisé en métropole, apparaît par contre au grand jour dans les colonies où, explicitement, la surexploitation constitue chacun comme contre-homme, comme objectivement dangereux pour l'autre.

Contrairement à ce que soutient Aron, c'est moins une philosophie complaisante de la violence brute, prise comme fin en soi, qu'une *philosophie de la rareté* qui permet d'expliquer le soutien de Sartre à l'égard des luttes anti-coloniales : nul n'étant a priori plus excédentaire que les autres, l'intellectuel engagé ne peut qu'appuyer et relayer, avec les moyens qui sont les siens (les mots chargés comme des pistolets), l'expérience critique que font les surnuméraires du système colonial. S'appuyant sur la thèse de Marx selon laquelle l'exploitation des travailleurs, source de plus-value accumulable, s'accompagne nécessairement d'une surexploitation tendancielle, Sartre montre avec moult détails que le système colonial est enté au départ sur un ensemble d'actions violentes et douloureuses qui sont celles des débuts du capitalisme en métropole. Cette violence d'exploitation s'est durcie en rapports de surexploitation, dont la logique finit par échapper à leurs auteurs, voire par se retourner contre eux : frappée d'inertie, devenue processuelle, la violence coloniale devient une *négation inconvertible*, c'est-à-dire une négation qui ne peut être dialectiquement

[978] *Cf.* M. Foucault, *« Il faut défendre la société »,* op. cit.. Sur une lecture croisée de Sartre et de Foucault autour de la question des politiques de la rareté, *cf.* Mathieu Bietlot, « La mise au ban des bouches inutiles. Actualité de la *Critique de la raison dialectique* articulée aux diagrammes de Foucault », *Etudes sartriennes n° 10,* Bruxelles, Ousia, 2005, p.

[979] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 241

[980] E. Balibar, *Violence et civilité,* op. cit., p. 278

convertie ou dépassée en *pouvoir* positif, susceptible d'être institutionnellement reconnu et fondé par une intentionnalité juridique. Tout se passe donc comme si Sartre retrouvait, à propos du colonialisme, la thèse marxienne de la *violence structurelle* selon laquelle le capitalisme développe simultanément la fonctionnalité économique et l'excès de la surexploitation sur l'exploitation, c'est-à-dire l'excès de la violence sur l'institution, l'excès du négatif sur le positif, inhérent à la structure économique elle-même.

Pour pouvoir être « source de modification »[981], la « violence-praxis » des colons doit s'instrumenter, et se faire pratico-inerte. Elle délègue ainsi sa négativité aux institutions du système : (i) l'économie, appuyée sur un système de crédit octroyé par la métropole, qui réduit le colonisé à n'être rien d'autre qu'une force de travail « achetée » à bas prix ; (ii) l'armée, violence pétrifiée et contenue. A l'inverse de la violence intransigeante du pour-soi décrite dans les *Cahiers pour une morale,* sûre de sa visée destructrice quand bien même il s'agirait d'un pur délire de présomption, la violence-praxis des premiers colons demeure en partie aveugle à la fin qu'elle vise. Ce n'est plus, par une sorte de renversement, de coïncidence des opposés, une violence aveugle, irréfléchie du fait même de sa complète translucidité : c'est une violence faite corps, héritée, habituée. C'est l'objectivation de la violence-praxis comme violence-processus qui dévoilera à la praxis, après coup, sous le jour d'une *contre-finalité,* la fin qu'elle visait. Sartre précise ce point :

> Nous avons vu, en effet, que les violences de la « conquête » coloniale s'accompagnaient d'une très grande incertitude sur le but de la colonisation et que cette incertitude venait en partie de ce qu'elles précédaient le moment où l'organisation économique de la France la mettrait à même de définir une politique coloniale. Il n'en est pas moins vrai que les pratiques d'extermination et celles de dépouillement ont atomisé la société musulmane et que les comités politico-financiers ont inventé le système sur la base de cette atomisation. […] Ainsi, lorsqu'on arrive à cette condition clé de l'entreprise coloniale, les bas salaires, on constate que le *processus* sur la base duquel ils s'établissent n'est une nécessité du pratico-inerte que dans la mesure où une *praxis* oppressive a créé délibérément une situation qui rendait ce processus nécessaire. [982]

[981] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit., p. 799 ; *cf.* ci-dessus pour l'ensemble du passage cité.
[982] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit., p. 803

Il y a un découplage entre la praxis et la fin visée, dont rend compte le concept de contre-finalité. Les praxis ne sont pas d'emblée indexées sur des fins qu'elles réfléchiraient – comme dans le modèle aristotélicien des biens proposé au début de *L'Ethique à Nicomaque.* Si la praxis est une totalisation en cours et jamais une totalité accomplie, ni même, sinon illusoirement, une promesse de totalité, c'est précisément parce que la fin qu'elle vise n'est pas directement lisible dans le monde « comme il va ». La fin est toujours détectable de façon incidente et détournée. La praxis est une action « bricoleuse » (en un sens qui recoupe finalement assez bien ce que Lévi-Strauss entend par bricolage) : elle délibère sans savoir avec certitude quelle fin oriente son action ; l'objet de sa visée ne sera dévoilé comme certain que dans et par son devenir-processus qui lui échappe. La violence-praxis des débuts de la colonisation n'applique pas froidement un plan ou une intention préalable de spoliation et d'extermination ; le système implacable qu'elle produit de proche en proche ne découvre sa nécessité et sa rationalité intentionnelle qu'a posteriori, dans l'expérience des mouvements incidents de l'histoire. Les praxis téléologiquement incertaines des premiers colons ne sont pas non plus des actes négateurs purement gratuits. Bien que non thétique, le choix pratique de l'atomisation de la société algérienne (par extermination et dépouillement) s'inscrit dans un espace de possibles inertes hérité des institutions de la métropole, au sein desquelles figure déjà l'inhumain comme structure. La *violence-praxis* est une réinvention et une exaspération, dans les conditions neuves de la conquête coloniale, de la *violence-exis,* qui a cours dans la métropole comme disposition bourgeoise, comme « rapport hérité de la classe dominante à la classe dominée ». L'hexis, en métropole comme en colonie, « n'est rien d'autre qu'une médiation diachronique entre deux cycles de praxis »[983]. La violence-exis, c'est la violence comprise comme choix fait corps, comme habitus hérité : quelque chose comme la retombée et la pétrification provisoire du mouvement de l'histoire sur les individus qui l'incarnent. A la différence de la violence-praxis et de la violence-processus, la violence-exis ne contribue pas par elle-même à remanier le champ pratique ; en tant que médiation des cycles pratiques, elle appelle son propre dépassement.

Si elle a le mérite de déjouer toute lecture fonctionnaliste du phénomène en terme de clochardisation ou d'acculturation, la découverte de la violence « ultra-objective » du système a de quoi dérouter toute velléité de théorisation. Elle est pourtant, on l'a vu, l'occasion pour le lecteur de Sartre de ressaisir sous le jour d'un événement concret plusieurs « structures formelles » précédemment établies : ainsi, la *rareté*, et les attitudes pratiques qui lui sont corrélées (la réciprocité négative, le manichéisme éthique) ; la praxis volée (ou déviée) ; le

[983] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit., p. 800

processus. En outre, l'exemple colonial permet de dégager des structures formelles de l'Histoire jusqu'alors inédites dans le cheminement de la *Critique* : la *violence* comprise selon diverses modalités (hexis, praxis, processus).

Se pose ici, à nouveaux frais, la question tant débattue de la « différence anthropologique » : l'analyse de la violence coloniale s'insère dans le projet d'anthropologie structurelle qui vise à clarifier les modes mouvants et précaires d'institution et de destruction de l'humain, tout en nous rappelant que c'est néanmoins toujours la praxis humaine qui prime dans cette affaire, y compris dans sa propension à déshumaniser l'autre. C'est ce qui fait dire à Sartre dans son article sur Henri Alleg que

> la « question » n'est pas inhumaine ; c'est tout simplement un crime ignoble et crapuleux, commis par des hommes contre des hommes et que les autres hommes peuvent et doivent réprimer. L'inhumain n'existe nulle part, sauf dans les cauchemars qu'engendre la peur[984].

Cette logique hyperbolique d'institution/destruction continuée et héritée, et dont la processualité échappe aux agents qui la reproduisent pourtant perpétuellement par leurs praxis singulières, se développe selon une modalité ultra-objective, qui n'est cependant pas le dernier mot sur la violence coloniale. Etienne Balibar montre dans *Violence et civilité* que toute violence ultra-objective est indissociable d'une violence *ultra-subjective* relevant d'un « paroxysme de l'intentionnalité », d'une intériorisation du manichéisme éthique, qui fait « des individus et des communautés en proie au délire de la puissance souveraine les exécutants d'un plan de liquidation des forces du "mal" »[985]. La mention de la peur comme source de l'inhumain dans l'article « Une victoire » évoque en passant une telle possibilité d'ultra-subjectivation de la violence-praxis. Bien que la référence à Sartre soit quasiment absente des analyses de Balibar, sa démarche consistant à opérer une disjonction, dans le chaos indistinct de la violence, entre des modalités ultra-subjectives et des modalités ultra-objectives, est également un des enjeux cruciaux de l'analyse sartrienne du système colonial. C'est ce qu'il convient d'examiner à présent, en regardant non plus simplement du côté des effets matériels de la violence, mais aussi du côté de « l'autre scène », selon l'expression de Balibar, c'est-à-dire du côté de la pensée et des effets imaginaires et idéologiques qui s'y machinent : du côté de « l'ultra-subjectivation » de la violence.

---

[984] J.-P. Sartre, « Une victoire », *Situations, V,* op. cit., p. 76-77
[985] E. Balibar, *Violence et civilité,* op. cit., p. 406

2.3. L'idéologie coloniale en pratiques

Le colonialisme n'est pas qu'un phénomène matériel de surexploitation. Sartre examine aussi comment le système produit sa propre idée. Revenons à la remarque de la préface à l'ouvrage de Memmi que nous avions évoquée à propos de la *Légende de la vérité* : « J'ai toujours pensé que les idées se dessinaient dans les choses et qu'elles sont déjà dans l'homme quand il les réveille et les exprime pour s'expliquer sa situation »[986]. Les idées sont *inscrites* dans les institutions objectives du système. Pour autant, on ne saurait conclure à une préséance causale ou à une pure et simple transmission matérielle de la chose à l'idée. Si c'est un même type d'intelligibilité dialectique, enté sur les praxis singulières, qui s'applique à la totalisation matérielle et à la totalisation idéelle, il n'est pas dit pour autant que ces deux modes de totalisation du système soient redevables des mêmes effets. En l'occurrence, « réveiller » des idées faites choses dans sa pratique, les « exprimer » afin de « s'expliquer sa situation » : tout cela renvoie à une séquence d'actions dont une analyse matérielle de la surexploitation ne saurait rendre compte à elle seule. Cette séquence, scandée pour les besoins de l'analyse en trois temps (réveiller/exprimer/s'expliquer), se fond en réalité dans le tout d'une seule et même intentionnalité pratique, qui n'intériorise la violence du système qu'en l'extériorisant en même temps dans des actes et dans des demandes de justification. C'est ce double mouvement d'intériorisation/extériorisation qui permet de rendre compte de l'ultra-subjectivation de la violence, comme d'un effet irréductiblement *décentré* par rapport à son ultra-objectivation dans la matérialité.

On prendra les choses à rebours de leur *modus operandi*, en commençant par analyser la totalisation idéelle du système sous le seul aspect de son extériorisation sous couvert de légitimation. On sera alors ensuite à même de rendre compte de la totalisation idéelle du système selon l'intrication complexe entre intériorisation et extériorisation, productrice du colon comme sujet décentré.

a/ La tentative de légitimation du système par l'idée de progrès

Le système colonial, dit Sartre, est une réalité moribonde et paroxystique, au sein de laquelle « l'intention la plus pure, si elle naît à l'intérieur de ce cercle infernal, est pourrie sur

[986] J.-P. Sartre, « " Portrait du colonisé", précédé du "Portrait du colonisateur" », *Situation*s, *V,* op. cit., p. 52

le champ »[987]. On retrouve là, sous une forme systématisée et portée à son comble – le « pourrissement » – la logique de la déviation et du rapt des intentionnalités pratiques au sein de leur champ d'action. Plutôt qu'une étape coûteuse dans le cours téléologique d'un sens, le colonialisme algérien est un « trou » de plus dans l'Histoire humaine. En un sens, ce pourrissement des intentionnalités au sein du système est inéluctable : ces intentions n'ont pas pour conséquence des actions obscurcies par des préjugés que les lumières de la raison pourraient venir dissiper, mais bien plutôt des actions déviées et volées en vertu de la logique interne du système. Dans un article intitulé « La décadence de l'idée de Progrès », Canguilhem montre en quoi un jugement « de » ou « sur » l'Histoire peut être fonction de l'usage et de l'idéologisation de concepts afférents à un contexte socio-technique donné. A l'instar des luttes de classes opposant bourgeois et prolétaires, les luttes entre colons et colonisés sont nées au 19ème siècle, en même temps que l'émergence de la machine à vapeur sous l'impulsion de Carnot, qui a fourni ses concepts à l'énergétique, concourant ainsi à produire une vision du monde, qui est en même temps une division du monde (pour reprendre l'expression de Bourdieu) : une division entre ceux à qui profitent l'énergie extraite, et ceux qui en pâtissent. Les luttes émergeant au 19ème siècle ont alors pour symbole la chaleur, instrument industriel qui dépend, précise Canguilhem, de « gisements non renouvelables de combustibles terrestres », plutôt que la lumière, « dont l'émission continue est tenue pour garantie par la stabilité du système solaire »[988]. Produits du 19ème siècle, les colons s'abritaient derrière une bonne conscience civilisatrice afin de légitimer la surexploitation et le vol des terres, en véhiculant les idéaux du 18ème siècle (les Lumières, le progrès). Le fait que dans l'économie de la *Critique,* l'analyse des antagonismes entre colons et colonisés précède l'examen de la lutte des classes opposant bourgeois et prolétaires en métropole n'est pas anodin : système institué d'extrême violence, la colonie permet, dit Sartre, de faire le « strip-tease de notre humanisme », y compris de l'humanisme néo-colonial qui se pare pudiquement des oripeaux de la non-violence, ainsi que le note la préface aux *Damnés de la terre* :

> Si la violence avait commencé ce soir, si l'exploitation ni l'oppression n'avaient jamais existé sur terre, peut-être la non-violence affichée pourrait apaiser la querelle. Mais si le régime tout entier et jusqu'à vos non-violentes pensées sont conditionnées

[987] J.-P. Sartre, « Le colonialisme est un système », *Situations, V,* op. cit., p. 27

[988] G. Canguilhem, « La décadence de l'idée de Progrès », *Revue de Métaphysique et de Morale,* n°4, 1987, p. 447

> par une oppression millénaire, votre passivité ne sert qu'à vous ranger du côté des oppresseurs.[989]

L'extrême violence coloniale donne une image grossie de la violence euphémisée qui règne en métropole. En outre, le spectacle de la colonie révèle que l'argument humaniste de la non-violence et de la passivité n'est que l'envers de l'argument de la légitimation, qui vise à masquer les rapports réels de réciprocité négative derrière une réciprocité contractuelle de dupes entre le propriétaire foncier et son employé. Sartre renvoie encore à l'ouvrage de Fanon pour montrer l'échec de cette entreprise missionnaire à l'égard des colonisés :

> Les pères, créatures de l'ombre, *vos* créatures, c'étaient des âmes mortes, vous leur dispensiez la lumière, ils ne s'adressaient qu'à vous, et vous ne preniez pas la peine de répondre à ces zombies. Les fils vous ignorent : un feu les éclaire et les réchauffe, qui n'est pas le vôtre[990].

La surexploitation et l'oppression généralisée se voient retournées par les fils des colonisés au nom du même opérateur symbolique qui les a matériellement rendues possibles : la chaleur, principe de dégradation énergétique et d'épuisement des ressources. La violence a trait à la rareté : elle est l'expression portée à son comble d'une impossible coexistence au sein d'un même espace. Canguilhem note justement que les thèmes sartriens de la rareté et de l'inertie puisent dans l'énergétique du 19ème siècle : « La rareté des ressources dans le champ pratico-inerte où s'exerce l'activité des hommes, qu'il s'agisse de ressources naturelles ou de machines, astreint l'homme à subir, dans le travail, les effets de la dépense d'énergie »[991]. La surexploitation coloniale a pour effet de produire de façon irréversible une intériorisation paroxystique de la rareté, une ultra-subjectivation de la violence qui, du côté des colonisés, reconduit au besoin compris comme couche la plus originaire de la praxis, en deçà de laquelle la prise de l'énergie et de la force de travail ne peut plus remonter, comme s'il y avait, comme chez Spinoza, un « minimum incompressible ». Le besoin est déjà en lui-même une esquisse d'action, consistant en conduites élémentaires qui peu à peu, de proche en proche, vont concourir à la formation d'un affect commun d'indignation, rendant possible l'émergence d'une véritable action collective. Faisant l'épreuve négative du besoin, les fils de colonisés mobilisent l'ultime énergie qu'il leur reste contre l'énergie que leurs oppresseurs ont utilisée à

[989] J.-P. Sartre, « '' Les Damnés de la Terre'' », *Situation, V,* op. cit., p. 187
[990] J.-P. Sartre, « ''Les Damnés de la Terre'' », *Situations, V,* op. cit., p. 173
[991] G. Canguilhem, « La décadence de l'idée de progrès », op. cit., p. 452

leur égard afin de recouvrer tout ou partie de l'énergie qui leur a été volée. Le besoin, c'est ici l'ultime résistance de l'organisme pratique contre l'entropie généralisée du système.

Le foyer ainsi rallumé dans l'épreuve négative du besoin « n'éclaire » et ne dynamise *que* les colonisés, il laisse les colons sur le bord de l'Histoire, en n'entretenant avec eux qu'un rapport de réciprocité négative, de « liaison par division »[992]. C'est en ce sens que le symbole idéel de la chaleur s'oppose à celui de la lumière : loin de se partager ou de réconcilier, le feu consume, et s'il transforme l'énergie d'un système en énergie mécanique, c'est parce qu'il a l'inertie et la mort comme horizons. Fanon le dit de façon frappante :

> L'apparition du colon a signifié syncrétiquement mort de la société autochtone, léthargie culturelle, pétrification des individus. Pour le colonisé, la vie ne peut surgir que du cadavre en décomposition du colon[993].

Du fait de la rareté, le système colonial voit ainsi sa mort annoncée par ceux-là même qu'il a produits comme ses propres agents de dissolution. Sartre réactive à sa façon une thèse marxiste et ouvriériste, que Canguilhem résume ainsi, en regard de la thématique du progrès :

> Pour le socialisme dialectique, l'indignité de la condition ouvrière n'est pas, comme l'obscurité, de l'ordre de la privation. C'est l'effet d'une spoliation. La correction ne consiste pas à recouvrer ce qui manque, mais à conquérir ce dont on est frustré[994].

Tout se redécouvre ainsi dans le besoin, conduite pratique visant à conquérir la totalité à venir – c'est-à-dire, ici, une société émancipée du système colonial. Face à la contre-violence insurrectionnelle, la rhétorique civilisatrice des Lumières ne peut rien, du fait même de son anachronisme. Illusoirement posée a priori, la « lumière » apportée par les colons n'était en fait qu'une rationalisation a posteriori, un masque de légitimation surajouté à une violence oppressive qui marchait à la chaleur plutôt qu'à l'illumination. La survivance du thème de la lumière constitue un des aspects particulièrement prégnant de l'idéologie colonialiste, à savoir la formulation d'un jugement de l'Histoire, qui emprunte son idée du dehors, à une génération antérieure. L'idéologie du progrès méconnaît du même coup ce que Sartre appelle dans *Questions de méthode* le fait de la « rupture des générations » : « D'une génération à l'autre, en effet, une attitude, un schème peuvent se fermer, devenir objet historique, exemple, idée close qu'il faudra rouvrir ou imiter du dehors »[995]. La formule du

[992] Selon l'expression de H. Rizk, *La constitution de l'être social,* op. cit., p. 202
[993] F. Fanon, *Les Damnés de la Terre,* Paris, rééd. La Découverte, 2002 (1ère édition Maspéro, 1961), p. 89
[994] G. Canguilhem, « La décadence de l'idée de progrès », op. cit., p. 449
[995] J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, in *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit., p. 105

titre de l'article de Canguilhem est fort judicieuse à cet égard : par une sorte de coïncidence des opposés, de renversement en son contraire (la décadence), « l'idée de progrès » ne peut apparaître que comme une *idée close* au sein du contexte énergétique de surexploitation. Les tentatives des colons de rouvrir cette idée afin de la faire revivre comme principe constitutif de l'expérience demeurent irrémédiablement marquées du sceau de l'inertie et de l'extériorité. Cette idée inerte, imposée de force aux colonisés, ne pourra être réintériorisée que comme *pensée-autre,* ou comme *Idée-exis,* c'est-à-dire comme idéologie du système colonial. Loin de regrouper les individus autour d'un objectif pratique commun, l'*idée-exis* de progrès les maintient au contraire séparés, dans des rapports de réciprocité négative. Les pratiques civilisatrices des colons contribuent néanmoins à unifier le système colonial au nom de la Lumière. L'unité *passive* de la matérialité du système se constitue ainsi comme signification en se donnant sa propre « Idée ». Cette idée n'en est pas moins frappée d'hystérésis, de décalage, par rapport au contexte historique de sa production. Pris dans sa logique infernale, le système court en vain après son concept et après le cours de l'Histoire, qui ne cessent de lui échapper.

Loin d'être irrationnelle, la lutte opposant les colons aux colonisés constitue donc un principe d'intelligibilité particulièrement fécond. Si les colonisés ont raison de se révolter, c'est parce que, comme le souligne Patrice Maniglier, « une situation ne devient intelligible que du point de vue de ceux qui sont en train d'en finir avec elle. Il n'y a de clarté que dans ce moment où on ne peut plus subir »[996]. La relation étroite qui se noue entre la totalisation matérielle et la totalisation idéelle du système se fait alors chez Sartre à l'occasion de la redécouverte d'une hypothèse marxienne sur le développement contradictoire du capitalisme comme occasion de *véridiction par la lutte* d'une totalité sociale.

On peut, pour expliciter ce point, se référer au second chapitre de *Marxisme et structuralisme* de Lucien Sebag, intitulé « De la signification du marxisme ». Sebag prend l'exemple du colonialisme pour montrer à quelles conditions une science des faits sociaux est possible :

> La validité de ce que nous dirons dépendra du cours même de notre histoire. Qu'est-ce que les sociologues auraient pu nous faire connaître de la "situation coloniale" avant les révolutions qui ont partout mis en question la domination occidentale ? C'est la révolte des peuples coloniaux qui a révélé la véritable nature du "système colonial", ses modes d'action sur ceux qu'ils opprimaient ; le déroulement temporel est ici un

[996] P. Maniglier, « Faire ce qui se défait », op. cit., p.

> facteur décisif qui exclut l'idée d'une science "en soi" qui projetterait sur la réalité sociale un regard désincarné. Ainsi, d'une manière ou d'une autre, sommes-nous renvoyés à l'être de la science. Le problème dépasse donc largement celui posé par une doctrine particulière ; il nous conduit à nous interroger sur les conditions, aussi bien réelles que logiques, qui président à l'introduction de l'ordre au sein des phénomènes humains.[997]

L'analyse du fait colonial requiert une science « pour soi », incarnée par la lutte historique, *index sui,* des colonisés. Cette science sociale n'est pas analytique mais dialectique, dans la mesure où elle coïncide avec le devenir du système, dont on comprend alors qu'il importe d'examiner les commencements historiques précaires, plutôt que d'improbables fondements atemporels résidant dans une disposition individuelle à travailler et à épargner. Sebag s'accorde avec Sartre pour redéfinir les rapports entre théorie et pratique à la lumière des développements du capitalisme. Les sociétés pré-capitalistes sont, selon l'hypothèse marxiste de Sebag, aux prises avec un écart irréductible entre leur réalité concrète et les discours qu'elles tiennent sur elles-mêmes, témoignant d'une coupure entre théorie et pratique. La théorie semble alors n'avoir d'autre alternative que d'être soit faussée dans l'idéologie, du fait que les agents méconnaissent, du moins *sur le moment,* la réalité de l'écart entre leurs pratiques et le sens qu'elles véhiculent ; soit sublimée dans l'abstraction d'une science « en soi » de l'écart discours/pratique, nécessairement étrangère aux agents du système, puisqu'elle n'apporte ses lumières qu'après coup, une fois passée la totalisation. Le développement contradictoire du capitalisme offre par contre la possibilité de résorber un tel écart, puisque la science devenue « pour soi » est maintenant appropriée par les individus exploités par le système : ces derniers ne peuvent plus totaliser le système que dans une perspective conjointe de transformation, comme si l'intelligibilité du tout social n'était plus donnée que dans l'inéluctabilité de sa destruction. La science pour soi consiste alors en une unification de la théorie et de la pratique, rendues indissociables l'une de l'autre : rapportée à l'action des colonisés, la « science pour soi » ne se fonde plus sur le passé, dont il faudrait collecter le sens, mais sur l'avenir, seul garant de l'intelligibilité plénière du « déroulement temporel ». Sebag propose ainsi de réévaluer en fonction de l'avenir plutôt que de la fin la fameuse sentence hégélienne de la préface des *Principes de la philosophie du droit,* selon laquelle « la chouette de Minerve ne se lève qu'au crépuscule »[998].

---

[997] L. Sebag, *Marxisme et structuralisme,* op. cit., p. 94
[998] L. Sebag, *Marxisme et structuralisme,* op. cit., p. 93

Mais à vouloir arrimer la science pour soi à un certain développement des rapports de production capitalistes, ne risque-t-on pas de reconduire l'ethnocentrisme évolutionniste, dont la critique des arguments de la clochardisation et du progrès visait à montrer l'inanité ? On n'échappe pas, semble-t-il, à l'objection selon laquelle ce serait finalement grâce à l'état avancé du système économique vanté par l'occident que les colonisés auraient pu développer une science pour soi de leur propre pratique. Comment contourner cet écueil de la projection de particularismes sociaux indûment posés comme normes ? Sartre et Sebag s'accordent à dire que le colonialisme fait cohabiter deux types de sociétés, dont la différence n'est ni économique, ni historique, ni même sociologique, mais bien « spéculative », dans la mesure où elle tient « à l'émergence d'un certain rapport à la vérité », ainsi que le souligne Bruno Karsenti, à propos de Sebag : « c'est dans l'exacte mesure où le social a acquis une unité *pour nous,* du point de vue singulier de cette société qui est la nôtre et qui a cela de caractéristique qu'elle rend pour la première fois visible sa totalisation immanente et son auto-production, que la pluralité de ses formes est concevable »[999]. Loin de reconduire un savoir spéculatif de type hégélien, précise B. Karsenti, la « force spéculative » de cette distinction entre deux types de société « emporte avec elle une dimension pratique de transformation de ce qu'elle parvient à penser ». Le congé est alors donné à toute fondation en surplomb de la société, colonisatrice ou colonisée, sur une nature ou sur une surnature extérieure. Toute normativité sociale n'est, pour une société donnée, que « la prise en charge tant théorique que pratique de la dimension même de la socialité »[1000]. Chez Sartre, l'unité « pour nous » du système, et la « prise en charge » théorique et pratique de sa dimension sociale passent, à mesure que le système se transforme, aux mains des colonisés, c'est-à-dire aux mains de la société d'abord jugée inférieure, et qui devient du même coup, par sa pratique, porteuse *et* de la vérité de la totalisation en cours du système, *et* de la différence spéculative entre société colonisatrice et société colonisée. Cette différence spéculative finit par échapper par contre aux instigateurs du système, qui tentent de la « rattraper » par l'idée inadéquate de progrès.

On comprend alors, à la lumière de ces analyses, que l'exemple du colonialisme ait une place de choix au sein d'une théorie des ensembles pratiques : le système colonial totalise sous une forme exacerbée toutes les contradictions, inhérentes au capitalisme, qu'il fait éclater au grand jour, rendant possible le passage à une expérience critique (ou à une « science pour soi ») des totalités sociales, dans la mesure où elle coïncide avec la vie concrète des agents du système. La « science pour soi » de l'homme à laquelle en appelle Sebag fait écho à la visée

[999] B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre,* op. cit., p.
[1000] L. Sebag, *Marxisme et structuralism*e, op. cit.,, p. 73

anthropologique de la *Critique,* entée sur l'expérience critique qui, rappelons-le, peut être celle de « n'importe qui ». A l'inverse de certains textes de *Situations V,* qui semblent refuser aux occidentaux la possibilité de « prise en charge tant théorique que pratique» de l'opposition au colonialisme, la *Critique* offre à son lecteur, occidental ou non, la possibilité de s'approprier, *au moins théoriquement,* la science pour soi acquise par les colonisés.

Reste que l'on n'a examiné pour l'instant le décentrement de l'idée par rapport à la pratique que comme l'envers négatif d'un recentrement de l'idée sur la pratique, opéré dans la lutte par les colonisés. Or Sartre ne se contente pas de faire jouer ce schéma dual colons/colonisés, surtout présent, du reste, dans *Situations V,* et plus particulièrement dans la préface à Fanon. Il propose en outre, dans la *Critique,* une analyse très riche des effets concrets de décentrement des idées sur les colons, dont il s'agit alors d'interroger le mode d'être, comme *modus operandi* de la totalisation idéelle du colonialisme.

b/ La constitution passive du colon

Afin de comprendre les effets subjectifs induits par la totalisation idéelle du colonialisme, il est utile de se reporter à une longue note de la *Critique* consacrée à l'idée sérielle, qui, tout en faisant suite à une analyse serrée de la récurrence et de l'impuissance constitutives des collectifs sériels[1001], s'appuie précisément sur l'exemple du colonialisme, anticipant les développements à venir : « En tant que cet objet [*i.e.* le système colonial] devient l'être-commun-hors-de-soi d'une série, l'Idée, en tant que telle, devient l'unité de la série comme sa raison ou son indice de séparation »[1002]. Sartre ne s'en tient pas à une approche strictement matérialiste de l'idéologie coloniale : si l'idée s'explique par une genèse matérielle, c'est en tant qu'elle renvoie à une « pensée-processus » (ou « pensée-autre ») où le système se réfléchit contradictoirement lui-même sous la modalité inéluctable d'une non-coïncidence avec lui-même. Cette non-coïncidence ne se réduit pas à un tissu d'illusions sans consistance pratique, ni à une conscience *inversée*, comme pourrait le laisser entendre une lecture rapide de *L'Idéologie allemande*, mais plutôt à une conscience (ou à une pensée) *déviée*, dont l'agentivité échappe là encore à ceux-là mêmes qui s'en réclament. Si elle ne renvoie pas à une superstructure passible d'un mécanisme d'inversion des modes réels de production opérant à un niveau infrastructurel déterminant en dernière instance, la pensée-autre du système a un caractère sériel, une unité d'extériorité qui s'est nouée dans la matière

[1001] Dont l'exemple type est, aux yeux de Sartre, la Grande Peur de 1789.
[1002] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit, p. 406

ouvrée. Rappelons que par série, Sartre entend une structure d'altérité, une totalisation fuyante où chaque terme, entendons ici chaque individu, a sa raison d'être ailleurs qu'en lui-même ; chaque colon y est le *même* que les autres en tant qu'il est *autre* que soi. Les termes d'une série sont rassemblés par une unité passive qui leur demeure extérieure : le principe de leur liaison synthétique leur échappe continuellement, au risque de se figer en rapport violent d'exclusion.

Afin de faire comprendre ce mécanisme sériel selon lequel le système ne cesse d'échapper à ses agents, Sartre use d'une comparaison instructive : tout se passe, dit-il, comme si le colon vivait sur l'île du docteur Moreau, « entouré de bêtes effroyables et faites à l'image de l'homme mais ratées », qui du même coup « veulent détruire la belle image d'elles-mêmes, le colon, l'homme parfait »[1003]. La comparaison du système colonial avec la fiction de l'île du docteur Moreau signifie d'abord que la surenchère dans l'oppression et dans la surexploitation a pour but de refuser toute contribution de la métropole pour résoudre les problèmes posés par la colonie ; il s'agit alors de se réclamer de la nationalité et de la souveraineté française, afin de s'octroyer le monopole de la violence légitime, tout en produisant en Afrique « un milieu parfaitement imperméable aux institutions libérales »[1004]. Nous n'avons donc plus affaire, avec le couple colon/colonisé, à un schéma binaire entre « eux » et « nous », mais à un schéma ternaire qui implique la métropole. Le milieu des colons se constitue comme une double négation, de la métropole et des colonisés. Il s'agit de maintenir « l'épure » d'une réciprocité d'antagonisme entre colon et colonisé : « Personne (sauf l'armée, si le colon la réclame, parce qu'elle est une arme) ne peut intervenir dans leur duel »[1005]. On a vu en quoi l'idéologie du progrès héritée de la métropole pouvait servir de couverture à cet antagonisme. On a vu également comment la praxis de surexploitation coloniale s'évertue à réduire quasiment à néant le colonisé, qui n'est plus qu'une force de travail. Ce faisant, la praxis des colons s'affecte de ce même néant qu'elle croit découvrir dans la figure du colonisé. Les colons s'efforcent de compenser dans l'imaginaire l'oppression généralisée qui finit par les atteindre de plein fouet. C'est ce que précise Bourdieu dans *Sociologie de l'Algérie :*

> Peu à peu, le colonisateur crée un environnement qui lui renvoie son image et qui est la négation de l'univers ancien, un univers où il se sent chez soi, où, par un

[1003] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit, p. 801. Sartre fait référence à l'ouvrage de H.G. Wells.
[1004] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit, p. 807
[1005] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit, p. 801

> renversement naturel, le colonisé finit par apparaître comme étranger.[…] Tout au long de la colonisation, l'Arabe s'éloigne ; l'Européen en est séparé de plus en plus par mille écrans ou obstacles interposés ; à preuve, l'évolution de l'image que la littérature et la peinture nous en donnent et qui va du romantisme et de l'exotisme à l'ignorance ou à la caricature.[1006]

L'oppression matérielle du colonisé ne va pas sans son irréalisation imaginaire, qui peut paradoxalement donner aux colons l'illusion d'une connaissance familière du colonisé, tablant sur un rapport au « terrain » dont est exclue la métropole. Bourdieu montre comment se décline ce néant de connaissance qu'entretient le colonisateur à l'égard du colonisé : romantisme et exotisme de pacotille, ignorance crasse et caricature mesquine, toutes ces images, mêmes bienveillantes, relèvent d'un semblant de familiarité avec le colonisé, dont elles s'éloignent toujours plus. Cette illusion de connaissance de « l'autre », dont participent, notamment, la légitimation par l'idée de progrès et l'orientalisme analysé par Edward Said[1007], pourra bien avoir des effets de retour en métropole, l'essentiel étant que tout ce qui peut être dit sur l'Orient soit rendu possible, en dernière instance, par les colonisateurs eux-mêmes, soucieux de préserver la réciprocité d'antagonisme avec les colonisés de tout diktat émanant de la métropole.

Sartre examine une autre tentative de légitimation du système par la haine raciste, tout aussi vouée à l'échec que la légitimation par le progrès et par l'imaginaire, mais pour une raison interne et structurelle cette fois. Le pouvoir souverain des colons, institution sérielle et ossifiée, n'est que l'envers matériel d'une situation d'impuissance sérielle généralisée, caractérisée par un mécanisme de « crainte des masses », selon une expression d'Etienne Balibar visant, dans le cadre d'une réflexion sur la politique chez Spinoza, à rendre compte à la fois de la crainte qu'inspirent les masses aux dirigeants, et la crainte qu'éprouvent les masses à l'égard des dirigeants[1008]. Suivant la logique spinoziste de dérivation des affects, on peut dire que dans le système colonial, cette crainte des masses est exaspérée, au double sens (objectif et subjectif) du génitif, en une *haine des masses*. Dans *Les Damnés de la terre,* Fanon se fait l'écho de la haine des masses au sens subjectif du génitif, le risque étant alors que cette haine émanant des masses colonisées à l'égard de colons se retourne en haine que les colonisés s'inspirent à eux-mêmes.

[1006] P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie,* op. cit., p. 127

[1007] E. W. Said, *L'orientalisme,* 1978, trad. franç. 1980, Seuil, rééd. 2005

[1008] E. Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx,* Paris, Galilée, 1997, p. 60

Si Sartre reste discret sur cette possible contre-finalité de la haine venant des colonisés, il développe le sens objectif du génitif dans la *Critique,* à savoir la haine structurelle des colons pour les masses colonisées. La haine a déjà été thématisée dans *L'être et le néant,* comme un mode de relation concrète avec autrui ; elle était à comprendre alors (comme la violence dans les *Cahiers pour une morale*) sur fond d'une philosophie privilégiant l'action à la pratique. Etant « haine de tous les autres en un seul », réclamant d'être haïe à son tour, bien forcée de reconnaître la liberté de l'autre pour le supprimer, la haine nous renvoyait encore au pour-soi, désireux d'en découdre avec la « structure autrui » en général[1009]. La haine des masses, décrite à propos du colonialisme, se comprend par contre sur fond d'une philosophie de la pratique. C'est une haine devenue habitus idéel, imaginaire collectif qui confine au racisme paranoïaque – ce que l'on peut appeler avec Balibar une violence ultra-subjective.

Sartre se garde bien de psychologiser cette haine dans un complexe pulsionnel ou dans un désir de protection passible d'une explication psychanalytique, présente dans certaines réflexions politiques contemporaines[1010]. C'est la consistance matérielle du système qui dessine, sans pour autant la nécessiter causalement, le visage de la haine coloniale : « Le conservatisme du colon, son racisme, son rapport ambigu avec la métropole, tout est donné *d'abord,* avant qu'il les ressuscite dans le "complexe de Néron" »[1011]. Loin de déduire ce complexe de Néron d'une instance psychique antérieure ou extérieure à la praxis, l'analyse sartrienne de l'imaginaire colonial permet de retrouver *sur le seul plan de la pratique*, sous le jour d'un fait social total, la thèse de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*[1012], selon laquelle l'émotion n'est ni une conscience amoindrie, ni un épisode banal de l'existence, mais un mode essentiel de la conscience. Il y a au sein du système colonial quelque chose comme une « expression obligatoire des sentiments »[1013] selon laquelle le colonisé n'est pas appréhendé comme un danger ponctuel que la mise en œuvre de moyens appropriés permettrait d'écarter, mais comme un danger permanent, comme un « coefficient d'adversité » pour lequel tout complexe instrumental de type moyen/fin fera irrémédiablement défaut :

[1009] J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 450-453

[1010] Comme, par exemple, chez Wendy Brown (*Murs. Les murs de séparation et le déclin de la souveraineté politique,* Paris, Les Prairies Ordinaires, 2009), dans l'analyse qu'elle propose du fantasme d'imperméabilité et de contention, matérialisé dans un désir de murs faisant suite au déclin du modèle de la souveraineté politique de l'Etat nation.

[1011] J.-P. Sartre, « "Portrait du colonisé", précédé du "Portrait du colonisateur" », *Situations, V,* op. cit., p. 52

[1012] Je remercie Grégory Cormann d'avoir attiré mon attention sur cette possibilité de relire l'*Esquisse d'une théorie des émotions* sous un angle anthropologique.

[1013] Pour reprendre le titre de l'article de Mauss.

> C'est la violence elle-même du colon qui se dévoile comme nécessité indéfinie ou, si l'on préfère, le colon découvre la violence de l'indigène, même dans sa passivité, comme la conséquence évidente de sa propre violence et son unique justification[1014].

La haine coloniale, poussée à son paroxysme, opère un passage à la limite où la violence n'est plus vécue que comme « indéfinie », sursaturant négativement le champ pratique, au point d'habiter chaque geste, chaque pensée du colon. Sartre va jusqu'à décrire un processus de « colonisation intérieure »[1015] qui se retourne contre les colons eux-mêmes, une fois qu'ils ont achevé de coloniser et de surexploiter l'Algérie. Le monde haineux du colon peut être phénoménologiquement décrit comme un « monde de l'émotion », saturé de qualités, qui ont pour effet d'éterniser les objets qu'elles qualifient. Toute qualité, précise Sartre dans l'*Esquisse*, est conférée à un objet par un « passage à l'infini » : de même qu'une couleur représente l'unité d'une infinité d'esquisses, de nuances de tons possibles, de même, « la seule affirmation de l'horrible comme qualité substantielle de l'objet est déjà en elle-même un passage à l'infini », de sorte qu'à travers l'émotion, « une qualité écrasante et définitive de la chose nous apparaît »[1016]. Dans le monde vécu du colon, c'est au sein des rapports de sérialité et des catégorisations racistes que s'opère ce passage à l'infini, selon lequel on n'en a jamais fini avec l'autre, que l'on ne craint jamais assez, que l'on n'essentialise jamais trop. D'où la redécouverte permanente que fait le colon de la violence comme « nécessité indéfinie » : de même façon que l'horrible, en tant que qualité écrasante dans le monde, est « ce qui dépasse et maintient notre émotion »[1017], les qualités négatives que le colon attribue au colonisé sous la forme d'une essence ou d'une nature, finissent par dépasser sa praxis, maintenue du même coup au rang d'une activité passive. La note de la *Critique* consacrée à l'idée sérielle citée ci-dessus précise ce point :

> C'est ainsi que le colonialisme, comme système matériel dans le champ pratico-inerte de la colonisation, ou, si l'on préfère, comme *intérêt commun* des colons, produit sa propre Idée dans son développement même, c'est-à-dire qu'il se fait moyen de sélection pratique entre les exploités *par essence* et les exploiteurs *par mérite.* Et s'il désigne ainsi les exploités par leur essence (c'est-à-dire comme exploitables *sub specie aeternitatis*), c'est qu'il ne peut faire place à aucun changement dans leur condition – si minime soit-il – sans se détruire lui-même. Le colonialisme définit ainsi

[1014] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit., p. 800
[1015] Selon l'expression de E. Balibar (*Violence et civilité,* op. cit., p. 141).
[1016] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938), Paris, Hermann, 2010, p. 56
[1017] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions,* op. cit.,, p. 56

> l'exploité comme éternel parce qu'il se constitue lui-même comme éternité d'exploitation.[1018]

La constitution passive du colon s'explique ici par une dialectique avortée de l'*essence*, produit et « spécification du rapport d'altérité »[1019], et de la *valeur*, attribution et distribution des *mérites*, figés du côté des seuls exploiteurs, empêchant du même coup tout mouvement dialectique de reconnaissance et de dépassement. Le rapport essence/valeur reste un rapport d'exclusion. La valeur a une dimension syncrétique : c'est le dépassement permanent que chaque praxis coloniale cherche à opérer afin de *se faire* juste praxis civilisatrice et méritante. Débordée et passivisée de toute part par les affects qui l'animent, la praxis coloniale n'a de cesse de courir après sa propre réactivation, en opposant sa valeur, à réaffirmer sans cesse dans la violence à l'essence négative qu'elle impute au colonisé. Cette idée-praxis de la valeur à recréer en permanence pour chaque colon voit sa signification figée et déviée en regard des visées initiales. Elle devient idée-exis, et se renverse du même coup en « exigence pratico-inerte », c'est-à-dire en « impératif catégorique » émis par la praxis des autres, émanant des générations précédentes. L'exigence renvoie à un ensemble de « choses à faire », de possibilités inertes ; elle désigne les colons comme individus interchangeables.

On retrouve donc, au plan des idées, le *circuit de la praxis et de l'hexis*, qui s'inscrit plus généralement dans le tournant opéré par la *Critique* à l'égard des thèses existentialistes :

> L'existentialisme niait l'existence *a priori* des essences ; ne faut-il pas admettre à présent qu'il y en a et que ce sont les caractères *a priori* de notre être passif ? Et s'il y en a, comment la *praxis* est-elle possible ?[1020]

Pour *se faire* colon ou colonisé, il faut l'*être*. Une fois que le système s'est mis en branle, on peut dire qu'historiquement, l'essence précède l'existence, comme l'hexis prime sur la praxis, la passivité prime sur l'activité, bien que *logiquement*, la praxis continue de primer. Il y a un poids historique des essences, que le colon cherche à dépasser en s'attribuant la valeur qu'il dénie au colonisé. Ce dépassement est tout illusoire, car le colon est pris comme le colonisé dans le processus sériel de circularité praxis/hexis. La disjonction sérielle essence/valeur cherche à s'exprimer dans l'énoncé raciste. En dépit de ses prétentions, il y a

[1018] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit, p. 406
[1019] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 375
[1020] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit., p. 340.

une impossibilité structurelle pour le racisme à se présenter comme pensée ou comme théorie :

> En tant que cette sentence inerte portée sur les colonisés devient l'unité sérielle des colons (sous sa forme idéologique), c'est-à-dire leur liaison d'altérité, elle est l'Idée comme Autre ou l'Autre comme Idée ; elle demeure donc Idée de pierre mais *sa force vient de son ubiquité d'absence*. Sous cette forme d'altérité, elle devient le racisme. Le propre du racisme en effet […] c'est qu'il ne s'agit pas d'un système de pensée qui serait faux ou néfaste. Ce n'est *en aucune façon une pensée*. Sa formulation même est impossible. Et la tentation raciste chez les gens intelligents (et sans mauvaise volonté) – par exemple, sous la forme d'une fierté innocente : « il faut bien avouer que les races méditerranéennes…, etc. » – est vécue régulièrement par eux (et de manière objectivement décelable) comme la tentation de la bêtise, c'est-à-dire comme l'espoir secret que la pensée est un caillou[1021].

Il en va un peu du racisme comme de la folie dans la *Première méditation* de Descartes, relu par Foucault dans *L'histoire de la folie* : le racisme comme la folie sont absolument exclusifs de la pensée, à l'inverse de l'erreur (ou du rêve) que la pensée peut contourner. La « pensée » raciste, comme la pensée bête, n'est pas une pensée fausse, c'est ce qui rend impossible toute pensée. En traitant les colonisés comme des chiens, les colons projettent d'ailleurs sur ces derniers cet espoir secret qui les anime d'une pensée minérale, d'une absence de pensée, comme pour mieux s'en protéger. Un énoncé raciste du type « nous connaissons les Arabes », qui consiste à écarter toute velléité d'ingérence de la part de la métropole, relève à la fois de l'idée-exis et de l'idée-praxis ; prétendant se prononcer sur l'être, c'est un acte, il a une dimension performative plutôt que constative. Il vaut moins par le « contenu » propositionnel de la croyance qu'il exprime que par la dimension pratique qui se noue dans cette croyance. Les idées racistes, précise Sartre, sont des « conduites pétrifiées (pétrifiées du premier jour) qui se manifestent comme impératifs dans le cadre de l'Autre à réaliser par moi », impératifs « catégoriques » dont l'intensité est « directement proportionnelle à l'indice de séparation »[1022]. Pour autant, (pour reprendre les termes d'Austin dans *Quand dire c'est faire*) la force illocutoire de l'idée raciste dépend de conditions qui sont moins des conditions de félicité (les institutions), qui expliqueraient son efficace, que des conditions d'impossibilité.

[1021] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit., p. 406
[1022] J.-P. Sartre*, Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 409

L'idéologie raciste est affectée du même caractère d'impuissance que le système lui-même, compris dans ses bases matérielles ; en cela, on pourrait dire qu'elle devient fausse (et, partant, idéologique) en tant qu'elle engendre et/ou reflète de l'anti-praxis, de l'anti-dialectique. Mais ce serait céder à une conception sans doute trop univoque de la causalité à laquelle il semble que Sartre échappe ; il y a comme un décalage entre la consistance matérielle, bien réelle du système (ses rapports de production, la surexploitation qu'il met en œuvre, son implacable nécessité), et l'impossibilité qu'il a de se réfléchir sous la forme d'une totalisation de pensée. La violence matérielle qui l'affecte est une violence faite à la pensée qui rend impossible cette pensée même. En cela, le système se réfléchit bien sur une « autre scène » hétérogène à l'économique et au politique, celle d'une « ubiquité d'absence » : la cohésion interne du système comme noème de pensée est partout et nulle part à la fois, dans chaque idée-exis singulière que les colons réactivent comme praxis, et qui les signifient chacun comme agents interchangeables de défense d'un système moribond.

L'ubiquité d'absence de la pensée coloniale ne se comprend pleinement que si on ressaisit l'attitude magique qui la sous-tend. Sur ce point encore, il faut revenir à la thèse de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* selon laquelle « l'homme est toujours un sorcier pour l'homme », étant entendu que « le monde social est d'abord magique »[1023]. La longue note de la *Critique* se poursuit précisément par une analyse magistrale du système colonial vécu comme monde magique :

> L'impuissance de la série se constitue comme puissance magique des colonisés. Ils sont opprimés et, d'une certaine manière, impuissants encore, sinon les colons ne seraient plus là ; mais en même temps, « ils savent tout, ils voient tout, ils épient, ils communiquent entre eux instantanément, etc. ». Dans ce *milieu magique de l'autre colonisé et de la participation de chaque indigène au tout,* la sérialité se révèle dans son impuissance comme mise en danger de chacun par tous et par conséquent comme obligation pour chacun de tenir *la conduite autre*, ce qui signifie : non pas celle qui a été établie par un accord de tous mais celle qu'il voudrait que n'importe quel autre tînt. Cette conduite, naturellement, c'est *l'Autre même* comme raison de la série des colons ou, si l'on veut, c'est *le* colon en tant qu'il est toujours chez un Autre le modèle qui m'inspire. Le colon se produit chez l'Autre *sans faiblesse*, il s'impose en moi *comme un interdit* : pas de faiblesse envers le personnel indigène ; ce qui revient à l'exigence du système : pas de changement pour le colonisé sans destruction de l'appareil colonial. *Le colon* c'est *un certain être qui exige d'être réalisé par moi* en

[1023] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 58

> tant que nul ne peut le réaliser et qu'il reste dehors par principe comme raison négative de la série. D'une certaine façon, chaque colon le réalise spontanément à chaque moment par ses libres activités en tant qu'elles expriment ses intérêts particuliers d'exploiteur au milieu des exploités ; mais à ce niveau *ce n'est pas un être.* Il en devient un quand les menaces d'insurrections se précisent. Mais dans ce cas, son rapport pratico-inerte à chacun est l'impératif, précisément parce qu'il se produit comme responsabilité de chacun envers l'Autre en tant que chaque Autre est responsable de chacun. D'où cet étrange lien magique à travers la forêt vierge de la sérialité ; je tente de réaliser l'Autre – c'est-à-dire de me faire plus sourd, plus impitoyable, plus négatif envers les revendications de l'indigène que ma plantation comme *mon* intérêt propre ne l'exigerait – pour que cette tentative devienne, chez tel Autre qui subirait la tentation de faire une concession, la présence réelle de l'Autre, comme force magique de contrainte. En fait, bien entendu, il n'y a rien là d'irrationnel : l'Autre comme présence-contrainte d'une unité négative est donné à tous les membres de la série ; pour tous, c'est le même impératif. En l'actualisant dans mes conduites je l'actualise *pour tous les présents* et de proche en proche (par une série *réelle* de propagation mais qui s'use comme tous les mouvements) pour la totalité sérielle.[1024]

On peut mesurer à quel point ces lignes font écho à l'*Esquisse* : Sartre rend compte de l'univers du colon comme d'un monde refuge au sein duquel la conscience colonisatrice ne peut plus être qu'une « conscience captive », dont le lexique de la sérialité permet de décrire le *modus operandi*, sans jamais outrepasser le plan de la pratique, qui peut seul servir de pierre de touche à l'expérience critique. La conscience coloniale est captive avant tout de l'ignorance qui la mine quant à son propre pouvoir négateur, qu'elle projette dans la figure négative du colonisé, peint sous les traits d'une bête féroce qu'il s'agit sinon d'éliminer, du moins de tenir à distance par des mécanismes de défense, comme si la simple présence de ce dernier constituait à elle seule une menace. La distance que le colon pose entre lui et le colonisé n'est pas « saisie comme distance », c'est-à-dire comme « ce qui doit se parcourir d'abord » au sein du monde des ustensiles, régi par des enchaînements causaux rigoureusement déterminés ; elle est saisie comme « fond unitaire de l'horrible », sur fond d'un monde ensorcelé, où prévaut la menace de l'action à distance, soumise à une logique de la « participation » indifférente aux causes secondes. Nous sommes renvoyés ici à la thèse de Lévy-Bruhl selon laquelle la loi de participation qui régit la mentalité prélogique contrevient

[1024] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit, p. 408-409 ; les passages en italiques sont de Sartre.

au principe de contradiction, puisqu'elle prend acte du fait qu'un objet peut être à la fois lui-même et autre chose que lui-même, selon une croyance objective en une « dualité-unité » : « l'homme a eu la révélation que la réalité est telle qu'il la voit, et qu'en même temps il en existe une autre qu'elle n'est »[1025].

De fait, aux yeux du colon, le colonisé incarne une sorte de coïncidence des opposés : l'impuissance à laquelle il est réduit matériellement se retourne dans l'imaginaire du colon en omnipotence et en omniscience (« ils savent tout, ils voient tout… ») : le colonisé est perçu simultanément comme impuissant et comme omnipotent. Le colon est alors contraint de reproduire, perpétuellement, la réduction à l'impuissance du colonisé. La figure de l'ennemi juré que le colon découvre dans le colonisé n'est causée par rien qui puisse être attesté empiriquement (comme une émeute ou une résistance, ouverte ou cachée). Sartre infléchit l'approche de Lévy-Bruhl sur la mentalité prélogique en lui donnant un tour ontologique et moral : il s'agit de stigmatiser la mauvaise foi coloniale qui, sur fond d'attitude magique, se démet de toute responsabilité morale. La conscience captive est, à ce titre, une conscience moralement aliénée, qui n'a conscience de sa liberté que comme « liberté envoûtée »[1026], possédée par l'oppression qu'elle fait subir au colonisé. Les « préliaisons » magiques données avec les représentations que les individus se font du système n'ont du donné que l'apparence, puisqu'elles portent la trace d'actes de liaison opérés par les colons, dont elles constituent la forme passivisée. Sans doute Sartre réduit-il considérablement la portée des analyses de Lévy-Bruhl, en ne voyant pas autre chose qu'une forme d'aliénation dans la conscience magique, jugée depuis le pôle d'évidence de la conscience qui constitue, rappelons-le, le point de départ apodictique de l'expérience critique, à laquelle se dérobe, précisément, l'expérience élargie de la participation et de ses préliaisons[1027].

Il serait cependant erroné d'y voir une position arrogante de survol ; bien au contraire, cette polarisation de l'analyse sur la conscience acquiert chez Sartre une portée épistémologique qui fait œuvre d'humilité. En effet, le « retour de la conscience à l'attitude magique »[1028] n'est pas l'apanage des supposés « primitifs », ni, a fortiori, des colonisés enfermés dans une mentalité prélogique. L'attitude magique est une possibilité propre à *toute* conscience pour autant que, en tant que conscience *du* monde, c'est-à-dire en

[1025] Lucien Lévy-Bruhl, *Carnets,* Paris, PUF, 1949, rééd. Quadrige, 1998, p. 135. *Cf.* également, de Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive,* chap. I, Paris, Alcan, 1922, rééd. Champs Flammarion, 2010

[1026] J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale,* op. cit., p. 369

[1027] Dans sa « Présentation » des *Carnets,* B. Karsenti (p. xxxi) montre qu'en abordant l'expérience de la participation dans sa dimension donnée et infra-représentative, Lévy-Bruhl opère « un geste plus radical que celui retenu par l'approche phénoménologique », qui consiste à ne jamais se poser la question des conditions de possibilité de l'expérience, fût-ce au niveau de la liberté ou de la praxis constituante.

[1028] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 62

tant que conscience *historiquement contextualisée*, elle est en proie à l'émotion. En retournant contre ceux qui se targuent d'être les porteurs de la civilisation l'accusation de mentalité prélogique, Sartre réaffirme, dans la *Critique,* la récusation de l'argument évolutionniste, déjà présente en filigrane dans l'*Esquisse*. De la même façon qu'il versait dans l'anachronisme en se posant comme vecteur de progrès, le système colonial retombe dans le prélogique en cherchant à s'immuniser violemment contre les colonisés par le maintien d'un statu quo : tout en cherchant à dominer, au nom de la prétendue supériorité de la civilisation occidentale, les sociétés archaïques dites « sans histoire », il se contredit lui-même en refusant le mouvement réel de l'histoire pour se réfugier dans un monde magique de l'émotion, imperméable à toute transformation. L'idée de progrès, censée rendre compte des avancées de l'Histoire, n'est en réalité qu'un oripeau destiné à masquer une attitude magique qui refuse tout changement historique. Institutionnalisée et ossifiée par la violence matérielle de surexploitation l'attitude magique est portée à son comble dans le système colonial, à tel point qu'elle devient le type d'être-au-monde permanent du colon.

Si la mention de la participation renvoie incontestablement à Lévy-Bruhl, c'est plutôt du côté de Mauss et de Hubert, co-auteurs de l'« Esquisse d'une théorie générale de la magie »*,* que lorgne Sartre en insistant sur le caractère *systématique* de l'attitude magique des colons. Mauss et Hubert montrent en effet que la magie forme un tout systématique dont l'unité est « plus réelle que chacune des parties »[1029]. Ce système de la magie ne saurait être compris, à la manière de Durkheim, comme la représentation et la fixation d'une force sociale extérieure aux individus. Il résulte d'un processus de symbolisation qui rend possible à lui seul la vie sociale, et ce de manière immanente. Mauss et Hubert affirment par ailleurs que « l'état régulier du système magique est une assez complète confusion des pouvoirs et des rôles »[1030]. D'une manière comparable, dans l'analyse de Sartre, le lien magique qui unit passivement les colons fait éclater les fonctions et les spécialisations techniques issues de la division du travail. Mauss et Hubert précisent que cette confusion des rôles débouche sur une indistinction entre le rite, l'agent du rite (le sorcier) et l'esprit qui l'anime, comme en témoigne l'analyse qu'ils font du mana mélanésien, puissance secrète investissant les êtres dont « le mot est à la fois un substantif, un adjectif, un verbe »[1031]. On retrouve une telle fusion de sens différents dans la mention que Sartre fait de « l'Autre » sériel au sein du

[1029] M. Mauss et H. Hubert, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année sociologique,* 7, 1902-1903, repris in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie,* Paris, PUF, 1950, p. 80

[1030] M. Mauss et H. Hubert, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Sociologie et anthropologie*, op. cit.*,* p. 81

[1031] M. Mauss et H. Hubert, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Sociologie et anthropologie*, op. cit.*,* p. 101

système colonial : d'abord appliquée au colonisé comme le résultat de sa déshumanisation, la structure « Autre » revient au colon sous une forme passivisée qui, comme le mana, se décline de plusieurs manières : comme *substantif*, c'est-à-dire comme « force magique de contrainte » qui « inspire » le colon à la manière d'un modèle, d'un impératif ; comme *verbe* ou comme acte, désignant le colon lui-même en tant qu'agent, en train de *se faire* autre ; comme *adjectif*, qualifiant toute conduite au sein du système, aussi bien la sienne que celle des autres.

Le fait que ce champ pratique se soit rigidifié en système ne nous autorise nullement à rabattre la fonction-Autre sur une conscience hyperorganique préexistante : le jeu relationnel entre les différents sens du terme « Autre » dans l'analyse de Sartre permet d'éviter cet écueil. Toute compréhension substantialiste ou chosifiante du système et du « lien magique » qui le soutient est donc congédiée. La conscience captive ignore en revanche le caractère strictement opératoire de la fonction-Autre et se laisse prendre au piège de la substantialisation, précisément au moment où l'imminence d'une menace se fait sentir, et où par conséquent les liens magiques se resserrent. Le colon infecte alors son rapport à soi d'un être-autre, résultant d'un chassé-croisé des responsabilités, envers les autres et envers lui-même comme autre. Comme pour la logique de participation, Sartre décèle ici une forme d'aliénation, qui se traduit par une double rupture de réciprocité au sein du système.

Il s'agit d'une part d'une *rupture de la réciprocité économique,* où la violence « ultra-objective » de surexploitation devient indissociable d'une violence « ultra-subjective » : le fantasme du colonisé comme danger permanent occupe tellement l'esprit du colon qu'il en oublie toute considération de son intérêt matériel, de son utile propre, qui lui permettrait de se construire comme sujet économique. Il y a comme un décrochage entre l'idéel et le matériel, entre le subjectif et l'objectif : si matériellement le colon reste bien propriétaire de sa terre ou de sa plantation, il est subjectivement exproprié des représentations qu'il se fait de sa propriété et des avantages qu'il pourrait en tirer. Sur ce point, le colon rejoint l'antisémite décrit dans *Réflexions sur la question juive* : il réalise son ethos de propriétaire selon un lien magique de possession par participation mystique, à rebours de toute représentation rationnelle et abstraite de l'obtention de la propriété par contrat[1032]. Sans doute la figure du colon nous donne-t-elle aussi une image grossie de la contradiction qui mine le capitaliste en métropole, lequel ne peut se concevoir comme *homo œconomicus* rationnel qu'en niant cette qualification à celui dont il exploite la force de travail, et en s'exposant du même coup, en se faisant l'agent de la négation, à voir cette négation se retourner contre lui sous la forme compensatoire du lien magique. Le postulat libéral de l'*homo œconomicus* comme individu

[1032] J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive* (1954), Paris, Folio, 1985, p. 26-27

autonome et calculateur, propriétaire de lui-même et de ses idées, est battu en brèche par une réflexion subtile sur l'articulation entre le faire, l'avoir et l'être. Le faire se détourne de l'avoir – contre « *mon* intérêt propre », dit Sartre – pour tenter, de façon incantatoire, de faire advenir l'être, c'est-à-dire ici « la présence réelle de l'Autre ». Ce rappel à l'être/Autre est censé déjouer toute concession éventuelle des autres colons vis-à-vis de l'avoir et du « particulier ». Par ce refus radical des concessions, c'est toute la logique de coordination des intérêts qui est niée.

Nous avons affaire d'autre part à une *rupture de la réciprocité politique* : en cherchant vainement à incarner la conduite de l'Autre, le colon s'empêche de se réaliser comme citoyen ou comme sujet politique ; ce faisant, il s'interdit de prendre part à quelque délibération collective que ce soit, susceptible de déboucher sur un « accord de tous ». Le colon se définit comme étant exclu de la participation, laquelle est complètement dépolitisée et fantasmée comme conspiration des colonisés contre les colons. La participation ne revient alors au colon que sous une forme passivisée, comme nécessité impérieuse de recourir à une praxis commune de répression. En se conduisant en tant qu'autre interchangeable, le colon s'empêche d'être véritablement l'auteur de l'unité collective après laquelle il court, en déléguant précisément la prise d'initiative à la fonction-Autre. C'est en ce sens que sa conduite est « celle qu'il voudrait que n'importe quel autre tînt » : là encore, il y a déni de responsabilité. Chaque colon, pris dans la totalisation sérielle, en fait trop, surenchérit dans la violence, pour tenter de « réaliser l'Autre », c'est-à-dire le colon parfait, « en-soi-pour-soi » (selon le lexique de *L'être et le néant*) avec lequel il ne pourra jamais coïncider.

La fonction-Autre est au principe d'une triple aliénation des colons : morale, économique et politique. Cette triple aliénation procède elle-même d'un triple ratage : du singulier, du particulier et du général. Moralement aliéné dans la mauvaise foi, le colon achoppe, pour le dire en termes kierkegaardiens, sur la construction de sa singularité éthique ; économiquement aliéné, il en vient à délaisser ses intérêts particuliers ; politiquement aliéné, il s'empêche de participer à l'élaboration d'un intérêt commun ou d'une volonté générale. En même temps qu'elle est l'opérateur commun de ces trois types d'aliénation, la fonction-Autre est ce qui produit la fuite et la récurrence sérielle du système.

On peut s'appuyer ici sur l'hypothèse que propose Jean-Michel Salanskis de la sérialité comme condition de possibilité du social, reposant sur un principe de « réitérabilité d'un mode intentionnel »[1033] : chaque colon peut se disposer envers le collectif

[1033] J.-M. Salanskis, « Sartre, Kant et la sérialité », *Etudes sartriennes n°10,* Bruxelles, Ousia, 2005, p. 43. J.M. Salanskis compare (p. 47) l'approche sartrienne de la conduite sérielle au questionnement de Saul Kripke sur le suivi de la règle : « chacun applique la règle aveuglément, sans disposer d'un critère finitiste satisfaisant de ce

intentionnellement constitué par lui comme l'un de ceux qui défendent le système, et réagir lui-même en tant qu'autre parmi les autres face à toute nouvelle menace imaginée, et ce ainsi de suite, à l'infini… en *droit*. En *fait*, cette fuite sérielle où chacun, face à de nouvelles menaces, se décentre sans cesse, en se faisant toujours plus autre parmi les autres, rencontre sa limite : si chaque colon s'emploie à faire exister l'Autre magiquement, cette actualisation n'a lieu que pour les seuls membres « présents » de la série. Le collectif sériel qui rassemble les colons intègre en droit les absents au moment de la praxis commune de défense du système, mais il les exclut en fait : c'est ce que rappelle le fameux adage selon lequel « les absents ont toujours tort ». La pratique sérielle se propage, précise Sartre dans la note, « de proche en proche » et, ce faisant, « s'use comme tous les mouvements ». La conscience magique méconnaît cette usure, précisément parce qu'elle a fait fi, on l'a vu, de l'enchaînement mécanique, « de proche en proche », des causes et des effets. Or, nous sommes reconduits ici à la dimension matérielle, bien réelle de la sérialité. Le système, précise Sartre, n'a rien d'irrationnel : recontextualisé dans la matière historiquement ouvrée, il a un début et une fin, et ne saurait se totaliser ni filer à l'infini.

Dès lors, en ce qui concerne le colonialisme, la sérialité est moins une condition de possibilité qu'une condition d'impossibilité du social, puisqu'elle est appelée à être rattrapée par la réalité historique, et dépassée dans et par la lutte des colonisés. Et si l'on revient maintenant à l'énoncé de l'*Esquisse* selon lequel « le monde social est d'abord magique », on se méprendrait là aussi à y voir une portée transcendantale. Force est de reconnaître alors que dans le contexte colonial, ce caractère magique, envers idéologique des pratiques sérielles, est l'indice d'une modalité « pourrie » et irrémédiablement pathologique du lien social.

Les catégories formelles auxquelles recourt « l'anthropologie structurelle » en voie d'élaboration ne font sens qu'en tant qu'elles éclairent un contexte historique précis. Par contrecoup, la prise en compte du cas historique en question amène à rectifier, à reformuler les catégories forgées au départ, de sorte qu'on pourra les réutiliser pour éclairer un nouveau cas, où elles seront de fait encore amenées à être redéfinies, etc. C'est pourquoi la sérialité ne saurait valoir abstraitement comme transcendantal du social[1034], pas plus que l'attitude magique ne saurait qualifier abstraitement une « mentalité », fût-ce celle des colons, jugée inférieure.

---

qui est voulu en chacun des futurs cas semblables, mais il le fait dans l'intention d'appliquer la règle comme chaque autre membre du groupe, il s'expose par avance et s'implique par avance dans des jugements croisés du type "l'individu *i* juge que l'individu *j* applique la règle comme l'individu *k*", et ainsi de suite ».

[1034] J.-M. Salanskis (« Sartre, Kant et la sérialité », op. cit., p. 44) reconnaît très bien que son hypothèse s'écarte de la critique sartrienne, pour laquelle le collectif sériel, jugé à l'aune du primat de la praxis *index sui,* ne peut qu'être « déficient du point de vue du sens ».

La sérialité et la conduite magique ne nous apprendront rien sur l'homme en général, pas plus que la rareté d'ailleurs ; ce sont en revanche des clés de lecture fort utiles pour comprendre l'expérience de l'homme en situation, immergé dans un contexte historique précis. On retrouve ici la démarche d'élévation de l'abstrait au concret que nous suggérions au départ. Les catégories reformulées à l'occasion de l'analyse du système colonial ne sont pas la propriété du philosophe, prétendant légiférer a priori sur « le » colonialisme. Ce ne sont pas des concepts atemporels, mais des « notions » homogènes au concret, au mouvement des choses. Les notions sont du même coup des « notions communes », qui ne demandent qu'à être réappropriées et rectifiées par l'expérience critique de « n'importe qui aujourd'hui »[1035]. La critique sartrienne n'est pas enfermée dans son époque, elle peut servir à quiconque *aujourd'hui* éprouve la nécessité de comprendre réflexivement, à travers sa propre vie, la totalisation post-coloniale à laquelle il appartient et contribue. Il se peut alors que certaines notions forgées par Sartre se révèlent inadéquates à ce contexte actuel, mais c'est précisément là le sort de toute anthropologie historique rigoureuse, que d'avoir à réviser constamment ses « bases dialectiques ».

2.4. Prolongements critiques : Balibar, Rancière

L'analyse que Sartre propose du système colonial fait jouer quatre termes : matériel, idéel, colonisé, colon. Ces quatre termes permettent de dégager la logique de détotalisation dont le système est affecté. Le couple colon/colonisé montre que cette logique fonctionne à l'antagonisme, mais Sartre ne s'en tient pas à cette dualité de barricade, puisqu'il la subordonne à une relation méthodologiquement plus importante, pour la mise en intelligibilité du concret, entre le matériel et l'idéel. La logique de détotalisation du système est alors à comprendre comme une logique du décentrement/recentrement, dont on a essayé de rendre compte en empruntant à Balibar les concepts d'ultra-objectivation et d'ultra-subjectivation. Balibar montre que ces deux modalités de la violence sont passibles d'une *structure d'effets* dont la cause – la cause ultime, du moins – demeure absente, puisqu'elle ne consiste précisément qu'en ses effets divergents. A cet égard, les situations de violence posent un sérieux défi à la théorie : on assiste à un recoupement du subjectif et de l'objectif, rendus quasiment indiscernables, c*omme si c'était la topographie traditionnelle de la pratique qui*

[1035] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 166

s'effondrait. Balibar s'interroge sur la manière dont les formes objectives et subjectives de la violence ne cessent de passer pratiquement l'une dans l'autre, tout en demeurant pourtant hétérogènes. La difficulté est alors de refuser toute hyperdialectique faisant s'additionner abstraitement deux facteurs à prétention causale – l'objectif et le subjectif ou, pour le dire en termes marxistes, l'économique et l'idéologique –, pour préférer, plus modestement, un regard diacritique sur les *effets* contingents de l'extrême violence. A rebours de toute position de surplomb, il convient, dit Balibar, d'être attentif à la « circularité de la pratique politique », c'est-à-dire à la « disjonction précaire des modalités, opposées entre elles, suivant lesquelles la vie humaine peut être détruite, et la politique anéantir ses propres conditions de possibilité »[1036]. Une théorie adéquate de la précarité de la pratique politique, et de l'irréductible modalité de contingence qui l'affecte, sera amenée à constamment réviser et ajuster les critères qu'elle se donne afin de cibler au mieux, au cœur du désordre historique, ce qui relève de l'objectif et ce qui relève du subjectif.

On peut alors se demander si, en ne recourant qu'à un seul et même type de causalité (la praxis) pour les deux aspects de la totalisation (matériel et idéel), l'approche sartrienne ne conduit pas à sacrifier l'équivoque du système colonial. L'« intellectuel total » chercherait par la méthode progressive-régressive à donner un surcroît d'intelligibilité à la violence coloniale : par le moment « régressif » dans la *Critique,* où l'analyse du système colonial, subordonnée à une théorie de la praxis déployée à grand renfort de distinctions spéculatives, n'aurait d'autre portée qu'illustrative, au mieux paradigmatique, visant à donner chair aux « structures formelles du concret » ; par le moment « progressif » dans *Situations V,* où le soutien politique à la lutte des colonisés reconduirait un spontanéisme subjectiviste poussé à l'extrême, pour lequel la violence, pensée comme « praxis absolue », « opère elle-même, immédiatement, la libération spirituelle du colonisé »[1037].

Peut-être faut-il alors préférer à cette figure de l'intellectuel total celle, héritée de Foucault, et dont Balibar semble aujourd'hui se réclamer à sa manière, de « l'intellectuel spécifique », plus appropriée à notre contexte post-colonial et aux situations d'extrême violence (catastrophes, génocides) qu'il génère. Les situations actuelles d'extrême violence demandent que l'explication par les causes soit différée : ce qui est d'abord requis, c'est un diagnostic des effets, passible d'une « phénoménologie de la violence », dont Balibar reprend l'idée à Achille Mbembe[1038]. En se donnant dès le départ, avec le primat de la praxis, un

[1036] E. Balibar, *Violence et civilité,* op. cit., p. 148-149

[1037] E. Balibar, *Violence et civilité,* op. cit., p. 299

[1038] Pour la référence à A. Mbembe (en particulier à son ouvrage *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine,* Paris, Karthala, 2000), *cf.* E. Balibar, *Violence et civilité,* op. cit., note,

principe d'univocité causale décelable à tous les moments de l'expérience critique, y compris, précisément, aux moments *les plus critiques,* Sartre ne tiendrait aucunement compte de la *spécificité* et de la variété des modalités de l'extrême-violence, qu'il s'empresserait de dialectiser et de totaliser sous une forme duale, opposant à une violence systématiquement oppressive et sérielle une contre-violence révolutionnaire de groupe.

Cette objection ne tient pas en ce qui concerne l'analyse que Sartre propose de la praxis des colons, puisque l'univocité causale de la praxis se scinde ici en deux plans rigoureusement non superposables. L'inertie matérielle et l'inertie idéelle du système ne sont pas redevables du même type d'effets. L'ubiquité d'absence, la projection imaginaire sur autrui de sa propre impuissance, relèvent d'un ordre propre, l'ordre des idées qui, ramené à ses conditions d'impossibilité, rend impossible toute véritable totalisation en pensée du système. L'ubiquité d'absence produit ainsi sur le sujet des effets idéologiques d'inertie, de décentrement : la conscience captive du colon est une conscience décentrée. Nous avons affaire en effet à un *décentrement du colon par rapport à sa propre histoire* qu'il juge, on l'a vu, à l'aune d'un concept anachronique de progrès ; à un *décentrement également du colon par rapport à ses idées*, qui lui échappent comme idées-exis, et donc, en un sens, à un *décentrement du colon par rapport à sa propre langue*, comme si dans toute langue, y compris dans la langue « dominante » du colon, régnait une forme d'expropriation coloniale, que Jacques Derrida analyse dans *Le monolinguisme de l'autre* comme « colonialité essentielle », ou comme impossibilité de s'approprier sa propre langue, la seule pourtant qu'on puisse avoir[1039].

Il y a néanmoins une limite à l'approche de Sartre, qui tient à son refus d'étendre aux colonisés les conclusions si justement tirées à propos des colons, comme s'il fallait à tout prix préserver les colonisés des effets de décentrement, afin de respecter au mieux l'entière liberté de leur soulèvement. Le couple colon/colonisé réactive le schéma dyadique du pour-soi et du pour-autrui analysé dans *L'être et le néant,* c'est-à-dire une bipartition des pôles du sujet et de l'objet. Certes, cette bipolarisation n'est pas fixe mais tournante : à mesure que le système se totalise en développant ses contradictions internes, la répartition des pôles du sujet et de l'objet tend à s'inverser à l'avantage des colonisés. Reste que, pour labile qu'elle soit, cette dyade sujet/objet risque, en raison de son caractère simplement dyadique justement, d'achopper sur le caractère précaire et très incertain des modes d'identification dans les

p. 386 : « Achille Mbembe se réfère avant tout à la signification hégélienne de l'idée de phénoménologie, qui confronte la conscience à ses propres limites et en dégage ainsi l'historicité ».

[1039]J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre,* Paris, Galilée, 1996, p. 44-45

contextes d'extrême violence, dont la distinction de Balibar entre ultra-subjectivation et ultra-objectivation est censée rendre compte.

En mettant, en outre, l'accent sur la *précarité* de la politique *dans* la violence, qu'il s'agisse, toutes choses égales par ailleurs, de la politique d'oppression ou de la politique de soulèvement, Balibar renvoie dos-à-dos deux conceptions anhistoriques et téléologiques du lieu et du temps de la politique. De la politique comme *idéal* d'une part, conception chère aux tenants d'une philosophie politique pure, censément impartiale, qui se donne a priori un certain nombre de critères définissant un sujet de droit. D'autre part de la politique comme *événement rare* et auto-constituant, soustrait à tout ancrage social et institutionnel. Si Sartre échappe, bien entendu, à toute imputation d'idéalisme ou de fondationnalisme – on ne peut tout de même pas lui reprocher de prétendre à l'impartialité ! –, son soutien à la politique anti-coloniale ne le conduit-il pas à envisager cette dernière sur le mode d'une spontanéité rare et auto-constituante ?

Un examen de la critique que Jacques Rancière a proposé des thèses de Sartre permettra de préciser cela. Dans un article intitulé « La cause de l'autre », Rancière se réfère à la préface aux *Damnés de la terre.* Si l'on revient à l'énoncé de la préface aux *Damnés de la Terre* (« on y parle de vous souvent, à vous jamais »), on peut y voir, avec Rancière, un paradoxe, inhérent à l'anti-moralisme affiché de Sartre : « en excluant une cause de l'autre, elle [l'affirmation anti-morale] définissait en fait un rapport purement moral et purement individuel à la guerre comme telle », comme si « se conjuguaient deux sartrismes opposés : une pensée de l'histoire-vérité congédiant toute morale du souci de l'autre, et une pensée de la liberté faisant de la guerre de l'Etat français l'affaire propre de chacun en tant que tel »[1040].

Rancière cherche à sortir de cette alternative guerre/morale en se demandant, à la faveur d'un cas précis, ce que cela a pu signifier *politiquement* pour un citoyen français que de s'opposer à la répression sanglante du 17 octobre 1961 dirigée par le préfet de police Papon contre la manifestation, à l'appel du FLN, des Algériens vivant en France. Rancière voit dans cette journée l'opération d'un « nettoyage policier de l'espace public, soustrayant, par le black-out de l'information, la visibilité même de son opération »[1041]. Le terme de « police » désigne chez lui, on le sait, l'ensemble des pratiques institutionnelles qui distribuent les parts qui reviennent aux individus, en délimitant normativement l'espace du visible et du dicible. A l'encontre de cette logique policière, Rancière plaide pour une

[1040]J. Rancière, « La cause de l'autre », *Aux bords du politique,* op. cit., p. 209

[1041] J. Rancière, « La cause de l'autre », *Aux bords du politique*, op. cit., p. 212 ; Rancière précise d'ailleurs (p. 213) qu'officiellement, la « guerre » d'Algérie « n'était pas une guerre, c'était une opération de police à grande échelle ».

énonciation authentiquement politique, qui permette au sujet de faire la démonstration du tort subi en se faisant porte-parole des incomptés que le pouvoir policier a soustraits à toute « visibilité » ; qui lui permette également de nouer un mode inédit de subjectivation, irréductible aussi bien à toute identification à l'Etat français qu'à toute assimilation sans reste à la cause guerrière des Algériens. Si elle ne se satisfait plus de l'identité française, la réponse politique que le citoyen engagé et opposé à l'Etat français opposera à cette opération de police ne pourra pas se formuler selon les modalités traditionnelles de la lutte de libération, car cela impliquerait une assimilation ou une identification à la cause de l'autre et à son identité algérienne, ce qui n'est pas rigoureusement possible.

Il s'agit alors d'assumer jusqu'au bout le risque d'une double impossibilité de s'identifier à la cause de l'autre, et à l'Etat français. La réponse politique adéquate est alors celle d'une « subjectivation sans nom d'un écart entre deux citoyennetés », ou encore celle d'une « différence de la citoyenneté à elle-même ». Le discours de la guerre soutenu par Fanon et Sartre méconnaît précisément cet écart, cette identité ambiguë, puisqu'il n'a d'yeux rivés que sur la libération du « peuple » opprimé, sans prendre en compte le fait que cette identité messianique perdra toute son aura une fois passée la révolution, et une fois que les opprimés d'hier seront confrontés à de nouvelles données sociologiques.

D'où un mouvement de balancier que Rancière dégage entre deux discours d'identification, qui risquent d'être récupérés, s'ils ne le sont pas déjà, par la logique policière de répartition des parts : le discours de la guerre d'un côté, et un certain discours sur le social de l'autre, comme si l'apologie prospective du *peuple* révolutionnaire ne pouvait qu'être relayée par un discours sociologisant, à visée diagnostique, sur une *population* décomposée, en mal de lien social. Ce sont alors Sartre et Bourdieu qui sont visés. D'une manière tout à fait significative, Rancière reproche à Sartre et à Bourdieu[1042] de raisonner « dans les catégories d'une même cosmologie » où la guerre apparaît « comme un langage qui dit la vérité d'un processus historique »[1043]. La guerre est alors pensée comme « un temps de vérité qui avère la clôture d'une forme historique (le colonialisme) à travers le devenir-voix et le devenir-peuple du sujet qu'elle avait arraché à lui-même »[1044]. Le philosophe engagé et le sociologue feraient chorus dans leur conception commune de la lutte comme accoucheuse de vérité, et occasion pour les anciens colonisés de se donner une nouvelle identité en même

[1042] Rancière commente en particulier l'article « Révolution dans la révolution » de Bourdieu. Cet article, d'abord paru dans *Esprit* en janvier 1961, est repris dans l'ouvrage posthume *Esquisses algériennes*, Paris, Seuil, 2008, p. 125-137.

[1043] J. Rancière, « La cause de l'autre », *Aux bords du politique, op. cit.*, p. 204

[1044] J. Rancière, « La cause de l'autre », *Aux bords du politique, op. cit.*, p. 205

temps qu'une « science pour soi » (pour reprendre l'expression de Sebag) de leur pratique. A contrario, la politique de désidentification à laquelle en appelle Rancière se soustrait à toute forme de véridiction portée par une lutte de libération.

Or, à vouloir soustraire la politique de tout ancrage social, à refuser de la penser selon les modalités dyadiques de la lutte – qui, selon Rancière, reconduit la topique du « même » et de « l'autre » –, on l'idéalise peut-être plus que ne le fait le prétendu prophétisme révolutionnaire de Sartre, en la consacrant comme événement rare. Rancière le reconnaît d'ailleurs bien : « Il est difficile de faire de la politique ''avec'' la guerre. Mais il est difficile d'en faire en général »[1045]. On peut prendre acte de cette difficulté à faire de la politique avec la guerre sans pour autant occulter sa dimension sociale et historique. Aussi, à l'idée assez abstraite de « différence de la citoyenneté à elle-même », Sartre nous permet de penser une approche du contexte post-colonial qui envisage la politique non pas, à la manière « soustractive » de Rancière, comme domaine autonome et à part, mais comme une dimension parmi d'autres d'une anthropologie historique en cours d'élaboration, dont il s'agit constamment de réviser les critères et d'interroger les limites. Le soulèvement est à ce titre une question d'anthropologie politique : si Sartre et Bourdieu se rejoignent, dans leur traitement du soulèvement algérien, dans une même « cosmologie », c'est précisément parce qu'ils pensent tous deux la politique sur des bases anthropologiques concrètes. On l'a montré chez Sartre : les prises de position militantes de *Situations V* ne font pleinement sens qu'avec les analyses anthropologiques de la *Critique.*

Résumons-nous. L'analyse sartrienne du colonialisme est un exemple remarquable de mise en intelligibilité d'un phénomène historique par un intellectuel pour éclairer son présent. Parler de la violence des colons et de la contre-violence des colonisés, c'est assumer d'être soi-même situé, compromis et *contesté en tant qu'intellectuel* dans et par l'objet même dont on parle – une totalisation en cours –, en rendant vaine toute conscience de survol ou toute position de témoin prétendant à la neutralité à l'égard de l'objet en question. C'est sans doute dans la préface aux *Damnés de la Terre* que Sartre mène le plus loin son exercice de déconstruction de la conscience de survol. En outre, le cas du colonialisme Algérien amène Sartre à dégager deux modalités paroxystiques de la praxis qui vont nous intéresser pour la formation de la classe bourgeoise, autre « lieu du concret » qu'il cherche à rendre intelligible. On a affaire d'une part à ce qu'il appelle la *violence-praxis*, qui renvoie à l'*oppression*

[1045] J. Rancière, « La cause de l'autre », *Aux bords du politique, op. cit.*, p. 220

généralisée, à l'intention délibérée des colons de traiter les colonisés comme des objets, comme des contre-hommes. D'autre part, on a affaire à ce qu'il appelle la *violence-processus,* qui désigne ici la *surexploitation.* On a à la fois les praxis des colons visant à déposséder les Algériens de leurs terres, et l'enveloppement de ces praxis dans un « système » ou dans un « processus » de pillage généralisé qui, à la manière d'une totalisation sans totalisateur, finit par échapper à ses instigateurs et à leurs fils, qui reproduisent la violence des pères dont ils ont hérité et qu'ils ont incorporée comme « violence-exis ».

Le niveau du concret historique ici excède à fois le pur processus sans sujet, et la pure praxis accouchant à elle seule de l'histoire – selon une version subjectiviste de l'histoire que l'on a souvent reprochée à Sartre sans prendre en compte le fait qu'il a déconstruit ce mythe – y compris dans la préface aux *Damnés de la Terre*, où il semble pourtant en être le plus proche :

> Si vous écartez les bavardages fascistes de Sorel, vous trouverez que Fanon est le premier depuis Engels à remettre en lumière l'accoucheuse de l'Histoire. Et n'allez pas croire qu'un sang trop vif ou que des malheurs d'enfance lui aient donné pour la violence je ne sais quel goût particulier : *il se fait l'interprète de la situation, rien de plus.*[1046]

S'il y a histoire, c'est bien parce que d'un côté les praxis parasitent perpétuellement le processus en l'empêchant de s'autonomiser et de se dérouler dans le dos des acteurs de l'histoire ; et parce que de l'autre côté, le processus ou système de la haine généralisée qui enveloppe les praxis les parasite en permanence en déviant leurs intentions, allant jusqu'à les pourrir sur le champ.

3. Une contre-histoire du capitalisme : la formation de la classe bourgeoise française

Venons-en maintenant à l'autre exemple qui occupe, à la fin du tome I de la *Critique*, le lieu du concret : la formation de la classe bourgeoise française. Du colonialisme algérien à la France au XIXè siècle, nous passons d'une *violence de système* à une *violence de classe*. Ce que l'analyse du système colonial permet de dévoiler, ce sont d'abord des mécanismes

[1046] J.-P. Sartre, « "Les Damnés de la Terre" », *Situations, V*, op. cit., p. 175

d'oppression, d'exploitation et de subjectivation dont les formes extrêmes, portées à leur comble, constituent un bon analyseur des formes plus euphémisées que prennent l'oppression et l'exploitation capitaliste à la même époque en métropole. Importance heuristique du colonialisme qui permet également, comme le dit Sartre, de faire « le strip-tease de notre humanisme », en mettant en perspective l'idée totalement négative que les colons se font du colonisé comme un contre-homme à traiter comme une bête de somme, avec l'idée partiellement négative que se fait la classe bourgeoise des ouvriers comme « des envieux, déréglés par de grossiers appétits »[1047], comme des *barbares* néanmoins humanisables, en droit intégrables à cette idée de l'humanité que la bourgeoisie se forge *ex su ingenio*, comme dirait Spinoza, c'est-à-dire à partir de son ingenium, de sa complexion historique propre. Il faudra alors se demander dans quelle mesure la mise en perspective avec le colonialisme révèle de la classe bourgeoise son vrai visage.

3.1. Une double entrée dans la classe bourgeoise : violence-praxis et violence-processus

Sartre explicite la tension constitutive du concret historique entre praxis et processus à partir d'une lecture des trois chapitres de l'*Anti-Dürhing* d'Engels consacrés à la violence : si, comme on l'a entrevu à propos de la rareté, Engels a raison de rejeter la réduction que fait Dürhing de la politique à une hypostase de la violence comme acte d'oppression ou exploitation inaugural et anhistorique, s'il a raison de rappeler que « la violence n'est pas un simple acte de volonté » mais qu'elle « exige pour sa mise en œuvre […] des instruments »[1048], il n'en évite pas moins l'écueil inverse qui consiste à réduire la dimension praxique et intentionnelle de la violence à celle d'un processus fonctionnel sans sujet – l'exploitation, le développement technologique des forces productives, pouvant s'accompagner parallèlement d'un développement des forces destructrices (armements, tactiques militaires) à quoi semble désormais se ramener toute la part d'oppression dans la violence. C'est ainsi qu'Engels diagnostique le devenir de la classe bourgeoise depuis 1789 :

> Elle s'élimine de plus en plus de l'activité productrice et devient de plus en plus, comme en son temps la noblesse, une classe qui ne fait qu'encaisser des revenus ; et

[1047] J.-P. Sartre, « "Les Damnés de la Terre" », *Situations, V,* op. cit., p. 177

[1048] F. Engels, *Antidürhing (M. E. Dürhing bouleverse la science)* (1880), trad. E. Bottigli, Editions Science Marxiste, 2007 (1ère parutions aux Editions Sociales, 1977), p. 211

> *c'est sans la moindre simagrée de violence,* d'une manière purement économique qu'elle a réalisé ce bouleversement de sa propre position et la création d'une classe nouvelle, le prolétariat. Plus encore, *elle n'a nullement voulu ce résultat de ses propres agissements* ; au contraire, il s'est imposé avec une *puissance irrésistible* contre sa volonté, contre son intention ; ses propres forces de production sont devenues trop puissantes pour obéir à sa direction et poussent, *comme sous l'effet d'une nécessité naturelle,* toute la société bourgeoise au-devant de la ruine ou de la révolution.[1049]

Sartre conteste cette idée d'une violence naturellement convertible en une rationalité processuelle élidant la part de la praxis : en l'occurrence, l'évolution économique amenant, à la faveur d'une loi naturelle, la classe bourgeoise à s'auto-dissoudre au profit du socialisme, à produire ses propres fossoyeurs, selon la célèbre expression du *Manifeste du parti communiste*, et à ne plus rencontrer la violence que lui oppose le prolétariat que comme un effet mécanique du processus économique, comme une « puissance irrésistible » à laquelle elle ne saura se dérober. C'est faire bon marché de la responsabilité historique et des stratégies des hommes concrets qui font l'histoire tout autant qu'elle les fait. C'est faire bon marché, en somme, de la *rationalité dialectique* de la violence en tuant, comme Sartre le reproche à Engels, la dialectique deux fois : « la première fois en prétendant la découvrir dans la nature, la seconde fois en la supprimant dans la société »[1050].

Sartre renvoie ainsi dos-à-dos deux hypostases de la violence, comme mal radical d'un côté (Dürhing) et comme pur processus téléologique de l'autre (Engels) : deux concepts métaphysiques de la violence qui forcent la rationalité dialectique du concret historique[1051]. Retrouver cette rationalité, ce n'est pas préjuger d'un sens de l'histoire en forçant le réel à se dire dans les termes d'une hyperdialectique ou d'un grand récit ; c'est s'affronter à une pluralité de totalisations partielles, ou de *dialectiques locales*, pour reprendre l'expression de Fredric Jameson[1052]. Loin de se donner la classe bourgeoise comme une totalité déjà faite, et appelée à subir de l'extérieur le « choc » ou le contact avec l'autre classe (prolétariat) comme l'annonce de sa dissolution, cet usage critique (aux accents kantiens) de la dialectique comme dialectique irréductiblement locale n'a pas d'autre lieu de pertinence que la praxis humaine en situation, exposée à sa propre finitude historique : rappelons alors la définition sartrienne de la dialectique : la logique vivante de l'action en situation, *et rien d'autre.*

[1049] F. Engels, *Antidürhing,* op. cit., p. 208-209. Je souligne.
[1050] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit., p. 792
[1051] *Cf.* E. Balibar, *Violence et civilité,* op. cit., p. 266-267
[1052] F. Jameson, *Valences of the Dialectic* London, Verso, 2010, p. 15

Sartre s'écarte d'Engels, mais ne retombe pas non plus dans l'abstraction ou dans la robinsonnade d'une praxis à deux dimensions – celle de Robinson construisant sa hutte, subordonnant la matérialité environnante à ses fins. Penser dialectiquement le lieu du concret historique, *c'est tenir ensemble la praxis et le processus* :

> A partir du moment où nous envisageons l'homme concret, sa socialité, ses fonctions, ses pouvoirs, ses possibles, etc., transforment son projet en *unité pluridimensionnelle* des conditions multiples qu'il dépasse.[1053]

On le voit, la question n'est pas, comme chez Marcuse par exemple, d'opposer d'un côté l'homme unidimensionnel subissant la réification marchande des sociétés industrielles, et de l'autre l'homme bidimensionnel compris comme puissance pratico-dialectique de négation du donné[1054] : loin de se cantonner à la bidimensionnalité, la dialectique est une tension jamais définitivement résolue entre unidimensionnalité du projet pratique et pluridimensionnalité des conditions héritées et non choisies qui enveloppent ce projet sous la forme d'un processus. La dialectique ne peut avoir de portée que locale, car la praxis qu'elle éclaire trouve sa limite d'intelligibilité lorsqu'elle rencontre le processus à n + 1 dimensions qui l'enveloppe et la conditionne. *Le processus, c'est du sens pratique exténué*. Un processus, à rigoureusement parler, est sans témoin.

Ainsi, la praxis bourgeoise du XIXè siècle peut se ressaisir dans l'unité projective d'un geste d'oppression, de contrainte à l'égard de soi et des autres – un geste, nous allons le voir, intériorisé et incorporé sous la forme d'un habitus, d'une « violence-exis ». Mais cette intériorisation butera sur l'impossibilité pour la praxis située de totaliser la violence-processus du phénomène d'exploitation *dans toutes ses dimensions*. Il faut donc envisager la formation de la classe bourgeoise à la fois par le bas (la praxis) et par le haut (le processus), tout en prenant garde au fait que l'entrée par le haut, par le processus, demeurera nécessairement lacunaire du point de vue de l'intelligibilité, nous faisant buter sur un sens exténué, ou « décomprimé » (comme le dit Sartre à propos du match de boxe). C'est en entrant dans la classe par le bas, depuis la praxis d'oppression, que l'on trouvera le sens dans sa dimension la plus constituante, mais aussi la plus locale.

La praxis d'oppression ne joue cependant pas le rôle d'une origine, dont découlerait *directement* le processus d'exploitation. Comme pour l'analyse du système colonial, Sartre mobilise ici tous les cadres de l'expérience qu'il a précédemment dégagés de manière

[1053] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 788-789 (note). Je souligne.
[1054] H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel* (1964), trad. M. Wittig, Paris, Minuit, 1968

régressive dans la *Critique*, de manière à laisser ces structures élevées au concret « vivre librement, s'opposer et composer entre elles »[1055]. Il s'agit d'étudier la formation de la classe bourgeoise dans sa phase d'accumulation primitive, avant 1848. Ce que Sartre cherche alors à faire apparaître, en ce lieu du concret, c'est une *réciprocité de perspectives* entre le processus pratico-inerte d'exploitation et les multiples praxis d'oppression des patrons envers leurs ouvriers. Le processus – ici le complexe fer-charbon – s'établit sur fond de rareté : rareté du charbon à extraire, rareté du temps pour l'extraire compte-tenu du coefficient d'adversité qu'oppose la matière. La rareté, pour le bourgeois héritant de la mine, est vécue par lui comme « possibilité de ne pas être mis en possession de son héritage à moins de réorganiser le plus rapidement possible son champ d'action »[1056]. La violence-praxis d'oppression et la violence-processus d'exploitation sont les deux manières corrélées par lesquelles la classe bourgeoise s'efforce d'aménager, d'espacer cette *condition* de rareté, qui lui échoit comme à tout organisme pratique.

De quoi la classe bourgeoise est-elle le nom ? Un premier écueil à éviter, si l'on choisit de l'envisager d'abord par le haut, comme un processus global, c'est de se la représenter comme une totalité. Le processus d'accumulation du capital et de sa reproduction élargie « n'est pas un tout mais une fuite »[1057]: en jouant le jeu de l'accumulation et de la concurrence, la classe bourgeoise court vainement après une unité qui lui échappe, et qui lui revient sous la forme passivisée d'un processus, « être latéral »[1058] et pluridimensionnel qu'elle peine à totaliser et à se représenter autrement que comme une totalité perpétuellement détotalisée, perpétuellement autre. L'accumulation comme exigence, comme impératif pratico-inerte, induit alors des conduites sérielles fondée sur la réitération d'une conduite intentionnelle : par exemple, acheter une machine parce que l'autre (le concurrent) l'a fait, ou parce qu'il risque de le faire, et se disposer par là-même à adopter *en tant qu'autre que soi* le mode de subjectivation requis : en l'occurrence, l'exigence de se faire marchandise, de se voir comme une chose indéfiniment ouvrable[1059]. En se pliant à l'exigence impersonnelle d'accumuler et d'exploiter, le bourgeois contribue indirectement à produire le processus qui l'enveloppe et le sérialise toujours plus, par une sorte de fuite en avant, sans fin assignable :

[1055] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 894

[1056] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 818

[1057] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 823

[1058] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 824

[1059] Aujourd'hui, avec le néolibéralisme, l'exigence pratico-inerte dictée par le processus économique est plutôt celle de la subjectivation par la forme-entreprise (et non plus essentiellement par la forme-marchandise) ; *cf.* les analyses de Foucault dans *Naissance de la biopolitique*, et les prolongements de P. Dardot et C. Laval sur la question dans *La nouvelle raison du monde* (Paris, La Découverte, 2008).

on a ainsi une tendance de l'exploitation à la surexploitation, qui transforme les hommes en marchandises.

À la suite de Marx dans le *Capital,* Sartre fait apparaître la permanence et l'irréductibilité de la violence au cœur du processus d'accumulation capitaliste ou, pour reprendre l'expression de Balibar, son caractère « inconvertible » : *la violence-processus, c'est précisément une violence inconvertible dialectiquement,* c'est-à-dire une violence qui en se sérialisant finit par échapper au sens pratique, à la représentation qui accompagne l'action en cours. En somme, une violence sans témoin, ou ce que Betrand Ogilvie appellerait une « violence sans adresse », une pure violence qui défie tout format représentatif du fait qu'elle n'est plus vécue comme *violence-pour* (pour une cause, un objectif), ou *violence-contre* quelqu'un (une classe, un sujet). Une violence qui n'aurait d'autre but que de perpétuer un processus où le gouvernement des choses, de la matière ouvrée et des marchandises, finit par prendre le pas sur le gouvernement des hommes. En cela, la violence-processus produit sa propre idée, scellée et pétrifiée dans la chose, et qui se propage de façon sérielle entre les individus comme une thèse irréfutable, comme un lieu commun totalement imperméable à la dialectique de la pensée : ainsi, l'idée selon laquelle les lois économiques de l'accumulation et de la concurrence sont impitoyables, qu'on n'y peut rien ; l'idée selon laquelle le processus obéit à des lois d'airain.

L'idéologie pétrifiée du consentement fataliste au processus, aux lois d'airain de l'économie, sert ainsi à légitimer par en haut ce qui se joue par en bas dans la formation de de la classe bourgeoise : la praxis d'oppression à l'égard des ouvriers. Sartre rappelle que « ce ne sont pas les choses qui sont impitoyables, ce sont les hommes »[1060]. Ce qui, comme il le disait à propos du colonialisme, *nous ramène à la praxis et à l'histoire qu'on voulait fuir*, c'est-à-dire à l'entrée par le bas, à la formation par en bas de la classe bourgeoise. Si le patron d'une fabrique contribue indirectement à reproduire la violence-processus globale du capitalisme, c'est d'abord parce que *localement*, dans sa fabrique, il exerce sur ses ouvriers une violence *directe*. L'acte d'acheter une machine importée pour sa fabrique, par exemple, est passible d'une double lecture : c'est à la fois une conduite sérielle qui alimente la violence-processus et la concurrence, et une violence-praxis délibérée, dont les effets tangibles peuvent être des licenciements, la disqualification de certains ouvriers (les manœuvres, opposés à l'élite ouvrière se prévalant de l'humanisme du travail[1061]), ou la baisse des salaires : ce ne sont pas là de simples effets « provoqués » de la praxis d'oppression, des effets inattendus, extérieurs à

[1060] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 827
[1061] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 762-763

l'objectif visé, qui pourraient déresponsabiliser le bourgeois de son acte : c'est directement « l'objectif lui-même »[1062] ; *c'est l'incarnation ici et maintenant de l'objectif pratique, totalement immanent à ses effets*.

L'explication de la violence bourgeoise n'est pas à chercher dans un en-deçà des conduites, dans le refuge d'une nature humaine soustraite à l'histoire, et mue par le jeu aveugle des passions et des intérêts. La violence est *partout présente* sous la forme de praxis locales d'oppression qui l'incarnent, et *partout fuyante* comme processus indéfini d'exploitation et d'accumulation : « En tant que *praxis* absorbée par un processus, le capitalisme d'accumulation est partout saisissable ici comme *oppression* réelle et son fondement réel est partout *ailleurs* comme exploitation »[1063].

La violence bourgeoise se déploie donc selon deux logiques contradictoires : une logique du processus sériel, où elle tend à n'être plus que violence spectrale, sans adresse, dont le fondement n'a de cesse d'échapper à ses agents ; et une logique de l'incarnation pratique, celle de la certitude sensible qu'on a bien affaire, localement, ici et maintenant, à des pratiques délibérées d'oppression. Sartre revisite une fois de plus la dialectique hégélienne de la certitude sensible. Tout en fonctionnant en synchronie, au niveau du concret, selon une réciprocité de perspectives, ces deux logiques de la violence se parasitent en même temps l'une et l'autre, non sans générer des décalages diachroniques ou des effets d'hystérésis : ainsi, la praxis d'oppression vise à court terme à éliminer l'ouvrier comme danger ou ennemi potentiel, tandis que le processus pratico-inerte d'exploitation requiert l'ouvrier à long terme comme force de travail toujours plus disponible, comme du travail vivant à vampiriser pour continuer à surexploiter. C'est, entre autres choses, de ce parasitage réciproque entre les deux logiques qu'émerge la lutte de classes, comme une sorte de révélateur pour la classe bourgeoise, de ses propres contradictions.

3.2. La formation de la classe par la lutte

Venons-en donc maintenant à cette composante clé dans la formation de la classe bourgeoise : la lutte, que Sartre va envisager encore selon la double logique de la praxis et du processus qu'il dégagée à propos de l'accumulation primitive. La lutte est *praxis-processus.* Sartre refuse de réduire la classe à un pur processus, ou à une pure praxis collective qui se

[1062] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 824
[1063] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 828

réfléchirait sur le mode d'une conscience de classe hyperorganique : cela reviendrait à tourner le dos à l'histoire, en présumant dès le départ de l'existence de la classe comme totalité achevée et connue, pleinement consciente de ses fins.

Les classes ne préexistent pas, elles dérivent du phénomène de la *lutte* comme *praxis-processus*. Dès lors, « le point essentiel », pour un concret historique donné, c'est « d'établir s'il y a lutte »[1064]. En faisant de la lutte la question critique par excellence, et en posant en tout état de cause un primat de la lutte sur la classe, Sartre s'écarte de l'orthodoxie marxiste, dont témoigne notamment la systématisation de la violence par Engels : une orthodoxie qui consacre la violence comme accoucheuse de l'histoire, et qui se soutient d'une philosophie de l'histoire comme processus orienté devant aboutir à une société sans classes. Toute la *Critique de la raison dialectique* peut être lue comme une longue déconstruction des philosophies de l'histoire, marxistes ou non, et des mythes dans lesquelles elle se complaisent – au premier rang desquels la Révolution française que, quoi qu'en dise Lévi-Strauss, Sartre est loin d'idolâtrer[1065]. À l'idée d'une philosophie de l'histoire, qui se ressourcerait téléologiquement dans son objet, Sartre oppose une philosophie de « l'intelligibilité de l'histoire » (sous-titre, on le sait, du tome II de la *Critique*). La nuance paraît mince, mais elle est de taille : derrière l'expression, il faut lire : intelligibilité d'*une* histoire, d'un concret qui demande à être dialectiquement reconstruit – et qui implique de délaisser ce que Foucault appelait l'histoire pour philosophes, en se confrontant au matériau historique, à la manière d'un historien. En somme, cela implique pour le philosophe travaillant à partir de l'archive d'instaurer une nouvelle façon d'écrire l'histoire – sans pour autant prétendre à l'objectivité du travail d'historien. Il y a tout un pan de l'œuvre de Sartre qui participe d'une démarche historico-philosophique, dont nous allons dire quelques mots ici à propos de l'analyse historique de la lutte des classes en France.

En posant un primat de la lutte sur les classes, Sartre s'écarte donc des grandes systématisations marxistes de l'histoire (qu'on trouve dans le *Manifeste*, chez Engels) mais il se rapproche en revanche du type de mise en intelligibilité de l'histoire initié par Marx dans ses écrits historico-politiques : *Le 18 Brumaire* (déjà évoqué), *Les luttes de classes en France*,

---

[1064] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 791

[1065] Pour une mise au point sur cette question, en plus des célèbres pages de la *Critique* sur la prise de la Bastille et le Serment du jeu de Paume pour expliciter les notions de groupe-en-fusion, de groupe assermenté et de fraternité-terreur, on lira avec profit les travaux annexes de Sartre autour de la Révolution française (le scénario inachevé *Joseph Le Bon,* les manuscrits *Mai-Juin 1789* et *Liberté – Egalité* réunis dans les numéros 11 et 12 des *Etudes sartriennes*) ; le dernier chapitre de *La pensée sauvage* (Plon, 1962) de Lévi-Strauss, ainsi que les articles de Hadi Rizk, « La Révolution française dans la *Critique de la raison dialectique* », *Etudes sartriennes, n° 11. Cinéma et Révolution française*, G. Philippe, V. de Coorebyter dir., Bruxelles, Ousia, 2006, p. 169-183 ; et Sophie Wahnich, « L'Histoire de la Révolution française peut-elle être dialectique ? Sartre, Lévi-Strauss, Benjamin », *L'homme et la société,* n° 181, Paris, L'Harmattan, juillet-septembre 2011, p. 99-120.

ou encore *La guerre civile en France,* qui sont des textes d'histoire du présent, écrits en situation. La lutte ne se réduit pas à un choc entre deux processus mécaniques (version objectiviste), ni à un duel entre deux adversaires pleinement conscients de leurs fins et prêts à en découdre (version subjectiviste). Ce dont accouche la lutte ou la violence telle que la décrit Marx dans ses textes historiques, ce n'est pas d'un sens de l'histoire, ce sont avant tout *des formes inédites de subjectivité,* de telle sorte que le sujet lui-même est un effet perpétuellement *déplacé* (Sartre dirait « dévié ») de son action. On a une « transformation de l'acteur par l'action de transformation qu'il exerce sur le donné conditionnant »[1066]. Primat de l'action sur l'acteur, de la stratégie sur le stratège, de la lutte sur la classe.

Ainsi, avec le phénomène de lutte des classes en France, ce n'est pas un sujet d'avant la lutte, visant une fin – dût-elle se modifier en cours d'action –, que nous rencontrons, mais c'est d'abord la lutte elle-même comme totalisation en cours à multiples épicentres, ou ce que Sartre appelle la *réciprocité d'antagonisme* : c'est-à-dire un certain type d'action en cours qui produit à la fois les sujets (épicentres) et leurs fins, qui n'ont de cesse de se modifier en cours d'action.

Sur ce point alors, Sartre est au plus près du Marx historien lorsqu'il analyse les luttes de classes et des modes de subjectivation qui s'y nouent. Sartre a parfaitement perçu, à la suite de Marx, en quoi la période de 1848-1852 en France est un véritable défi posé à la dialectique de l'histoire : d'une part parce que la crise politique n'a pas débouché sur une révolution prolétarienne, contrairement à ce qu'aurait pu laisser entendre la théorie de l'histoire que nous livre le marxisme officiel ; d'autre part, parce que la bourgeoisie qui a fini par rendre possible le coup d'Etat du 2 décembre 51 a été incapable d'accomplir sa propre révolution politique alors que l'évolution économique aurait dû logiquement (selon la « logique du capital ») l'y amener.

Marx montre dans *Les luttes de classes en France* qu'en juin 48, la bourgeoisie a montré son vrai visage, celle d'une République de classe :

> Les ouvriers n'avaient plus le choix, il leur fallait mourir de faim ou engager le combat. Ils répondirent le 22 juin par la formidable insurrection où fut livrée la première grande bataille entre deux classes qui divisent la société moderne. C'était un combat pour le maintien ou l'anéantissement de l'ordre *bourgeois*. Le voile qui recouvrait la République se déchirait. [...] En faisant du lieu de sa sépulture le lieu de naissance de la *République bourgeoise*, le prolétariat força celle-ci à apparaître immédiatement sous sa forme pure, comme l'Etat dont le but avoué est de perpétuer la

[1066] P. Dardot, C. Laval, *Marx, prénom : Karl,* op. cit., p. 209

> domination du capital, l'esclavage du travail. Sans jamais perdre de vue son ennemi couvert de cicatrices, implacable et invincible – invincible parce que son existence est la condition de sa propre vie –, la domination bourgeoise libérée de toute entrave devait aussitôt se muer en *terrorisme bourgeois*.[1067]

On pourrait être tentés ici de reprendre la lecture processuelle de l'histoire selon laquelle la bourgeoisie aurait, du fait du développement des forces productives, créé ses propres fossoyeurs en se dévoilant pour ce qu'elle est : le prolétariat n'était pas encore mûr, mais sa défaite en 48 crée les conditions inéluctables de sa future victoire, comme si l'Histoire obéissait à un sens dont la structure serait une sorte de « Qui perd gagne » pensable selon le registre de l'anticipation ou de l'inversion millénariste : qui perd aujourd'hui finira par gagner demain, les derniers seront les premiers[1068].

Or cette lecture téléologique aurait pour effet de déréaliser la dimension de la lutte : l'apport principal de la praxis ouvrière ici, c'est de *susciter un ennemi* à la classe bourgeoise qui se pensait jusqu'à présent, en bonne héritière des Lumières, comme la classe universelle : en juin 48, « la lutte des classes se montre à nu ; pour avoir longtemps été dissimulée, elle révèle que c'est une lutte à mort »[1069]. La lutte des classes produit ici des résultats, des objectifs et des modes de subjectivation inédits pour les deux classes en présence. Les sujets de l'histoire ici sont transformés sous l'effet de leur propre action, de leur propre lutte. La formation de la classe bourgeoise, on le voit, n'est pas le simple effet ou reflet d'une « base » économique ; elle est le résultat d'une réciprocité d'antagonisme, d'un affrontement.

Lisons maintenant l'analyse de Sartre :

> On voit que le patron, après 1848, se trouve l'étrange produit historique de massacres dont il est collectivement responsable sans les avoir commis. Certes, il était déjà patron, exploiteur et oppresseur avant la Révolution de Février : mais une sorte de *surgissement commun* – initiation, nouvelle naissance – l'a produit comme membre actif d'un groupe de tueurs. Or, les massacreurs ont existé mais non le groupe (qui serait, sinon, la classe tout entière). Il saisit donc son historicité comme une différenciation brusque qui l'aurait produit et différencié à partir d'une unité

[1067] K. Marx, *Les luttes de classe en France* (1850), trad. M. Rubel, Paris, Folio, p. 38-41. Souligné par Marx.

[1068] Dans *L'Idiot de la famille*, Sartre utilise cette expression « Qui perd gagne » en un sens très différent pour expliciter la personnalisation de Gustave Flaubert : loin que la défaite actuelle soit une anticipation de la victoire future, victoire et défaite, gain et perte passent constamment l'un dans l'autre dans une sorte de coïncidence des opposés scellée par l'activité passive dont témoigne aux yeux de Sartre le cas Flaubert.

[1069] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 834

synthétique parfaitement illusoire (c'est-à-dire à partir de l'événement comme unité de l'oppression répressive).[1070]

Un mode de subjectivation collectif de la classe bourgeoise émerge par la lutte : celui du groupe, uni par une exigence commune de réprimer l'insurrection ouvrière. Mais ce n'est que de façon toute illusoire que la classe bourgeoise se voit comme un groupe en fusion, c'est-à-dire comme une sorte de trouée dans le limon du social qui aurait pour effet de dissoudre (au moins provisoirement) la sérialité : le « surgissement commun », ici, est purement réactif et conservateur, induit par une panique sérielle suite à l'insurrection ouvrière. Le groupe n'est ici est qu'un effet dérivé de la sérialité.

Les massacres de juin 48 ont donné à la lutte des classes un caractère de *guerre civile permanente,* comme principe de lisibilité du social. Sartre procède ainsi à une mise en intelligibilité de l'histoire selon le schème de la guerre civile : en prenant comme fil conducteur la dialectique locale de la praxis en situation, il expérimente un mode d'écriture de l'histoire comme contre-histoire (au sens de Foucault), qui lui permet de se tenir à juste hauteur d'intelligibilité de l'affrontement, sans chercher à convertir cet affrontement dans une rationalité de surplomb. Il s'agit alors de mettre l'idéologie de la classe bourgeoise au rouet de ses propres contradictions, en faisant apparaître la violence-praxis là où l'on ne voudrait voir dans l'affrontement entre les classes qu'un simple « malentendu », comme Lamartine.

3.3. La composante culturelle de la classe bourgeoise : l'esprit objectif

La lutte a permis à la bourgeoisie de prendre « conscience de soi comme d'une classe »[1071]. Sartre montre que les nouvelles formes de subjectivité produites par l'affrontement de 1848-52 ont donné lieu à ce qu'il appelle un esprit objectif de classe : cette expression d'allure hégélienne n'a à ses yeux aucune connotation spiritualiste. Comme il le précise dans le tome III de *L'Idiot de la famille* : « l'Esprit objectif – dans une société donnée, à une époque donnée – n'est autre que la Culture comme pratico-inerte »[1072]. Dans le cas qui nous occupe, l'esprit objectif ou culture pratico-inerte fonctionne à ce que Sartre appelle la *névrose objective.* Cette névrose, c'est d'abord le « lâche soulagement » d'une classe (Sartre mobilise à plusieurs reprises cette formule de Daladier) qui, tombant sous le joug

[1070] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 845
[1071] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 848
[1072] J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille, t. III,* op. cit., p. 43

bonapartiste, se dote d'une hexis. L'hexis, « médiation diachronique entre deux cycles de praxis », est, on s'en souvient, une des « structures formelles du concret » que Sartre a dégagée à propos du colonialisme, et également à travers l'analyse du match de boxe. C'est un dépôt culturel de praxis antérieures, sédimentées et héritées des générations antérieures, qui demande à être activé par une nouvelle praxis. Il y a ainsi une transmission diachronique, sous forme d'hexis, des structures pratico-inertes de la violence.

La névrose objective renvoie ensuite à une haine généralisée de l'ouvrier, intériorisée en haine de soi. Sartre mobilise le schème heuristique qui lui est cher depuis *L'être et le néant* de la dialectique des regards pour rendre compte de ce phénomène : après 48, la bourgeoisie se découvre à elle-même *comme classe-objet par les yeux des autres*, qu'elle croit injectés de sang[1073]. Devenue classe particulière à ses propres yeux, se sentant vue, la bourgeoisie va *se montrer* ostensiblement comme telle[1074], en s'arrogeant le monopole de la culture contre la nature et l'organique, en surenchérissant sur les pratiques de distinction. L'esprit objectif désigne alors l'ensemble des impératifs de distinction culturelle que les bourgeois intériorisent sous la forme d'une violence-praxis d'oppression retournée contre soi (et non plus simplement tournée contre l'autre), sous la forme d'une hexis : on a affaire à une « dictature sur le corps au nom du non-besoin »[1075]. Sartre donne l'exemple du port du vêtement comme contrainte, comme violence faite à soi-même : corsets, haut-de-forme, cols et plastrons durs ; ou encore, le port du monocle par Leconte de Lisle, que Sartre décrit ainsi dans *L'Idiot de la famille* : « monoclé » comme les Goncourt, « signifié par ce regard vitreux », « par la manière de porter cet œil de cyclope », « il signifie pour ses contemporains un sens individuel, opaque et compréhensible, de l'époque entière »[1076].

La violence-exis, contrainte sur soi, sert au bourgeois à légitimer, à son corps défendant, la violence-praxis qu'il fait subir aux ouvriers. Sartre montre que dans *chaque* conduite de distinction, ou d'ascétisme laïc, « c'est bien l'acte même d'oppression sociale qui se répète ici avec toutes ses significations : c'est bien l'ouvrier qu'il opprime quand il soumet à cent contraintes l'universalité de son propre corps […] c'est la répression de la révolte ouvrière contre la faim, le froid, la fatigue, etc., qui s'opère ici contre la fatigue, le froid et la faim comme révoltes de ce corps »[1077]. Le corps devient pour le bourgeois un lieu d'épreuve de

[1073] J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille, t. III,* op. cit., p. 242
[1074] J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille, t. III,* op. cit., p. 244
[1075] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 849
[1076] J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille, t. III,* op. cit., *p*. 429
[1077] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 850

la conflictualité sociale *en lui*, un site d'appréciation du seuil de violence qu'il est capable tout à la fois de supporter dans sa chair, et d'infliger aux ouvriers.

Sartre montre ainsi que la formation de la classe bourgeoise passe par l'incorporation. L'inhumain est relégué du côté du corps. Le corps bourgeois est traversé par des logiques sociales de distinction, de mise en forme de la « nature » en soi. La distinction est à la fois « praxis individuelle s'aliénant à la sérialité » et « actualisation du sériel par une invention singulière de chaque individu »[1078]. Sartre met l'accent à la fois sur les inventions corporelles des gestes pratiques de la distinction, et sur le poids pratico-inerte du sériel qui les supporte.

La distinction n'existe, en outre, que par et pour l'autre dans une « réciprocité de fuite ». Sartre pose un rapport étroit entre distinction et héritage : « la pratique inventée par l'héritier qui veut en même temps affirmer contre l'exploité son droit à l'héritage »[1079]. Ce droit à l'héritage doit être celui d'un mérite non acquis, un mérite qui soit naissance. En se faisant processus, en se sérialisant, la distinction devient, après avoir été mon oppression sur mon propre corps, « l'oppression, sur mon corps, de tous les Autres »[1080]. En chaque attitude distinguée, le bourgeois découvre cette détermination : « mon corps n'est rien d'autre que l'un de mes ouvriers, chacun de mes ouvriers n'est rien d'autre qu'un corps »[1081]. Il ne s'agit pas d'une comparaison symbolique, mais bien d'une incarnation réelle : c'est physiquement que le bourgeois éprouve, ici et maintenant, son corps organique comme un corps ouvrier à opprimer. Cet apprentissage par corps[1082] de la distinction est d'autant plus efficient qu'il demeure non verbal. Il y a dans chaque geste distingué de violence sur soi comme un au-delà informulé : en l'occurrence, une certaine idée de la culture bourgeoise s'autolégitimant comme praxis d'oppression ou, pour reprendre une expression de Bourdieu, comme « racisme de classe », reléguant les ouvriers sous les traits des nouveaux barbares.

Comme Foucault dans *La volonté de savoir*, Sartre nous propose une généalogie de la morale bourgeoise qui remonte au niveau du corps : il pourrait parfaitement souscrire à l'idée selon laquelle « une des formes primordiales de la conscience de classe, c'est l'affirmation du corps »[1083]. Mais le type d'intelligibilité que les deux auteurs mettent en œuvre diverge. Loin de déceler dans cette morale bourgeoise l'expression d'un ascétisme, Foucault y voit au contraire « une intensification du corps », corrélative de l'émergence de « nouvelles

---

[1078] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 850
[1079] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 851
[1080] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 852
[1081] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit., p. 853
[1082] Au sens où Bourdieu parle, dans les *Méditations pascaliennes,* d'une « connaissance par corps ».
[1083] M. Foucault, *La volonté de savoir,* op. cit., p. 166

technologies pour maximaliser la vie » : « c'est un agencement politique de la vie qui s'est constitué, non dans un asservissement d'autrui, mais dans une affirmation de soi »[1084]. On a donc affaire à l'autoaffirmation d'une classe qui, loin de réprimer son corps, *se donne un corps* : un corps qui fait l'objet de tous ses soins, et sur lequel va se greffer toute une culture de soi, ainsi qu'un dispositif de sexualité.

Contrairement à Foucault, Sartre met l'accent sur la dimension négative de répression dans la formation du corps bourgeois. L'esprit objectif désigne un ensemble de significations pour des conduites à tenir qui se ramènent toutes à une *éthique de l'aliénation*, régie par une sorte d'impératif catégorique à l'envers, disant : « Agis toujours de telle sorte que tu traites la personne en toi-même et chez autrui comme un moyen de réaliser la Chose humaine, et jamais comme une fin »[1085]. Sartre montre comment la morale bourgeoise se modèle sur la *forme-marchandise* : l'idéal moral que vise la distinction, mais sans le dire explicitement, c'est la chose ouvrée et lisse, la matière indéfiniment ouvrable, envers de l'organique et des besoins. Sartre y voit « l'un des avatars historiques de l'en-soi-pour-soi », (par quoi il désignait, dans *L'être et le néant*, le désir illusoire de coïncider avec soi), sous la forme de l'« immatérielle consigne de devenir chose pour se trouver enfin, dans la marchandise, par-delà les glaires et les humeurs de l'organisme »[1086]. On voit la contradiction de cette violence retournée contre soi : on nie le corps et ses besoins, pour s'aliéner à un idéal gravé dans la matière, mais qu'on va illusoirement dématérialiser en prônant le désintéressement et l'ascétisme. Cette répression de soi n'en a pas moins, *comme toute praxis*, une dimension ethopoiétique irréductible d'invention de soi (fût-ce sur le mode de l'aliénation à la matière ouvrée).

Les exemples du colonialisme algérien et de la classe bourgeoise française qui occupent le lieu du concret dans la *Critique* permettent de ressaisir les principales catégories d'intelligibilité de la praxis que Sartre dégage : l'hexis, le processus, la réciprocité d'antagonisme, la sérialité, etc. Ils permettent également, à travers le thème de la violence, de dégager des modalités paroxystiques de la praxis, où elle frôle de s'effondrer dans le non-sens.

Dans la section qui va suivre de ce chapitre, nous allons poursuivre cet examen de la mise à l'épreuve de la praxis par son enveloppement dans le concret historique en proposant un dialogue entre Sartre et Bourdieu.

[1084] M. Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 162-163
[1085] J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille, t. III,* op. cit., p. 277
[1086] J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille, t. III,* op. cit., p. 283

4. La désadaptation dans la pratique : de Sartre à Bourdieu

Bourdieu fait de Sartre le parangon d'une « anthropologie imaginaire du subjectivisme »[1087]. Trois grands chantiers sartriens sont visés par cette formule : l'imaginaire, le projet tel qu'il est défini dans *l'Être et le néant,* et l'anthropologie historique déployée dans la *Critique de la raison dialectique*. L'*Esquisse d'une théorie des émotions* en revanche, composée de « descriptions moins radicalement subjectivistes », sort relativement indemne de ce verdict. Ainsi, quand Bourdieu critique les analyses de Sartre sur l'émotion et sur la révolte des ouvriers lyonnais de la Croix-Rousse, c'est avant tout à *L'être et le néant* qu'il se réfère, ainsi qu'en témoigne cet extrait de l'*Esquisse d'une théorie de la pratique* :

> Si le monde de l'action n'est autre chose que cet univers imaginaire de possibles interchangeables dépendant entièrement de la conscience qui les crée, donc totalement dépourvu d'objectivité, s'il est émouvant parce que le sujet se choisit ému, révoltant parce que le sujet se choisit révolté, les émotions, les passions et les actions ne sont que des jeux et des doubles de la mauvaise foi et de l'esprit de sérieux, farces tristes où l'on est à la fois mauvais acteur et bon public.[1088]

Bourdieu voit dans le privilège donné au libre projet l'indice d'une nette régression épistémologique par rapport à ce qu'annonçait l'*Esquisse d'une théorie des émotions.* En valorisant la puissance néantisante du pour-soi à découvrir dans le monde telle négatité – son caractère insupportable par exemple –, ou tel aspect magique, Sartre achopperait sur la question de l'objectivité qu'il ne retrouverait ensuite que péniblement dans la *Critique* sur le mode d'un « roman imaginaire de la mort et de la résurrection de la liberté », opposant la praxis au pratico-inerte. Il ne s'agit pas ici de discuter cette critique globale que Bourdieu adresse à Sartre, mais plutôt de tâcher de montrer qu'au-delà des divergences sur le « subjectivisme », on peut ébaucher un dialogue entre les deux auteurs sur la question du rôle que peut jouer l'émotion dans une théorie de la pratique. On l'a vu déjà à travers l'exemple du colonialisme : l'idée d'action ébauchée et révélée dans l'*Esquisse* à travers l'analyse de l'émotion s'inscrit dans le contexte d'un débat entre Sartre et l'anthropologie française de l'époque – Lévy-Bruhl et Mauss notamment – , autour des thèmes de la magie et de la mentalité prélogique. Pour implicites qu'elles soient dans le texte de l'*Esquisse,* ces références

[1087] P. Bourdieu *Le sens pratique,* op. cit.? p. 71-86

[1088] P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 266. Pour la référence à Sartre dans ce passage, *cf. L'être et le néant,* op. cit., p. 479-480 et p. 489-490.

à l'anthropologie n'en sont pas moins décisives pour comprendre les enjeux critiques des analyses de Sartre[1089]. Le matériau anthropologique qui vient nourrir les descriptions phénoménologiques de l'émotion dans le troisième chapitre du livre peut être lu comme une machine de guerre dirigée à la fois contre une certaine idée spiritualiste de la philosophie, oublieuse du concret[1090], et contre d'autres sciences humaines (psychologie, psychanalyse), explicitement critiquées dans les deux premiers chapitres pour leur réductionnisme naturaliste. Plutôt que d'examiner pour lui-même le rôle de ce dispositif anthropologique dans le texte de l'*Esquisse,* nous allons interroger le modèle philosophique de l'action qui y figure – et que l'on retrouve dans la *Critique* –, afin d'en dégager quelques prolongements anthropologiques possibles chez Bourdieu.

4.1. Du monde-agi au monde de l'émotion

Sartre écrit au début de la troisième partie de l'*Esquisse* :

> Le sujet qui cherche la solution d'un problème pratique est dehors dans le monde, il saisit le monde à chaque instant, à travers tous ses actes. S'il échoue dans ses essais, s'il s'irrite, son irritation même est encore une façon dont le monde lui apparaît. Et il n'est pas nécessaire que le sujet, entre l'action qui échoue et la colère, fasse un retour sur soi, intercale une conscience réflexive. Il peut y avoir passage continu de la conscience irréfléchie « monde-agi » (action) à la conscience irréfléchie « monde-odieux » (colère). La seconde est une transformation de l'autre.[1091]

La thèse énoncée ici selon laquelle l'émotion est une forme d'action continuée ne va pas de soi. Les indices phénoménaux les plus saillants de l'émotion donnent plutôt l'impression que l'on a affaire à une brusque interruption de l'action et de son cours dit normal. Ainsi, les explosions de joie ou de colère, qui anticipent ou sanctionnent l'action selon qu'elle réussit ou échoue, paraissent court-circuiter l'étagement et la temporalisation des moyens mis

[1089] *Cf.* G. Cormann, « Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre », in *Lectures de Sartre,* sous la direction de P. Cabestan et J.-P. Zarader, Paris, Ellipses, 2011, p. 104 : « De façon générale, il s'agit pour Sartre de pousser la rationalité dans ses retranchements par l'importation des catégories anthropologiques dans le champ des questions les plus classiques de la philosophie. Dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions,* en particulier, Sartre assume ce geste de retourner la méthode anthropologique vers sa propre société, et, au sein de celle-ci, vers la conscience "normale" ».

[1090] Ce motif du concret est inspiré chez le jeune Sartre par plusieurs programmes de recherche : celui de Jean Wahl (*cf.* son ouvrage *Vers le concret*), celui de Husserl, à travers l'injonction d'aller aux choses mêmes, et celui de Georges Politzer à travers sa proposition de « psychologie concrète » (*Critique des fondements de la psychologie*).

[1091] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 39

en œuvre par l'agent. L'émotion serait donc moins une action continuée qu'une action interrompue du fait d'avoir épuisé ses possibilités ou, comme dit Sartre, une conduite s'épuisant d'elle-même sans que le sujet ému ait le loisir d'arrêter cet « épuisement »[1092], en décidant de mettre un terme à sa colère ou à sa joie excessive. Cet accent mis sur le caractère *inertiel* de l'émotion nous fait faire un pas de plus pour comprendre la thèse de Sartre. L'émotion – fût-elle esthétique ou contemplative – n'est jamais un retour à un en-deçà de l'action, ni un repli nimbé dans les arcanes de l'intériorité : toute dissociation du sujet d'avec ses actes et d'avec le monde est rigoureusement exclue. Qu'il agisse de manière sereine ou qu'il s'émeuve, le sujet est constamment projeté à l'extérieur de lui-même dans le monde ; tout ce qu'il intériorise du monde extérieur (« il saisit le monde à chaque instant à travers tous ses actes »), il le réextériorise dans ses conduites en le reversant dans le monde (« il est dehors dans le monde »), selon un mouvement qui, déjà dans l'*Esquisse,* s'apparente à une totalisation dialectique entre intériorisation et extériorisation. Comme toute conduite, l'émotion participe de cette totalisation.

Certes, à s'en tenir uniquement au plan descriptif des indices phénoménaux, nous reconnaissons sans peine un hiatus (ou une « transformation », dit Sartre) de l'action à l'émotion, dans la manière même dont le monde se dévoile à la conscience. On ne saurait cependant en tirer la conclusion d'une rupture d'intelligibilité dans notre compréhension du phénomène : c'est précisément en tant qu'elles relèvent de l'action, et à ce titre seulement (et non en tant qu'elles renverraient à un complexe pulsionnel ou à une nature humaine sous-jacente), que les émotions sont intelligibles. L'action demeure la seule pierre de touche qui nous permette de comprendre l'émotion. Sartre nous donne un critère : de l'action à l'émotion, nous ne quittons pas le plan de l'irréfléchi. Nous passons sans recul réflexif aucun d'une conscience de monde à une autre, c'est-à-dire d'une conscience de « monde-agi » à une conscience de « monde-odieux » : « il n'est pas besoin d'être conscient de soi comme agissant pour agir »[1093]. C'est d'abord une définition précise de l'action et du monde-agi qui nous permettra de circonscrire l'émotion. On peut dire pour l'instant qu'agir consiste dans la mise en œuvre de moyens appropriés pour la résolution d'un problème survenant au sein d'un champ pratique jalonné par différentes choses à faire.

Sartre prend l'exemple de l'acte d'écrire : écrire implique un effort, exigeant de la part de celui qui écrit une « conscience active » – mais non positionnelle d'elle-même – des mots considérés en tant qu'exigences passives naissant sous la plume, par le truchement de la main

[1092] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions,* op. cit., p. 52
[1093] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions,* op. cit., p. 42

qui les trace. Peut-être y a-t-il dans le choix de cet exemple un renvoi implicite au problème de l'écriture automatique alors en vogue, aussi bien chez Janet (*cf. L'automatisme psychologique*) que chez les Surréalistes (Breton, Ernst notamment). Sartre n'envisage toutefois pas l'acte d'écrire dans une perspective d'expérimentation littéraire ou psychologique; il le reverse dans le cours le plus ordinaire de l'action, afin d'en dégager le caractère irréfléchi. Cet exemple ad hoc peut sembler à première vue surprenant pour rendre compte de la logique propre à l'action : l'écriture n'implique-t-elle pas plutôt la possibilité d'une déprise réflexive à l'égard de la pratique routinière ? C'est ce que montre notamment Bernard Lahire dans *L'homme pluriel,* à partir d'enquêtes sociologiques menées sur les pratiques d'écriture les plus ordinaires : listes de courses, agenda, confection d'un itinéraire, tenue d'un journal intime, etc. : ce sont là de véritables « actes de rupture vis-à-vis du sens pratique […] rompant avec la logique pratique d'effectuation des pratiques dans l'évidence des choses à faire, rompant avec la logique du sens pratique mise en œuvre dans l'urgence pratique de l'action »[1094]. Aussi ténues soient-elle au premier abord, la maîtrise symbolique et l'objectivation réflexive rendues possibles par l'écriture ne sont aucunement négligeables, et ne sont en tout cas pas cantonnées aux dispositions savantes et aux codifications officielles. Si c'est précisément Bourdieu que vise ici Lahire, on peut par ailleurs aisément opposer à son argumentation la valeur paradigmatique que Sartre donne à l'acte d'écrire dans l'*Esquisse* afin de dégager le caractère d'abord irréfléchi de toute pratique.

Or tout se passe comme si Sartre répondait par avance à ceux qui seraient tentés d'ergoter sur le choix de son modèle : loin de verser dans l'épistémocentrisme scolastique, le cas de l'écriture peut être généralisé pour penser la pratique dans son caractère irréfléchi, dès lors que l'acte d'écrire est envisagé sous son aspect le plus matériel. Les mots que la conscience écrivante projette ne renvoient pas à un amont de signes, signifiants-signifiés qu'il suffirait de transcrire par écrit. Ils apparaissent, dans toute leur matérialité passive, dans l'aval d'une pratique. Pour le dire dans les termes de la *Critique de la raison dialectique,* la praxis qu'est l'écriture se fait inerte, elle se met à l'unisson de l'inertie des mots pour les faire venir à l'existence. En outre, ce n'est qu'à l'égard d'une pratique extérieure à la mienne que je peux faire jouer la distance réflexive : ainsi, je peux observer et décrire les mots qu'écrit mon voisin, qui m'apparaitront comme « probables en tant qu'êtres réels futurs », tandis que je saisirais les mots que j'écris, mes propres mots, comme « certains en tant que potentialités du

[1094] Bernard Lahire, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action,* Paris, Armand Colin/Nathan, 2001, rééd. Hachette, p. 211-212

monde »[1095]. Le sens pratique a affaire au certain, ou encore, au « connu sans observation »[1096]. Un geste apparemment simple tel que coucher des mots sur le papier est en réalité intrinsèquement problématique, en ce qu'il doit résoudre un conflit entre plusieurs potentialités objectives ancrées dans le monde. Sartre prend le cas de figure suivant : j'hésite entre écrire « donc » ou « par conséquent ». Mon hésitation ne porte évidemment pas sur le sens (équivalent) de ces termes, mais sur leur coefficient de matérialité et de passivité, pouvant susciter notamment des effets de lourdeur ou de redondance. Il s'agit bien de potentialités, et non de ces « possibles interchangeables » détachés de la pratique, que Bourdieu imputait sans doute trop rapidement aux descriptions de *L'être et le néant*. La conscience d'écrire se fait librement conscience hésitante sans que cela implique pour elle de se soustraire du monde pour délibérer. Pour n'être rien, la liberté sartrienne n'est pas sans attaches ni ancrage ; elle demeure, dans son mouvement de néantisation même, conscience de monde, monde dont elle a à répondre à chaque instant. Sans qu'il faille y voir une quelconque concession au déterminisme, la conscience active est constamment, dans le moindre de ses gestes, débordée par un excès de choses à faire, par des exigences qui n'ont pas toutes le même poids, ni la même durée, et entre lesquelles il convient par conséquent de trancher en trouant le monde de négatités. Du fait des exigences passives auxquelles elle est sommée de répondre, la conscience active ne saisit la fin qu'elle poursuit qu'en cours d'action, au risque de la voir s'inverser sous le jour d'une contre-finalité. La chose à faire – écrire telle lettre par exemple – n'apparaît à l'agent qu'en s'enrichissant de potentialités contradictoires appelant leur propre dépassement ; ou, dit autrement, la chose à faire ne se dévoile qu'en différant sans cesse d'elle-même du fait des remaniements perpétuels que l'agent fait subir au champ pratique.

L'analyse du geste d'écriture nous a montré où se joue la contradiction qu'a à résoudre la pratique : dans le rapport du sujet au monde. Loin de nous introduire à une cité des fins, le fait d'agir nous dévoile d'entrée de jeu un monde « difficile » qui n'est pas fait pour nous, et dont il est parfaitement vain de croire qu'il puisse l'être un jour :

> Ce monde est difficile. Cette notion de difficulté n'est pas une notion réflexive qui impliquerait un rapport à moi. Elle est là, sur le monde, c'est une qualité du monde qui se donne dans la perception (exactement comme les chemins vers les potentialités et les potentialités elles-mêmes et les exigences des objets : livres devant être lus,

[1095] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit.,, p. 41

[1096] Pour reprendre l'expression d'Elizabeth Anscombe, *L'intention* (1957), Paris, Gallimard, 2002, § 28, p. 98

> souliers devant être ressemelés, etc.), c'est le corrélatif noématique de notre activité entreprise ou simplement conçue.[1097]

De la conscience de difficulté du monde, nous sommes conduits à l'émotion comme type de rapport au monde. Comment penser ce passage de l'action à l'émotion ? Une première réponse à cette question consisterait à envisager l'émotion comme un *échec* de l'action à dépasser les difficultés du monde. L'idée d'échec est pour le moins ambigüe. Si l'on n'y prend pas garde, elle risque de sonner comme un verdict, qui implique en creux, comme sa condition d'énonciabilité, un monde finalisé, déjà adapté à une norme hégémonique. C'est à ce titre que Sartre critique dans le premier chapitre de l'*Esquisse* l'évolutionnisme finaliste de Janet, qui n'aborde l'émotion que de façon tronquée, comme un simple défaut d'adaptation. Le tort de Janet, c'est de dissocier l'acte d'un côté, expliqué comme une décharge en forme de manifestations désordonnées de l'énergie psychique – c'est le processus dit de « dérivation » –, et la personnalité consciente de l'autre, posée comme norme pour une possible réadaptation. En se donnant d'entrée de jeu une conscience constituée, socialement adaptée[1098], et bien faite pour servir de critère d'étagement des degrés du normal et du pathologique, Janet rate la conscience constituante impliquée dans l'émotion, qui seule donne la signification à l'échec :

> Pour que l'émotion ait la signification psychique d'échec, il faut que la conscience intervienne et lui confère cette signification, il faut qu'elle retienne comme un possible la conduite supérieure et qu'elle saisisse l'émotion précisément comme un échec par rapport à cette conduite supérieure.[1099]

La conscience qui accompagne l'émotion ne se contente pas d'enregistrer passivement un verdit d'échec qui lui échoirait de l'extérieur ; en donnant une signification à l'échec, elle le métaphorise, elle lui fait subir un déplacement. La conscience émue est sous-déterminée par la conduite supérieure : c'est précisément en tant qu'elle est « rapport à » que la conduite d'émotion n'est pas réductible à une déficience fonctionnelle. Comme le dit Canguilhem, dans des termes étonnamment sartriens, le sens d'une conduite, ou d'une pensée n'est pas « relation entre... », il n'est pas logeable entre les rouages d'un dispositif mécanique ou organique censé épuiser sa signification ; le sens est « relation à... » : « parce que le sens est relation à,

---

[1097] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions,* op. cit., p. 43

[1098] Sur ce point, *cf*. l'analyse de B. Karsenti (*L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss,* op. cit, p. 54) qui montre en quoi le dispositif psychologique de Janet empiète sur des questions sociologiques : « la conduite humaine admet une hiérarchisation qui, construite à partir des différences de *tension psychologique,* est essentiellement fonction du rendement social ».

[1099] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions,* op. cit., p. 25. Souligné par Sartre.

l'homme peut jouer avec le sens, le détourner, le feindre, tendre des pièges »[1100]. Le sens de la conduite d'émotion, c'est précisément un libre jeu avec la relation que l'on entretient à l'égard du monde. C'est un jeu qui peut prendre la forme de la comédie ou de la feinte – ainsi, le cas des émotions jouées, que nous laisserons de côté ici –, mais c'est avant tout un jeu auquel nous croyons, du fait du caractère intrinsèquement difficile du monde. Le monde-agi ne souffre pas de délai. Il n'y a véritablement émotion que parce qu'il y a d'abord une *urgence* à agir, qui n'est que l'autre face de la difficulté objective du monde. L'émotion tranche alors avec l'action dans la mesure où la conscience émotive s'emploie à *éviter* cette difficulté, en se donnant un monde magique, et en usant du corps comme d'un instrument d'incantation. L'émotion relève d'une conscience constituante – en tant qu'elle se donne un monde –, mais elle n'est pas pour autant une conscience judicative ou contemplative. Si s'émouvoir ne consistait qu'à juger en attribuant au monde des qualités, le monde, corrélat de ce jugement de surplomb, resterait inchangé. L'émotion serait alors confinée à l'inaction.

Or, en tant que transformation du monde, l'émotion est bien une modalité de l'agir : le passage de l'action à l'émotion est à comprendre comme le passage d'une conscience de difficulté, à dépasser, à une conscience d'impossibilité, à déplacer. La conscience active doit perpétuellement résoudre et dépasser des contradictions objectivement ancrées dans le monde sous la forme d'exigences passives, qui sont à la fois des exigences liées au *temps*, et qui se traduisent sous la modalité de l'urgence, et des exigences liées au *corps*, que Sartre évoque dans l'*Esquisse* à travers l'exemple paradigmatique de la main en train de tracer les mots, puis avec l'analyse du corps bouleversé : « l'émotion paraît dans un corps bouleversé qui tient une certaine conduite »[1101]. Remonter au lieu du *corps* et du *temps*, c'est remonter à une limite interne à la pratique, c'est-à-dire au point où la pratique peut basculer dans l'émotion sans cesser pour autant d'être une pratique. Dès lors que l'on se place du point de vue d'une compréhension située de l'émotion, en remontant au plus près des schèmes pratiques irréfléchis qu'elle engage, on peut dire que l'émotion, c'est une continuation de l'action par d'autres moyens : s'émouvoir, c'est s'évertuer à agir malgré tout, malgré les ratés de l'adaptation, malgré les échecs à s'incorporer à temps les choses à faire.

La logique de l'action serait ainsi révélée par ses difficultés et ses insuffisances les plus ordinaires, dont témoigne le jeu bigarré des conduites d'émotion. En analysant le passage du monde-agi au monde de l'émotion, l'*Esquisse* fournit en filigrane un modèle philosophique de

---

[1100] G. Canguilhem, « Le cerveau et la pensée » (1980), in *Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences,* collectif, Paris, Albin Michel, 1993, p. 27

[1101] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions,* op. cit., p. 53

l'agir, qui sera pleinement développé dans la *Critique* à travers une théorie générale des aventures de la praxis, dont la question principielle – « à quelles conditions la connaissance *d'une histoire* est-elle possible ? » – conduit à repenser le phénomène d'émotion (et ses dimensions temporelles et corporelles) comme cas particulier d'un phénomène plus général concernant l'intelligibilité de l'action historique : à savoir, la difficulté d'une pratique à faire corps avec les urgences du monde. On peut voir dans ce motif de la difficulté à l'incorporation des choses à faire à la fois un révélateur de la pratique et un fil conducteur reliant l'*Esquisse* à la *Critique,* au prix cependant d'une minimisation, voire d'une dissolution du phénomène d'émotion comme tel. C'est là le prix à payer d'une lecture biaisée de l'*Esquisse,* consistant à privilégier l'action à l'émotion, et à ne retenir du texte que ce qui semble y être le plus hors-sujet. La question d'une description phénoménologique de l'émotion telle que l'a pratiquée Sartre ne nous semble cependant pas devoir être abandonnée, mais bien au contraire reformulée dans la double perspective d'une *théorie générale de la pratique*, et d'une *enquête sur une situation historique spécifique*. Dans quelle mesure l'émotion peut-elle être un analyseur pertinent de la pratique en général, et de l'historique en particulier ? Cette question recoupe celle posée par la *Critique* du type de théorie de la pratique requis pour la connaissance d'*une* histoire. Si le statut épistémologique du phénomène d'émotion n'est pas abordé comme tel dans la *Critique,* il nous semble en revanche être au cœur de l'anthropologie de la pratique défendue par Bourdieu, dans son dialogue avec Sartre.

4.2. Hystérésis et attitude magique

La question est d'abord de savoir si l'échec ou le retard à l'incorporation, qui explique le passage de l'action à *certaines* émotions – il ne s'agit pas d'en faire clé de toutes les émotions, ni de l'émotion en général –, n'est pas une caractéristique inhérente à l'action *dès le départ*. Sartre abonde en ce sens dans sa *Réponse à Claude Lefort,* qui fait état d'un contentieux entre les deux auteurs à propos du concept marxiste de classe : à Lefort à qui il reproche un organicisme de l'adaptation et de l'intégration de la classe se produisant elle-même en se soutenant de sa seule activité, Sartre rétorque que « la classe ouvrière semble s'épuiser à rattraper un retard originel »[1102]. Il y a retard du fait que « l'action – même triomphante – par ses échecs de détail, le rythme qu'elle impose, la *défense* qu'elle exige, la

[1102] J.-P. Sartre, « Réponse à Claude Lefort », *Situations, VII. Problèmes du marxisme, 2* , Paris, Gallimard, 1965, p. 59

fatigue qu'elle provoque – nous révèle notre inertie »[1103]. Les caractéristiques dégagées ici pour la praxis collective – la peine, l'échec, la fatigue, l'inertie échue – sont déjà présentes, on l'a vu, dans l'*Esquisse,* dans le simple geste d'écrire, consistant à arracher tel mot plutôt que tel autre hors du champ des potentialités passives. Il y a dans le moindre geste la marque d'une peine, d'un effort qui retarde l'acte, qui intrinsèquement le fait dévier d'avec lui-même. Une conduite d'émotion, comme peut l'être le désespoir social lié à la fatigue au travail, cristallise sur des modes inédits – l'évitement, la fuite, l'incantation – une accumulation de désadaptations, de déviations et de petit retards accumulés dans la pratique, qui finissent par provoquer une chute brusque de la conscience dans le monde magique. L'émotion est comme le différentiel déplacé plutôt que dépassé d'une condensation d'actions désadaptées. Ces désajustements perpétuels, nous les apprenons des choses valant comme exigences dans le champ du pratico-inerte, mais nous les apprenons aussi des autres, dans le jeu des réciprocités négatives : l'être ému n'est possible que sur un fond d'être perçu. C'est ce que souligne Sartre dans le tome II de la *Critique* :

> Ces insuffisances ou ces excès, *cette désadaptation au sein de l'adaptation,* c'est justement, en chacun, ce qu'il ignore ou ce qu'il apprend par les autres : son extériorité en tant qu'elle se révèle comme limite interne de son intériorité physique.[1104]

Ce motif sartrien de la désadaptation inhérente à l'adaptation a été médité de près par Bourdieu dans sa volonté d'établir une théorie de la pratique. Le monde social tel que le décrit Bourdieu repose, on le sait, sur l'arbitraire de la domination et des grandeurs d'établissement. Par les dispositions pratiques (ou habitus) qui leur ont été inculquées, les agents s'emploient normalement à convertir cet arbitraire en nécessité, de manière à « faire de nécessité vertu ». L'arbitraire social passe ainsi pour naturel. A rebours d'une lecture platement déterministe de Bourdieu qui ne voit que la reproduction mécanique des habitus inculqués, et qui minimise ou ignore du coup la difficulté à répondre aux potentialités objectives du monde, il importe de redonner toute son importance au concept d'*hystérésis*. Ce terme désigne chez Bourdieu un retard à combler le vide entre l'arbitraire et la nécessité sociale. Il atteste par là même d'un vide au sein de la pratique, où va se nicher précisément la conduite d'émotion. Il y a hystérésis quand la pratique ne parvient plus à produire sa justification sociale d'exister (ou *sociodicée*), ou encore quand la dialectique d'habituation au monde social peine à naturaliser la facticité d'exister. La référence à Sartre chez Bourdieu s'avère du coup déterminante. Elle n'est pas

[1103] J.-P Sartre*, « Réponse à Claude Lefort », Situations, VII,* op. cit., p. 57. Souligné par Sartre.
[1104] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 301

qu'une stratégie d'écriture visant à déjouer les écueils objectivistes d'un structuralisme déniant aux agents tout pouvoir d'agir sur les structures. Elle atteste d'un problème commun à Sartre et à Bourdieu, qui tient à cette question de l'hystérésis, dont Sartre fait également usage.

Bruno Karsenti propose très justement de faire de l'hystérésis le révélateur de l'idée de pratique chez Bourdieu : quelque chose comme une « prémisse muette de son raisonnement » qui témoigne d'une affinité avec le thème sartrien de la facticité[1105]. Karsenti précise que la version bourdieusienne de la facticité serait celle du corps jeté et étranger : « corps d'avant le corps propre, s'il est vrai qu'il n'y a de corps propre qu'approprié-désapproprié ». On retrouve sous la forme d'une co-implication – celle du retard à l'incorporation – les deux dimensions que notre lecture de l'*Esquisse* nous a permis d'établir : la dimension temporelle et la dimension corporelle.

Dès lors, le problème de l'hystérésis nous ramène aux schèmes élémentaires qui caractérisent les pratiques. Pour reprendre une distinction de Philippe Descola dans *Par-delà nature et culture,* on peut dire que ces deux dimensions, temporelle et corporelle, renvoient non pas à des « schèmes pratiques spécialisés » – tel habitus inculqué, parfaitement ajusté à telle chose à faire dans tel contexte spécifique –, mais à des « schèmes pratiques intégrateurs »[1106] plus fondamentaux : les schèmes via lesquels les sujets tissent des rapports au monde, qui mettent en jeu le corps et le temps. Les schèmes intégrateurs ne sont pas d'entrée de jeu intégrés : usant de procédures cognitives chevillées au corps telles que l'analogie, le transfert, l'inférence, les dichotomies classificatrices (haut/bas, est/ouest, masculin/féminin, etc.), les schèmes intégrateurs sont comme la condition de possibilité – ou, en cas d'échec, d'impossibilité – de l'acquisition de nouveaux schèmes spécialisés. Remonter aux schèmes intégrateurs élémentaires permet d'éviter l'écueil consistant à rabattre la pratique uniquement sur les habitus spécialisés et parfaitement ajustés. Il s'agit au contraire de ressaisir la pratique au moment où elle se fait et se défait, au moment également, qui va retenir notre attention, où elle peine ou échoue à se stabiliser dans des schèmes pratiques spécialisés.

Cette ressaisie de la pratique au niveau de ses schèmes élémentaires se traduit chez Bourdieu par un primat donné à l'attitude magique dans la production du social. La conduite magique est d'entrée de jeu constitutive de la logique pratique comme logique des transferts de schèmes classificatoires d'une classe de choses à une autre, du corps humain à la maison

[1105] B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre*, op. cit., chap. IX, p. 245
[1106] P. Descola, *Par-delà nature et culture,* Paris, Gallimard, 2005, p. 153-154

par exemple[1107]. Bourdieu s'écarte sur ce point de l'analyse que fait Sartre de la conduite magique. Sartre distingue deux modalités de l'attitude magique, suivant qu'elle renvoie à notre commerce avec autrui ou à notre commerce avec les choses. Concernant autrui, le magique prévaut comme structure permanente : on l'a vu avec l'exemple de l'idéologie coloniale, « l'homme est toujours un sorcier pour l'homme et le monde social est d'abord magique »[1108] ; concernant les choses, il est une réaction seconde de la conscience désarçonnée devant la difficulté objective que lui oppose le monde[1109]. Chez Bourdieu en revanche, le monde social et le monde des choses ne font plus qu'un, comme fondus pour constituer le corrélat d'une seule et même intentionnalité pratico-magique : ainsi, les couples d'oppositions symboliques entre le féminin et le masculin (humide/sec ; passif/actif, nature/culture, bas/haut, jour/nuit, etc.) s'appliquent aussi bien aux postures corporelles qu'aux choses dans l'espace, et aux coordonnées de l'espace lui-même. Si la question du passage du monde-agi au monde de l'émotion continue alors de se poser, il ne s'agira pas d'une chute dans le magique : l'irréfléchi et le sens pratique relèvent déjà d'un rapport magique au monde, que l'on peut définir comme une croyance, par définition irréfléchie, au caractère objectif et naturel des normes sociales, solidaire d'une dénégation ou d'un oubli de leur arbitraire culturel. Du reste, si les émotions se détachent sur fond d'une logique pratique *déjà* magique, comment comprendre leur spécificité ? Ne sont-elles pas l'indice d'un écart de l'irréfléchi magique à lui-même ?

On peut examiner ces questions à partir de deux travaux de Bourdieu, contemporains l'un de l'autre (1962). Une enquête qu'il a menée sur le célibat rural dans le Béarn d'une part, intitulée « Célibat et condition paysanne »[1110] ; un article sur le désarroi des travailleurs algériens au sortir de la colonisation d'autre part, intitulé « Les sous-prolétaires algériens »[1111]. Dans ces deux enquêtes, Bourdieu cherche à rendre compte de conduites magiques qui sont avant tout des conduites ambigües, en porte-à-faux entre tradition et modernité : entre vie rurale et normes citadines pour *Le bal des célibataires,* entre mode de vie pré-capitaliste et mode de vie capitaliste pour « Les sous-prolétaires algériens ». L'erreur serait de dissoudre cette ambivalence en la subordonnant à une seule des deux logiques, au détriment de la seconde : soit en versant dans une apologie passéiste et tendanciellement populiste de la

[1107] *Cf.* P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique,* op. cit., p. 262 et, dans le même ouvrage (p. 61-82), la deuxième étude d'ethnologie kabyle, « La maison ou le monde renversé ».

[1108] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions,* op. cit., p. 58.

[1109] Cette distinction entre les deux formes d'émotion a été bien mise en évidence par G. Cormann, « Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre », *Lectures de Sartre,* op. cit., p. 100

[1110] Ce texte, d'abord paru en 1962 dans *Etudes rurales,* 5-6, a été réédité dans P. Bourdieu, *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn,* Paris, Seuil, 2002, p. 15-166

[1111] Ce texte, d'abord paru en 1962 dans *Les Temps modernes,* n° 199, a été réédité dans l'ouvrage posthume : P. Bourdieu, *Esquisses algériennes,* Paris, Seuil, 2008, p. 193-212

tradition, soit en s'en remettant de façon non critique à l'idéologie du progrès véhiculée par la modernité. Bourdieu précise à propos des prolétaires algériens (mais l'argument vaut aussi pour l'étude sur les paysans béarnais) :

> Il serait vain d'essayer de comprendre chaque existence concrète comme une série discontinue d'actes dont certains se référeraient aux modèles traditionalistes, certains aux modèles capitalistes. En réalité, telle une forme ambigüe, chaque conduite peut faire l'objet d'une double lecture parce qu'elle porte en elle-même la référence aux deux logiques.[1112]

Nous assistons ici à une reprise sociologique de l'argument que Sartre avait formulé contre Janet. Contre l'atomisation des conduites en actes discontinus jugés en fonction de normes sociales constituées et de schèmes pratiques spécialisés, il importe de ressaisir chaque « existence concrète » au niveau de ses schèmes pratiques élémentaires, comme un tout significatif : non pas comme un tout bien intégré, mais comme une totalité détotalisée par un système de « doubles contraintes structurales »[1113] émanant de potentialités objectives contradictoires. La double lecture permet de saisir la conduite non pas comme fonctionnellement déficiente, mais comme unité synthétique dédoublée, comme unité contradictoire. À noter que c'est là un type de mise en intelligibilité que nous avons déjà rencontrée chez Sartre, dans l'analyse qu'il propose de la conduite des révolutionnaires Girondins, poursuivant une exigence réelle, historiquement induite, de se faire bourgeois, tout en s'irréalisant dans l'imaginaire en romains illustres.

4.3. Émotion et conscience du corps : la scène du bal béarnais

Dans *Le bal des célibataires,* Bourdieu cherche à rendre compte d'un problème anthropologique d'alliance matrimoniale : comment se fait-il qu'il y ait un taux aussi élevé de célibataires parmi les paysans aînés et héritiers dans une région comme le Béarn, connue pour pratiquer le droit d'aînesse ? A rebours du langage lévi-straussien de la règle et des structures, Bourdieu pose le problème de l'alliance en termes de « marché matrimonial », dont les enjeux impliquent de la part des agents qui s'y investissent un sens du jeu, ou encore une *illusio* : une croyance que le jeu en vaut la peine. La scène du bal de la Noël au village de Lesquire va

[1112] P. Bourdieu, « Les sous-prolétaires algériens », *Esquisses algériennes,* op. cit., p. 200-201
[1113] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes,* Paris, Seuil, 1997, rééd. 2003, p. 230

« donner à voir » les contradictions les plus dramatiques de la nouvelle donne des échanges matrimoniaux. Bourdieu va chercher ces contradictions dans les techniques les plus ténues du corps, témoignant d'un art phénoménologique de l'exemple qui n'a rien à envier à Sartre. Décrivant, donc, une scène ordinaire de bal béarnais du début des années 1960, il remarque un groupe d'hommes sur le bord un peu plus âgés que les danseurs : « comme happés par la tentation d'entrer dans la danse, ils avancent et resserrent l'espace laissé aux danseurs. Ils sont tous là, les célibataires »[1114]. Ces indices phénoménaux nous donnent à voir un concret, la transformation magique du monde-agi en monde de l'émotion qu'opèrent ces hommes par leurs mouvements : avancer avec la foule, puis se retirer sur un coin de la piste pour observer jusqu'à la fin du bal les autres danser, de manière à offrir au monde le moins de surface possible, un peu à la manière de l'individu reclus, en proie à la tristesse passive que décrit Sartre dans l'*Esquisse*[1115].

S'ensuit une analyse de l'habitus corporel de ces paysans « empaysannés », encombrés dans leurs corps. C'est d'abord « l'ethnographie spontanée des citadins » qui constitue l'habitus empaysanné comme être-perçu et comme être-classé, dans la mesure où toute vision du monde est en même temps une division du monde et des individus qui l'occupent. Les techniques du corps du paysan béarnais font immédiatement *système* pour le citadin qui « postule implicitement l'existence d'une corrélation au niveau du sens, entre la lourdeur de la démarche, la mauvaise coupe du vêtement ou la maladresse de l'expression »[1116]. Cette unité de sens de l'habitus corporel que la perception citadine essentialise sur le mode de l'en soi et de la tautologie – ainsi l'adjectif béarnais *empaysanit* –, le paysan l'intériorise douloureusement et peine à la réextérioriser autrement que sur le mode d'un habitus clivé. Bourdieu passe ensuite à une compréhension située de la « conscience malheureuse » que le paysan a de son corps. Sans rien céder à une approche de type ethnométhodologique, qui accorderait tout crédit aux descriptions que les agents donnent de leur propre conduite, il s'agit de prendre « assez au sérieux cette conscience pour en découvrir le fondement [entendons ici la contradiction] véritable »[1117]. Les danses modernes (twist, chachacha, etc.) qui font irruption dans les bals au moment où Bourdieu fait son enquête sont des analyseurs très concrets du retard à l'incorporation, à l'acquisition d'un corps propre qui mine le paysan. « Est-il rien de plus étranger au paysan ? Et que ferait-il de ses grandes mains qu'il a coutume

[1114] P. Bourdieu, *Le bal des célibataires,* op. cit., p. 112
[1115] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions,* op. cit., p. 46
[1116] P. Bourdieu, *Le bal des célibataires,* op. cit., p. 114
[1117] P. Bourdieu, *Le bal des célibataires,* op. cit., p. 128

de tenir largement ouvertes? »[1118]. La danse comme « potentialité objective » ou chose à faire dans ce contexte propice aux *habitus spécialisés* qu'est le bal – savoir danser bien sûr, mais également savoir comment flirter, engager la conversation, etc. – révèle au paysan l'étrangeté de son corps, où ce que Bruno Karsenti appelle sa « condition de prématurité ». La facticité de ce corps, à la fois « de trop » par sa gaucherie, et pas assez « propre » pour pouvoir participer au jeu social, est l'épreuve du fait que « la naissance au monde social vient, en un sens, trop vite »[1119]. Bourdieu précise en ce sens :

> Cette conscience malheureuse du corps, qui l'entraîne à s'en désolidariser (à la différence du citadin), qui l'incline à une attitude introvertie, racine de la timidité et de la gaucherie, lui interdit la danse, lui interdit les attitudes simples et naturelles en présence des filles. […] Donner son corps en spectacle, comme dans la danse, suppose que l'on accepte de s'extérioriser et que l'on ait une conscience satisfaite de l'image de soi qu'on livre à autrui. La crainte du ridicule et la timidité sont liées au contraire à une conscience aiguë de soi et de son corps, à une conscience fascinée par sa corporéité.[1120]

C'est cette désolidarisation de la conscience d'avec son corps qui la rend malheureuse et fascinée. La dialectique corporelle de l'intériorisation de l'extérieur et de l'extériorisation de l'intériorité, constitutive du sens pratique irréfléchi où le corps se fait oublier, se voit ici lestée d'une anti-dialectique qui, empêchant le corps de se lancer dans la danse, le retient captif dans l'intériorité. La conscience demeure comme interdite, fascinée par cette corporéité contingente, injustifiable, obstacle spéculaire qui se solde par une incapacité et un retard du corps à se faire oublier dans la pratique.

Il en va de la timidité du paysan comme de la tristesse passive que décrit Sartre : loin d'être l'indice d'un pur repli sur soi du sujet ruminant son mal être, elle est encore une manière d'agir, *mais par d'autres moyens* ; ainsi, le fait pour ces paysans jugés « immariables » de se rendre malgré tout au bal, ou d'accepter bon gré mal gré, pour tel d'entre eux, de danser avec une voisine bienveillante, tout en accentuant sa gaucherie pour faire rire ses camarades, comme pour mieux incarner l'identité réactionnelle et hétéronome qui lui échoit comme un verdict, un peu à la manière de Genet se faisant le voleur qu'on lui a dit qu'il était. Est-ce là de la pure comédie sociale ? Assurément pas. Le passage de l'*Esquisse* sur les rapports entre émotion et bouleversement corporel permet de préciser ce point :

[1118] P. Bourdieu, *Le bal des célibataires,* op. cit., p. 115
[1119] B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre*, op. cit., p. 245
[1120] P. Bourdieu, *Le bal des célibataires,* op. cit., p. 117

> L'émotion n'est pas simplement jouée, ce n'est pas un comportement pur ; c'est le comportement d'un corps dans un certain état ; l'état seul ne provoquerait pas le comportement, le comportement sans l'état est comédie ; mais l'émotion paraît dans un corps bouleversé qui tient une certaine conduite.[1121]

La conduite d'émotion ne se ramène ni à un état opaque – Sartre rejette les explications par l'habitude –, ni à pure comédie ou à un pur comportement, qui consisterait, comme l'acteur, à n'envisager le corps que sur le mode de l'irréel, comme un analogon. Un comportement sans état – ou une praxis sans hexis – est vide, un état sans comportement demeure aveugle. Lieu de l'hystérésis chez Bourdieu, le bouleversement corporel déborde l'habitus, compris comme habituation au monde et à ses potentialités objectives.

Bourdieu revient à plusieurs reprises sur cette enquête béarnaise de 1962[1122], qu'il tient pour le point de départ de toute une recherche sur le marché matrimonial. Point de départ pour le moins ambigu, qui semble accréditer la thèse empiriste selon laquelle la connaissance commence dans l'intuition du concret tel qu'il se donne dans la pratique, au risque du coup de tenir pour épistémologiquement pertinent le sentiment d'empathie qu'éprouve l'enquêteur à l'égard des victimes du nouveau marché matrimonial qu'il décrit. Les renvois implicites à Sartre dans l'article de 1962 ne sont pas pour autant des obstacles épistémologiques à renier. Ils traduisent en langage philosophique les catégories abstraites minimales – ainsi, l'idée de *conscience fascinée* – qui vont permettre une reconstruction anthropologique du concret, lequel n'apparaît pas au début, mais au terme du travail théorique. Bourdieu reprend à sa manière la thèse épistémologique de Marx selon laquelle la connaissance commence toujours dans l'abstrait. C'est en ce sens qu'il faut entendre la remarque : « j'ai mis près de vingt ans à comprendre pourquoi j'avais choisi ce petit bal »[1123]. La description phénoménologique du bal ne se contente pas de donner à *voir* le concret ; elle doit également le donner à *penser* en l'articulant à un long processus d'élaboration théorique qui finit par faire apparaître les conduites d'émotion des paysans comme un concret-de-pensée enrichi de multiples déterminations : ainsi, le passage douloureux d'un marché matrimonial protégé à un marché matrimonial de libre-échange, où les aînés héritiers se voient exclus du jeu de la reproduction familiale. Il ne suffit pas de décrire le marché matrimonial « à l'état pratique », incarné ici et maintenant dans des conduites d'émotion ; il faut en outre « construire des choses qui étaient à

[1121] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 53

[1122] Dans un article de 1989 intitulé « Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique » paru dans *Etudes rurales,* n° 113-114, puis repris dans *Le bal des célibataires, op. cit.,* p. 211-245 ; dans un entretien avec Loïc Wacquant (*Réponses,* Paris, Seuil, 1992, p. 137-142) ; dans *Esquisse pour une socio-analyse,* Paris, Raisons d'agir, 2004, p. 78-86.

[1123] P. Bourdieu, *Réponses,* op. cit., p. 139.

l'état implicite dans la scène du bal, qui […] se manifestaient et se dissimulaient à la fois dans cette scène »[1124]. Le concret ne sera complet qu'une fois que la théorie aura adjoint à la description du vécu émotionnel – ce que Bourdieu appelle *l'histoire incorporée* – une reconstruction du champ pratique, du monde social où s'inscrit ce vécu – qui nous renvoie à *l'histoire objectivée*. L'exigence d'approfondissement de l'histoire incorporée du côté d'une histoire objectivée n'est pas sans faire écho aux modes de mise en intelligibilité de la praxis (l'incarnation, la singularisation) que nous avions rencontrés chez Sartre à propos du match de boxe.

4.4. L'histoire trouée : du traditionalisme du désespoir à la critique

L'enquête béarnaise de Bourdieu s'inscrit dans le cadre plus général d'une analyse du « traditionalisme du désespoir », qui recoupe le problème du passage *historique* de la pratique à l'émotion. L'attitude pratico-magique traditionnelle des paysans béarnais s'employait à résoudre des contradictions inhérentes à un système d'oppositions entre nature et culture, entre une terre par elle-même désordonnée et stérile, appelant l'intervention de l'homme, et des techniques symboliquement violentes et criminelles, qui reposent sur le maniement d'outils fabriqués par le feu ; la contradiction était alors dépassée par l'incorporation des oppositions symboliques. Dans le traditionalisme du désespoir, la contradiction n'est plus interne à une seule pratique, elle passe entre deux habitus incompatibles. Bourdieu précise dans les *Méditations pascaliennes* que dans le traditionalisme du désespoir, le dédoublement de la conscience suscite une sorte de « doute radical », qui « oblige à poser la question des conditions économiques et sociales qui rendent possible l'accès à l'expérience du temps comme allant de soi au point de passer inaperçu »[1125]. Il n'est pas dit que ce doute puisse de lui-même se transformer en une prise de conscience critique, où la conscience tirerait de son propre fond la force de dépasser, et non plus simplement de déplacer, le dédoublement qui la clive.

Bourdieu montre ainsi dans *Algérie 60* que toute visée réaliste de l'avenir, et a fortiori, toute véritable prise de conscience révolutionnaire feront défaut à ceux que le système colonial a conduits à s'abandonner à « l'impatience magique », « trop écrasés par le présent

[1124] P. Bourdieu, *Réponses,* op. cit., p. 140. Dans le même sens, Bourdieu précise dans son *Esquisse pour une socio-analyse,* op. cit., p. 81 : « Encore très proche de la vision naïve, dont j'entends pourtant me dissocier, je me jette dans une sorte de description totale, un peu effrénée, d'un monde social que je connais sans le connaître ».
[1125] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, réed. « Points », p. 321

pour pouvoir viser autre chose qu'un futur utopique, négation immédiate et magique du présent »[1126]. Le soulèvement algérien s'accompagne d'une « révolution dans la révolution », d'une seconde révolution dans les habitus sociaux et dans les manières incorporées de vivre et de « faire » le temps. Au temps explosif de la violence révolutionnaire des colonisés s'adjoint le temps inerte, vécu comme hexis, comme temps de l'héritage, et le temps scindé du désarroi et du déracinement, vécu par l'ex-colonisé comme désadaptation et comme retard (ou *hysteresis*) aux nouvelles normes libérales[1127]. Il s'agit d'analyser un phénomène de conversion forcée :

> Mener en milieu rural l'étude des transformations des pratiques économiques permet de voir mieux, et plus complètement, ce qu'elles mettent en jeu, c'est-à-dire tout un style de vie ou, mieux, tout un système de croyances. Si bien qu'il faut parler, pour les décrire, non d'adaptation mais de *conversion* »[1128].

C'est le rapport à soi des acteurs sociaux qui fait problème dans cette conversion nécessitée. S'il n'a pas la transparence d'un acteur rationnel calculant consciemment et librement ses fins, le « soi » social n'est pas pour autant totalement oublié ni méconnu dans ces pratiques ordinaires de conversion, d'arrachement à un monde social pour un autre. Bourdieu précise :

> Les agents économiques que je pouvais observer dans l'Algérie des années 1960 devaient apprendre ou, plus exactement, *réinventer*, avec plus ou moins de succès, selon leurs ressources économiques et culturelles, tout ce que la théorie économique considère comme un donné, c'est-à-dire comme un don inné, universel et inscrit dans la nature humaine[1129].

Cette réinvention diachronique du prétendu « donné » anhistorique atteste du fait que les structures sociales de l'économie ne sont pas exemptes d'une certaine labilité, d'une certaine marge de manœuvre laissée aux agents, non réductibles à des épiphénomènes de structure. Pour autant, cette labilité n'est pas célébrée comme spontanéité créatrice, elle est présentée par Bourdieu comme l'expression d'une *misère de condition* dans le champ économique, misère qui incombe aux agents dès lors qu'ils se trouvent être en porte-à-faux

[1126] P. Bourdieu, *Algérie 60. Structures économiques et dispositions temporelles,* Paris, Minuit, 1977, p. 81

[1127] J'analyse cette modalité de l'expérience temporelle dans un article intitulé « La critique du néolibéralisme chez Bourdieu. Genèse et structure d'un champ pratique », *Le nouvel esprit du libéralisme,* F. Brugère et G. le Blanc (dir.), Lormont, Le Bord de l'eau, 2011, p. 149-184

[1128] P. Bourdieu, *Esquisses algériennes,* op. cit., p. 244. Souligné par Bourdieu.

[1129] P. Bourdieu, *Les structures sociales de l'économie*, op. cit., p. 15. Les italiques sont de Bourdieu.

entre deux *illusio*, c'est-à-dire entre deux manières contradictoires d'investir leur énergie désirante dans le jeu économique. La nouvelle raison libérale ne peut résorber le désarroi des paysans kabyles déracinés. Bourdieu pointe ici les ratés de la rationalisation capitaliste, les effets de d'hystérésis qu'elle produit.

Aborder ainsi les pratiques sous l'angle de la conversion et de l'*hystérésis*, c'est d'entrée de jeu les désolidariser de tout réglage sur des fins préétablies, en vertu desquelles les sujets calculeraient leur utile propre (version subjectiviste) ou s'ajusteraient passivement aux normes d'un appareil (version objectiviste). La critique de l'adaptation renvoie dos-à-dos mécanisme et finalisme : le concept dynamique de conversion met à mal toute lecture platement déterministe qui ne lirait Bourdieu qu'à l'aune de la trop fameuse « reproduction » mécanique des habitus incorporés. Il faut alors revenir à la définition précise que Bourdieu donne de l'habitus : « principe générateur et organisateur de pratiques et de représentations qui *peuvent être objectivement adaptées* à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des conditions nécessaires pour les atteindre »[1130]. L'adaptation de l'habitus à ses objets n'est pas donnée mécaniquement – elle demeure de l'ordre de la *possibilité*, elle est susceptible d'échouer –, pas plus qu'elle n'est librement visée : si l'habitus « vise » l'adaptation, c'est sur un mode non thétique. Cette conversion non positionnelle d'elle-même ne s'explique pas par la conscience, mais par la croyance, chevillée au corps.

La question que pose la conversion est au fond la suivante : comment apprend-on à croire ? A cet égard, Bourdieu distingue deux formes de croyance : d'une part, la croyance native, ajustée au monde ; d'autre part, la « foi pratique », qui implique, à l'occasion d'un changement de statut social, l'apprentissage de normes et de rôles inédits. La conversion réside précisément dans la foi pratique, dont le but ultime demeure bien « l'adhésion indiscutée, préréflexive, naïve, native, qui définit la doxa comme croyance originaire »[1131]. Il est tentant d'en conclure à une préséance de l'adaptation sur la conversion, comme si l'incertitude du résultat escompté dans la conversion restait une « opération blanche » (pour reprendre une expression d'Albert Ogien), reléguée au second plan derrière une conception de l'apprentissage comme inculcation sans reste. Si l'on suit les analyses d'Albert Ogien, une telle conception demeurerait objectiviste en dernière instance, dans sa propension à « considérer les activités concrètes des acteurs comme une donnée résiduelle dans l'explication de l'action »[1132]. Certes, un tel modèle objectiviste a l'avantage de mettre à mal le

[1130] P. Bourdieu, *Le sens pratique,* op. cit., p. 88. Je souligne.
[1131] P. Bourdieu, *Le sens pratique,* op. cit.,, p. 113
[1132] Albert Ogien, *Les règles de la pratique sociologique,* Paris, PUF, 2007, p. 47

postulat individualiste d'un sujet autodéterminé. Pour autant, Bourdieu montre que l'objectivisme strict n'exclut pas un certain finalisme tapi derrière l'idée d'adaptation mécanique à des appareils idéologiques. Ce n'est pas en recourant à la « théodicée de l'appareil »[1133], en hypostasiant le collectif, que nous nous donnerons les moyens d'avoir un discours critique sur nos pratiques : nous risquons alors de reconduire le dogme mécaniste du conditionnement et de l'adaptation au milieu[1134].

Les analyses de Bourdieu sur le traditionalisme du désespoir des sous-prolétaires algériens permettent d'étendre aux colonisés les effets de décentrement que Sartre a dégagés, on l'a vu, pour les colons. En cela, elles complètent parfaitement les analyses de Sartre, dont elles reprennent même certains attendus anthropologiques, comme l'attitude magique, appliqués désormais à l'expérience temporelle comme nouveau champ de l'expérience critique. Bourdieu montre que la méconnaissance des mécanismes objectifs du colonialisme comme système affecte autant les colonisés que les colons : à cet égard, la libération à laquelle aspirent les colonisés risque, dans bon nombre de cas, de verser dans un millénarisme révolutionnaire, qui n'est que l'envers d'une absence de futur objectif, que l'on cherche à compenser magiquement dans le rêve et dans l'utopie.

Le pessimisme de Bourdieu s'accorde ici parfaitement avec l'option théorique contraignante sur l'émotion que Sartre fait dans l'*Esquisse*. Comme le montre Nathalie Depraz, ce choix consiste à poser une « négativité inhérente de l'émotionnel », où les émotions ne sont envisagées essentiellement qu'à l'aune de conduites négatives qui visent à s'en débarrasser et à les déréaliser magiquement. Est ainsi court-circuitée toute possibilité pour le sujet ému d'un travail sur ses émotions, où celles-ci, loin de coller d'emblée aux objets du monde qui les révèlent, pourraient être envisagées dans la dynamique transformationnelle d'une « fluctuation indéfinie qui est le fond même de notre être, état d'impermanence qu'il s'agit de faire sien et d'accueillir en l'apprivoisant »[1135]. Peut-être alors n'est-il pas suffisant, en regard de cette suggestion sur l'apprivoisement des émotions, de comprendre les émotions comme des schèmes pratiques élémentaires, où les pratiques sont reconduites à leurs

---

[1133] P. Bourdieu, *Choses dites* , Paris, Minuit, 1987, p. 202

[1134] A cet égard, Bourdieu distingue appareil et champ, l'appareil n'étant qu'une modalité rigidifiée du champ. En effet, si l'appareil « réintroduit le fonctionnalisme du pire », dans le champ en revanche, « des agents et des institutions sont en lutte, avec des forces différentes, et selon des règles constitutives de cet espace de jeu, pour s'approprier les profits spécifiques », ce qui a pour conséquence que les dominants « doivent compter avec la résistance des dominés » (P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1980, p. 136). Ces résistances des dominés ne sont pas nécessairement un refus conscient et réfléchi de la domination qui leur incombe ; elles ont d'abord l'épaisseur objective et pratico-inertielle de situations critiques, souvent plus subies que véritablement agies, et témoignant sinon d'un échec, du moins d'un obstacle à l'adaptation.

[1135] Nathalie Depraz, « Le statut de la description dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* », in *Alter, n° 10. Sartre phénoménologue,* 2002, p. 114-115

conditions de possibilité et d'impossibilité qui les font et les défont ; encore faudrait-il envisager ces schèmes de manière constructive, comme véritablement *intégrateurs*, et non sous le seul angle de l'hystérésis, de la désadaptation.

Or, c'est précisément ce motif de la désadaptation qui explique que Bourdieu tienne à la référence sartrienne. Penser que l'émotion puisse être par elle-même réflexive, c'est courir le risque de verser dans un double écueil qui consiste : 1/ à reconduire l'illusion d'immanence d'une coïncidence du sujet ému avec lui-même, qui le maintient complaisamment dans son intériorité affective en le coupant de son être-jeté dans le monde ; 2/ à n'offrir qu'un traitement passionnel (ou émotionnel) de l'émotion. L'hypothèse théorique de Sartre sur l'émotion évite fermement ces deux écueils. Mais à quel prix ? Nathalie Depraz montre que l'*Esquisse* ne s'oppose au réductionnisme naturaliste qu'elle impute aux sciences humaines qu'en reconduisant un autre type de réductionnisme : un double réductionnisme, à la fois anthropologique, par le matériau empirique mobilisé à des fins descriptives, et transcendantal, par l'opération d'« universalisation indue d'une hypothèse descriptive en théorie générale »[1136] : l'hypothèse de l'attitude magique est censée rendre compte de *l'émotion en général*, à l'exclusion de toute autre hypothèse. Ce double réductionnisme n'induit cependant aucun appauvrissement du sens des conduites d'émotion. Il ne se comprend que par les éclairages qu'il apporte à la théorie de la pratique qu'il appelle par ailleurs en creux. L'émotion fait sens en tant que pratique paroxystique, en tant que conduite qui ne s'éprouve qu'en cherchant simultanément à s'éviter et à se nier dans l'attitude magique. Que vise donc la conduite d'émotion dans cet effort pour s'échapper à elle-même ? Une réponse possible consisterait à dire qu'elle cherche à « confirmer » des normes et des institutions en vigueur, ainsi que le suggère Luc Boltanski :

> L'émotion […] trouve sa source dans une plénitude du sens, de l'ordre de l'éblouissement, c'est-à-dire dans l'apaisement de l'inquiétude quant à l'existence de ce qui est et de ce qui a valeur – de ce à quoi l'on est attaché, au sens affectif du terme. Elle est un témoignage de l'attente toujours déçue d'un monde réconcilié dont la critique serait absente, ce dont le fait que personne ne prend la parole pour faire échouer la démonstration en cours semble faire toucher du doigt la possibilité.[1137]

L'émotion est ici pensée par analogie avec la célébration collective comme l'expression d'un apaisement, d'un accord visant à confirmer l'ordre social. Rien de tel dans

[1136] N. Depraz, « Le statut de la description dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* », op. cit., p. 111
[1137] L. Boltanski, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation,* Paris, Gallimard, 2009, p. 155

l'hypothèse sartrienne reprise par Bourdieu à propos du désespoir social : si l'émotion est bien une conscience fascinée, donc éblouie et aveugle aux mécanismes de sa production, elle est aussi – on l'a vu – une conscience *malheureuse*, clivée, exprimant de manière irréfléchie les contradictions et les déchirements du monde social. L'intelligibilité de l'émotion ne réside pas en elle-même, dans ce qu'elle aurait d'intrinsèquement positif, mais dans une négativité qui se retourne contre elle-même et que lui révèle le rapport clivé qu'elle entretient au monde. Si l'émotion demeure *fascinée* par le monde, elle ne lui est plus *attachée*, comme peut l'être la pratique routinière. Il y a bien en ce sens un écart de l'irréfléchi magique à lui-même. C'est son caractère de *fascination sans attachement* – fascination dont l'attachement ne fait plus corps avec le monde social en vigueur –, qui fait que l'émotion n'est pas cantonnée au seul registre de la désadaptation, mais qu'elle peut servir de tremplin vers une *expérience critique*, telle que la définit Sartre : comme moment situé d'une totalisation pratique s'éclairant elle-même sur son déroulement en cours. Mais si l'expérience critique pour Sartre peut et doit être celle de n'importe qui, il est clair que, pour Bourdieu, elle doive être secondée par la théorie dès lors qu'elle veut être pleinement effective. Ce qui implique, par rapport à Sartre, d'infléchir une perspective philosophique simplement *critique* sur la pratique, assumant sa non-scientificité, du côté d'une *logique* des pratiques humaines, ou encore du côté d'une anthropologie scientifiquement fondée[1138]. La conduite magique ne saurait être (ni produire) par elle-même la reprise critique qu'elle rend certes possible, mais après coup, par les soins d'un acte de rupture épistémologique qui n'émane pas d'elle. Plusieurs paliers peuvent être envisagés dans cette déprise de l'émotion et de ses effets de fascination.

Paradoxalement, il semble qu'une première forme – minimale – de l'expérience critique ait déjà lieu dans la manière dont le désespoir cherche à s'esquiver lui-même dans un discours qui prend les apparences de la rationalité, comme si une volonté irrésistible de rendre raison du monde persistait dans les conduites magiques apparemment les plus irrationnelles, « le verbalisme étant le dernier refuge de la raison qui refuse de se rendre »[1139]. Comment comprendre cela ? Bourdieu analyse l'invocation magique de la chance, du « piston » (ou *baraka*) par les sous-prolétaires algériens dont l'expérience temporelle a été modifiée par la colonisation, les contraignant à vivre au jour le jour. Le piston est une « donnée de la raison mythique », « force omniprésente » et « principe d'explication universel », qui demeure une

[1138] Sur cette question, *cf*. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I*, op. cit., p. 577, note 2, et les remarques d'Emmanuel Barot dans son article « Écrire avec science comment l'Autre existe son aliénation. Sartre et les concepts fondamentaux de la sociologie », in *Études sartriennes,* n° 10, op. cit., p. 55-75.

[1139] P. Bourdieu, « Les sous-prolétaires algériens », *Esquisses algériennes,* op. cit., p. 206

« notion aussi peu déterminée que possible »[1140]. Cette indétermination de la notion tient au fait qu'elle exprime l'envers passivisé d'une absence de tout projet, de toute détermination du champ pratique. Le langage magique du piston se contente d'un discours stéréotypé, « à mi-chemin entre la fiction et l'expérience » :

> En tant qu'intentionnalité vide, il semble se référer au donné lorsqu'il est entièrement fictif, et il apparaît comme flatus vocis alors même qu'il exprime l'expérience, parce que les enchaînements automatiques de mots y tiennent la place des significations authentiques[1141].

Le discours du piston est un discours intenable, où l'expérience et la fiction se nient réciproquement l'une et l'autre. Si cette double négation empêche l'éclosion d'une véritable démystification, où le fictif serait définitivement déjoué par le réel, elle retient également le discours du piston de sombrer purement et simplement dans l'idéologique. L'automaticité sans esprit du discours du piston s'apparente pourtant à première vue à la pensée sérielle que Sartre analyse dans la *Critique,* précisément à propos de l'idéologie coloniale : une pensée « minérale », privée de signification et affectée de l'inertie du système matériel qui l'a produite; ou encore, une pensée-autre, fuyante, que les colons essaient en vain de se réapproprier par des attitudes magiques d'incantation visant le colonisé comme un danger permanent à supprimer. Pourquoi n'en va-t-il pas de même dans l'invocation magique de la *baraka* chez les sous-prolétaires ? Qu'est-ce qui permet de « sauver » ce *flatus vocis* de l'idéologique ?

> Alors que chez les petits-bourgeois, la parole enflée, bouffie ou boursouflée, n'exprime souvent que l'ignorance d'ignorer, elle conserve toujours, chez les sous-prolétaires, une forme de vérité et de plénitude, parce qu'elle est colorée d'angoisse et de désespoir, parce que, au titre de cri, le son vide de sens exprime dramatiquement une expérience dramatique, parce qu'il ne se donne ni comme explication suffisante d'une existence inexplicable, ni même comme expression adéquate d'une expérience inexprimable mais s'avoue comme aveu incohérent de l'incohérence insurmontable.[1142]

L'argument invoqué ici pour les petits-bourgeois vaut aussi pour les colons, c'est-à-dire pour tous ceux dont le discours exprime, à quelque degré que ce soit, un point de vue

[1140] P. Bourdieu, « Les sous-prolétaires algériens », *Esquisses algériennes,* op. cit., p. 205
[1141] P. Bourdieu, « Les sous-prolétaires algériens », *Esquisses algériennes,* op. cit., p. 206
[1142] P. Bourdieu, « Les sous-prolétaires algériens », *Esquisses algériennes,* op. cit., p. 207

d'oppresseur. Usant et abusant de la tautologie, l'oppresseur fait passer le fictif pour le réel. Il a pour lui la force matérielle et la violence symbolique, relayées par des appareils de contrainte, qui lui permettent de déterminer le champ pratique en y inscrivant ses projets et en le sursaturant de qualités magiques. Les émotions qui animent l'oppresseur – la crainte et la haine par exemple – ne font pas écran à sa pratique ; elles l'alimentent plutôt, rendant possible sa reproduction. Que l'idéologie petite-bourgeoise ou coloniale soit privée de cohérence n'empêche pas les petits-bourgeois ou les colons d'agir ; bien au contraire, c'est leur pratique (dont le discours est une modalité) qui donnera à cette « pensée » un semblant de cohérence, par un effet de légitimation en retour. Or c'est précisément cette synthèse, ce relais entre émotion et pratique qui fait défaut aux sous-prolétaires algériens, et qui empêche du coup leur discours de se clore sur le fictif en se rendant imperméable au réel. La pratique est chez eux empâtée, passivisée dans l'émotion. Dès lors, la « forme de vérité » que conserve malgré tout le discours du piston n'est pas affirmative ni judicative, puisqu'elle n'a pas vocation à énoncer des états de fait, ni à déterminer le monde par des projets. C'est une équivoque indépassable entre le fictif et le réel qui sauve le discours du piston de l'idéologique. La vérité de ce discours est révélée par l'émotion dans son expression la plus dramatique (le cri de souffrance) qui, malgré l'invocation magique, fait revenir le réel sous sa modalité la plus crue : celle du besoin où, selon les termes de Sartre, « tout se redécouvre ».

On l'a vu, l'émotion ne s'éprouve qu'en cherchant à s'éviter. Par un effet de *transmission de négativité* de l'émotion au discours, le langage du piston ne s'énonce qu'en avouant sa propre incohérence logique, sa propre impossibilité à s'attacher au réel comme au fictif. Ce langage est le fait d'une conscience déracinée et fascinée par le vide entre le réel et le fictif, vide qu'elle finit par s'avouer incapable de combler. Le fait que l'émotion soit ici un obstacle à la pratique permet l'amorce d'une expérience critique. Critique par défaut néanmoins, qui colle encore trop au désespoir pour pouvoir le constituer en objet, et partant, pour le dépasser dans la pratique et dans discours[1143].

Un pas peut néanmoins être franchi dans l'expérience critique quand l'émotion est constituée en clé de lecture de l'histoire. Toute proportion gardée, il en va des conduites magiques de désespoir comme de la mort telle que Sartre l'analyse dans le deuxième tome de la *Critique* : ce sont des analyseurs concrets de l'histoire qui, loin de la restituer à la plénitude d'une fin, nous la révèle comme « histoire trouée » et contingente : les laissés-pour-compte,

[1143] P. Bourdieu, *Esquisses algériennes,* op. cit., p. 209. L'argument de Bourdieu est dirigé ici contre la tendance de certains intellectuels de l'époque – dont Sartre et Fanon – à surestimer, faute de travail de terrain, l'aptitude des colonisés et ex-colonisés à la révolution.

ou ceux que Benjamin appelait « les vaincus de l'histoire »[1144], tels les paysans béarnais immariables ou les sous-prolétaires algériens, sont comme des milliers de trous qui la percent. Dans son effort pour s'échapper à elle-même, l'émotion de désespoir est, à l'instar de la mort, comme la limite extérieure de l'histoire comprise comme totalisation d'enveloppement, ou ce que Sartre appelle aussi son être-en-soi, son « inassimilable et non récupérable réalité »[1145]. Cet en-soi révèle à l'agent historique une histoire déplacée et *déviée*, une histoire en extériorité, et non l'histoire vivante à laquelle il contribue en intériorité, par les dépassements dialectiques qu'il fait subir au champ pratique. Ou, dit autrement, l'émotion révèle à l'agent historique l'envers de son histoire et de sa pratique. Irrécupérable par la connaissance comme par l'idéologie – qu'il faut comprendre l'une et l'autre comme deux modalités pratiques issues de la praxis d'une société –, l'en-soi de l'histoire révélé dans l'émotion ne peut qu'être visé à vide. Il demeure déficient du point de vue du sens de l'agir intentionnel, qui nous relie en interne aux exigences du champ pratique. Quand bien même le sens de nos actes nous est volé du simple fait de s'inscrire dans la matière ouvrée, nous ne continuons pas moins de l'intérioriser dans le cours irréfléchi de nos actions. Or l'émotion suspend cette intériorisation du sens de l'action, en déplaçant le sens du côté du magique. Mais c'est précisément cette externalisation du sens de l'agir dans l'émotion qui rend possible un point de vue critique sur l'histoire, rompant son cours irréfléchi.

Toute la difficulté est alors de transformer ce qui n'est qu'un écart ou un *déplacement dans l'irréfléchi* en un véritable *dépassement de cet irréfléchi*, permettant une expérience critique effective. Bourdieu, on l'a vu, infléchit ce dépassement du côté de l'objectivation théorique, sans pour autant appliquer de manière stricte le principe objectiviste de non-conscience dans l'explication qu'il donne des pratiques. C'est ce qui l'amène, à la fin de l'enquête béarnaise de 1962, à porter sur le terrain de la science sociale le réquisit sartrien selon lequel « le champ philosophique est borné par l'homme » :

> La sociologie ne mériterait peut-être pas une heure de peine si elle avait pour fin seulement de découvrir les ficelles qui font mouvoir les individus qu'elle observe, si elle oubliait qu'elle a affaire à des hommes, lors même que ceux-ci, à la façon des marionnettes, jouent un jeu dont ils ignorent les règles, bref, si elle ne se donnait pour tâche de restituer à ces hommes le sens de leurs actes.[1146]

[1144] Sur ce thème chez Sartre, *cf.* Shawn Gorman, « Sartre : illusions rétrospectives et vaincus de l'histoire », *Sartre. Violence et éthique,* G. Wormser (dir.), Lyon, Sens Public, Parangon/Vs, 2006, p. 75-99.

[1145] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 319

[1146] P. Bourdieu, *Le bal des célibataires,* op. cit., p. 128

En rappelant la tâche qui incombe à la théorie de restituer aux hommes le sens de leurs actions, que l'émotion ne leur permettait plus d'intérioriser, Bourdieu précise le type de rupture épistémologique qu'il préconise à travers son enquête : non pas une rupture initiatique tenant les conduites humaines et leur sens pour des épiphénomènes de structure – position qu'il impute aux althussériens – mais une rupture continuée, qui donne droit de cité à la situation de l'enquêteur lui-même dans la relation qu'il noue avec l'enquêté[1147].

Quel bilan peut-on faire de cette confrontation Sartre/Bourdieu ? On a souvent invoqué, et à juste titre, l'influence de Merleau-Ponty sur la manière dont Bourdieu a élaboré le concept d'habitus, en mettant en particulier l'accent sur la dimension du corps propre dans son rapport irréfléchi et natif au monde. Or il semble que cette référence est surtout mobilisée par Bourdieu à des fins descriptives, pour rende compte de la pratique sous son aspect heureux d'ajustement réussi. Si, en revanche, le modèle sartrien de l'action dont l'*Esquisse* constitue une première élaboration décisive – en accordant une grande place au corps et à la passivité dans l'agir[1148] – nous a semblé autrement plus éclairant, c'est d'abord parce qu'il permet d'exhiber *sans ambiguïté* que la vérité de la pratique réside dans un écart du sens pratique à lui-même, dans une « désadaptation au sein de l'adaptation » : précisément, dans un écart irréductible entre une exigence d'ajustement sans failles à un monde pris pour naturel, et l'impossibilité de satisfaire cette exigence autrement que par des moyens détournés, dont les conduites d'émotion et leurs déclinaisons possibles (hystérésis, traditionalisme du désespoir, etc.) constituent la modalité phénoménale la plus probante. Cela revient, certes, à faire bon marché des émotions heureuses pour lesquelles le monde se donne comme un miracle. Mais c'est, par contrecoup, une critique de la conscience malheureuse et de ses manières d'être captive qui nous est offerte, la connaissance de cette conscience ouvrant la possibilité d'une libération à son égard.

Sans doute ce terme de « libération » est-il équivoque : par son caractère totalisant – il s'agit de libérer un peuple, de s'affranchir d'un « système » d'oppression –, il perd en précision ce qu'il gagne en aura. La libération devrait peut-être du même coup être pensée moins comme un but à atteindre que comme la conséquence de multiples manières de se conduire, qui engagent les manières d'être d'individus singuliers. C'est ce que suggère

[1147] *Cf.* P. Bourdieu, *Réponses,* op. cit., p. 139. Ce jugement doit être nuancé : on l'a vu dans le chapitre II, la coupure chez Althusser n'a de sens qu'en tant que coupure continuée, qui n'en a jamais définitivement fini avec l'idéologie. Je développe par ailleurs cette question de l'enquête comme type de pratique dans le dernier chapitre.

[1148] Et ce contre une objection de Merleau-Ponty lui-même à l'égard de Sartre.

Foucault dans un entretien où il cherche à articuler éthique et politique, en prenant justement l'exemple du colonialisme :

> Quand un peuple colonisé cherche à se libérer de son colonisateur, c'est bien une pratique de la libération, au sens strict. Mais on sait bien, dans ce cas d'ailleurs précis, que cette pratique de libération ne suffit pas à définir les pratiques de liberté qui seront ensuite nécessaires pour que ce peuple, cette société et ces individus puissent se définir des formes redevables et acceptables de leur existence ou de la société politique.[1149]

C'est d'abord au plan concret des « pratiques de liberté » que peut se nouer, pour les individus, la possibilité d'une expérience critique, la « libération » n'étant à ce niveau qu'une abstraction, exposée à toutes sortes de déformations imaginaires. Tout nominalisme historique conséquent – dialectique ou non, peu importe ici – ne peut que le reconnaître.

Nous allons, dans la dernière section de ce chapitre, nous pencher sur l'intelligibilité de ces pratiques de liberté au sein du concret historique.

5. L'intelligibilité des luttes

5.1. Les contre-conduites : Foucault à la lumière de Sartre

Dans le cours du 1er mars 1978, Foucault pose le cadre d'une analytique de la conduite : la conduite, c'est tout à la fois la conduction (la manière de « conduire des conduites ») et la possibilité de se conduire de telle ou telle façon : « L'activité qui consiste à conduire », et « la manière dont on se conduit, la manière dont on se laisse conduire »[1150]. La conduite est à la fois vue en extériorité, comme mode d'assujettissement, et en intériorité, comme reprise par le sujet de son assujettissement, sur le mode problématique de l'adhésion ou du refus. C'est ce dernier mode qui va nous intéresser : les conduites de refus ou « contre-

[1149] M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 1984), *Dits et écrits t. II,* n° 356, op. cit., p. 1529

[1150] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population,* op. cit., p. 196

conduites ». Cette notion de contre-conduite apparaît dans le cours à l'occasion d'une analyse de la crise du pouvoir pastoral au Moyen âge.

Foucault commence par procéder à une clarification de concepts pour justifier son choix du terme de « contre-conduite ». Les termes de « désobéissance » et de « révolte » sont inadéquats à ses yeux : loin de rendre compte du fait que les technologies pastorales produisent des formes d'existence, ils renvoient insidieusement à deux conceptions « massives » du pouvoir que Foucault renvoie dos-à-dos : une conception « juridico-discursive » du pouvoir souverain comme droit de prise, d'extorsion, droit de « faire mourir ou laisser vivre », qui considère dès lors la désobéissance comme un droit naturel de résistance, antinomique avec le droit de punir du souverain[1151] ; une conception économiste de type marxiste du pouvoir comme exploitation de la force de travail. Les crises du pouvoir pastoral ne s'opposent pas à ceux qui « représentent » souverainement le peuple, pas plus qu'à une classe d'exploitants ; elles ne font que remettre en question une manière spécifique d'être conduit. La catégorie de dissidence, fort en vogue au moment où Foucault prononce ce cours (1978) est également rejetée en ce qu'elle risque de substantifier le sujet dissident, et par là même de procéder à sa sacralisation ou à son héroïsation, en en faisant un martyr. Du même coup, c'est la spécificité du soulèvement qui est dissoute derrière la figure atemporelle du dissident adressant à l'Humanité un message de « libération ».

Les contre-conduites pastorales ne sont pas un refus massif d'être gouverné, mais plus spécifiquement un refus d'être gouverné comme cet autre (que l'on refuse d'être), par cet autre (dont on refuse l'autorité). Ces révoltes « spécifiques » de conduite ont pour objet la production d'une *autre conduite* (au double sens du terme conduite), c'est-à-dire une altération de la forme-sujet, tant au niveau de l'ipséité (gouvernement de soi) que de la réciprocité (gouvernement des autres) : « vouloir être conduits autrement, par d'autres conducteurs et par d'autres bergers, vers d'autres objectifs et d'autres formes de salut, à travers d'autres procédures »[1152]. L'altération de soi est donc délibérément recherchée et suscitée dans la contre-conduite. Elle permet d'éviter toute substantification, et partant, toute sanctification implicite du sujet dissident.

La conduite pastorale repose sur ce que Foucault appelle le paradoxe du berger, paradoxe du tout et de la partie, « omnes et singulatim » (pour reprendre le titre d'une conférence de 1979) : le cours du 8 février 1978 précise qu'il s'agit d'un pouvoir individualisateur, qui « vise à la fois tous et chacun dans leur paradoxale équivalence, et non

[1151] Voir à cet égard le chapitre 28 du *Léviathan* de Hobbes
[1152] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population,* op. cit., p. 198

dans l'unité supérieure formée par le tout »[1153]. Le pouvoir du pasteur repose sur une distributivité exhaustive : il doit mener tous ses sujets, et chacun en particulier, vers le salut, au risque de devoir sacrifier tout le troupeau pour en sauver un seul. Contrairement au roi tisserand platonicien, auquel Foucault le compare, extrait du *Politique* à l'appui, le pasteur chrétien n'est pas en position surplombante de commandement, tissant entre eux des éléments opposés grâce à la navette d'une opinion commune de manière à former « le plus magnifique et le meilleur des tissus »[1154]. Le pasteur demeure pris dans les normes du dispositif pastoral, tout en s'en dégageant en endossant le rôle d'un tiers régulateur, pris dans ce que Sartre qualifierait de tension d'immanence/transcendance. Dès lors la « fraternité-terreur » au sens sartrien est une modalité d'exercice du pouvoir pastoral compris comme système d'obéissance généralisée. Foucault l'évoque brièvement dans son cours à propos de la « pastoralisation » du pouvoir en URSS :

> Il y a terreur lorsque ceux qui commandent tremblent, car ils savent que de toute façon le système général de l'obéissance les enveloppe tout autant que ceux sur lesquels ils exercent leur pouvoir[1155].

La paradoxale équivalence de tous et de chacun (omnes et singulatim), renvoie à une tension irréductible et polémique entre le groupe et la série. En effet, le pouvoir pastoral vise à conduire l'ensemble du groupe tout en individualisant chaque sujet comme autre que lui-même, comme membre d'une série. Le pasteur va jouer le rôle dévolu chez Sartre au tiers régulateur, devenant titulaire assermenté de la conduite des autres. Plutôt que fraternité-terreur, il faudrait peut-être parler ici de bienveillance-terreur, qui repose sur le sacrifice d'un seul (le pasteur) pour le bien de tous.

Dans le cours du 22 février 1978, Foucault insiste sur le principe pastoral du « transfert exhaustif et instantané », qu'illustre la formule de Saint Jérôme : « fais du salut des autres le salut de ta propre âme ». Il ne s'agit pas d'un transfert juridique, opéré par une convention, mais d'un transfert affectif par voie de dérivation mimétique. Ce mimétisme des affects des autres (humilité, crainte) ne souffre pour le tiers pasteur aucun décalage dans le temps (d'où l'instantanéité), pas plus qu'il n'aménage la possibilité d'une retraite transcendante (d'où l'exhaustivité), où le pasteur garderait une part d'impassibilité par rapport à ce qu'éprouvent ses sujets. On peut expliquer ce transfert exhaustif et instantané par

[1153] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population,* op. cit., p. 133
[1154] Platon, *Politique*, 311b
[1155] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population,* op. cit., p. 204

l'analyse que propose Sartre du rapport d'intériorité qui détermine la fonction qu'occupe le tiers régulateur comme « homme-pouvoir ». L'altérité transcendante du tiers doit rester dans les limites de l'immanence. D'où un parallèle possible – que Foucault esquisse d'ailleurs – entre le pouvoir pastoral et la bureaucratie moderne, entre le prêtre et l'homme d'institution, tel le permanent syndical que décrit Sartre, comme tiers assermenté devenu titulaire de la régulation : « Ces permanents syndicaux apparaîtront comme dignes de confiance s'ils font leurs preuves (ainsi l'Autre renvoie au Même et finalement à la liberté ; mais si la liberté paraît trop manifeste, la défiance renaît aussitôt : il faut qu'on découvre un homme au service de la fonction, mais que la fonction ait en tout cas le pas sur l'homme) » ; et Sartre de préciser la modalité statutaire de ce pouvoir « pastoral » : « le devoir de faire de son mieux pour se faire reconnaître le droit de faire son devoir »[1156]. Cette reconnaissance suppose de la part du tiers conducteur deux stratégies opposées et simultanées, deux rapports d'intériorité faisant jouer à la fois l'ipséité et la réciprocité médiée : tout d'abord, une stratégie d'immanence, d'intégration, consistant à « liquider l'Autre en lui [ipséité] pour le liquider dans les autres » [réciprocité médiée] ; Sartre donne l'exemple de « l'officier qui vit au milieu de ses hommes et règle toute sa vie sur la leur ». Puis, une stratégie de transcendance, d'unification externe : « quand vient le moment d'exercer le pouvoir, l'homme d'institution se constitue brusquement comme l'Autre absolu »[1157].

Pour gouverner les autres, il faut savoir se gouverner soi-même, ce qui suppose d'abord de lutter contre l'autre en soi, seule manière d'apparaître comme un tiers autre aux yeux des autres. Pour lutter contre l'éparpillement sériel, le groupe doit s'altérer en instituant le pasteur, et en réinjectant de la sérialité dans l'individualisation des conduites. Le pouvoir de celui qui conduit les autres est ainsi fondé sur ce qu'Hadi Rizk a appelé une « eidétique de l'impuissance » : il s'agit de la double impossibilité endurée par chaque sujet, y compris le tiers pasteur, d'accomplir parfaitement l'intégration et d'y échapper. Cette impuissance prend la forme de l'être inerte de l'institution, d'une intégration-terreur, attestant de l'impossibilité, de l'échec perpétuellement reconduit du groupe à se donner un statut ontologique constituant. Ainsi, le transfert exhaustif et instantané requis de la part du pasteur est sans doute impossible à réaliser concrètement : c'est le rêve d'une intégration parfaite, renvoyant à une idée fantasmatique du groupe comme « hyperorganisme » : il s'agit là, pour la praxis collective, d'une illusion nécessaire, d'une sorte d'apparence transcendantale (au sens de Kant), qu'elle ne

[1156] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique , t. I,* op. cit., p. 690
[1157] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 691

peut éluder[1158]. Or, le tiers pasteur est produit par le groupe comme étant à la fois dedans et dehors, immanent et transcendant. L'institution s'emploie alors à « combler le vide ontologique de l'être-un du groupe au prix d'une altération de la praxis commune »[1159]. L'ambivalence du gouvernement des autres repose sur ce palliatif institutionnel au « non-être substance de la communauté ». Sartre montre ainsi que l'institution est un mixte de sérialité et de groupe, quelque chose comme le géométral des « intersections du collectif et du commun », à savoir « le non-être du groupe se produisant comme lien entre ses membres », « l'unité d'altérité » que le groupe utilise pour remplacer son unité absente.[1160]

Du fait même de son échec à fusionner en groupe, l'ensemble pratique pastoral s'expose nécessairement au risque d'être mis en question par des contre-conduites spécifiques. Revenons alors au cours du 1er mars : Foucault montre en particulier que l'ascétisme a constitué une contre-conduite à l'intérieur du dispositif pastoral, notamment dans la *devotio moderna*, la spiritualité élaborée par les Frères de la Vie commune. Pourquoi ce caractère subversif de l'ascèse ? Tout d'abord parce que l'ascèse consiste en « une sorte de corps-à-corps que l'individu joue avec lui-même et dans lequel l'autorité d'un autre, la présence d'un autre est, sinon impossible, du moins non nécessaire »[1161]. L'ascète refusant d'être conduit et objectivé par un autre a à assumer dans le moment même de son soulèvement contre l'autorité extérieure (obéissance monastique) le fait de se conduire soi-même. Le mode d'assujettissement au pasteur ne surdétermine aucunement la conduite de soi : Foucault montre dans l'introduction de *L'usage des plaisirs* que ce mode déontologique n'est pas réductible à une obéissance mécanique à une loi extérieure posée comme contrainte ; ce n'est qu'un mode du rapport pratique à soi, un mode de subjectivation parmi trois autres (ontologie, ascétique, téléologie). Le sujet des contre-conduites n'est pas un sujet substantiel, mais relationnel, qui, comme chez Sartre, a moins tendance à persévérer dans son être qu'à « gagner son être », à « être ce qu'il n'est pas ». A cet égard, la substance chez Foucault n'est qu'un mode de subjectivation parmi les quatre autres présentés dans *L'usage des plaisirs*, à savoir le « grain de l'expérience éthique »[1162], part matérielle de la conduite de soi, qui relève quant à elle du mode ontologique.

[1158] Sur cette question, *cf.* Jean Bourgault, « Repenser le corps politique. "L'apparence organique du groupe" dans la *Critique de la raison dialectique* », *Les Temps Modernes,* n° 632-633-634, juillet-octobre 2005, p. 477-504

[1159] Hadi Rizk, *La constitution de l'être social,* op. cit., p. 153

[1160] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 690

[1161] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population,* op. cit., p. 209

[1162] M. Foucault, *L'usage des plaisirs,* op. cit., p. 60

En l'occurrence dans le cas de l'ascète chrétien, il s'agit une ontologie déficiente de la chair : acosmisme, refus du corps et du monde, élision du plaisir. Certes, cette stigmatisation morale et théorique du désir comme manque participe de la technologie pastorale. Cette ontologie déficiente a beau être « donnée » comme forme culturelle, elle n'en demeure pas moins, au plan éthique, l'affaire, le problème stratégique du sujet et de lui seul, qui instaure librement et pratiquement ce rapport néantisant à l'égard de la matérialité, celle de son corps et celle du monde. Le terme « matière » ne doit pas nous égarer : la substance éthique n'est pas un réceptacle passif recevant une forme de l'extérieur, à la manière d'une essence ou d'une nature préexistante. Loin d'être un déterminable virtuel en attente de détermination, la substance éthique procède d'une détermination qui n'est autre que l'ensemble des actes qui constituent le soi. Il n'y a aucun écart entre le soi et les pratiques. On peut alors dire avec Matthieu Potte-Bonneville que Foucault déjoue la topique sujet/attribut, matière/forme en procédant à une « torsion de la notion traditionnelle de modalité » : traditionnellement, la modalité se définit comme une affection du sujet, comme une modification de la substance ; à l'inverse pour Foucault « c'est la constitution intime du sujet qui est traitée comme une vaste modification »[1163].

La problématisation pratique implique toujours une sous-détermination des conduites par les codes. C'est cette sous-détermination qui permet précisément de comprendre que toute manière de se conduire vaut en même temps comme contre-conduite, c'est-à-dire comme écart – aussi infime soit-il – de la conduite par rapport à la règle. Foucault est à certains égards proche de Sartre quand il dit que « la liberté est la condition ontologique de l'éthique » et que l'éthique est « la forme réflexive que prend la liberté »[1164] ; cette mise en forme de la substance éthique – qui renvoie au « travail éthique qu'on effectue sur soi-même »[1165]– s'opère à l'occasion d'une marge de contingence produite par le processus de subjectivation. Loin d'être hypostasié en nature, le soi est ainsi extériorisé dans des dispositifs historiques spécifiques, caractérisé comme projet d'être, comme libre assomption de cette extériorisation, à l'instar de la conscience sartrienne éclatée parmi le monde et les choses. La contre-conduite fait jouer les deux dimensions du constituant et du constitué sans que l'une ne prenne le pas sur l'autre, mais la liberté demeure intransitive. Le sujet qui se soulève librement n'en demeure pas moins irrémédiablement constitué comme l'effet de son assujettissement, même

[1163] M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire,* op. cit., p. 214

[1164] M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., n° 356, p. 1531

[1165] M. Foucault, *L'usage des plaisirs,* op. cit., p. 38

s'il subsiste, au sein des pratiques constituées et objectivantes, la possibilité problématique de produire des marges de contingence, où le sujet aura à assumer seul la manière de se conduire, de se faire ascète. De Sartre à Foucault, nous assistons à une historicisation du thème de la contingence et de la facticité.

Si le pasteur a prise sur la volonté et sur l'âme de l'ascète, qu'il détermine « technologiquement », il n'a aucune prise sur son corps, ou plutôt, sur le libre rapport pratique, ou « technique » au sens de Mauss, que l'ascète entretient à l'égard de son corps. Selon la célèbre formule de *Surveiller et punir,* l'âme est bien la « prison du corps »[1166], en tant qu'elle est une « pièce dans la maîtrise que le pouvoir exerce sur le corps » ; l'âme est le relais, le point d'impact réel des technologies individualisantes, autant disciplinaires que pastorales. Le propre de la contre-conduite ascétique consiste à inverser le point focal : elle est d'abord une technique du corps avant d'être une technologie de l'âme. Le corps devient ainsi l'objet de ce que Foucault appelle dans *L'herméneutique du sujet*[1167] (à propos des exercices spirituels stoïciens et japonais) une « concentration téléologique », où le soi se prend lui-même librement comme objet/sujet éthique, à la manière de l'athlète, et notamment du tireur à l'arc qui est à la fois la cible, la visée et le tir effectif, même si dans le cas qui nous occupe, cette « auto-subjectivation » doit ensuite déboucher sur une « trans-subjectivation » visant à produire une forme d'altérité en scindant le soi sur le mode d'un renoncement et d'un déchiffrement gnoséologique. L'auto-subjectivation demeure la condition de possibilité de la trans-subjectivation, ou, pour le dire en termes sartriens, l'ipséité (rapport à soi) permet l'apparition de l'Ego, « comme le phénomène transcendant de cette ipséité »[1168]. C'est le rapport à soi qui produit un Moi ascétique. L'ascète pratique ainsi lui-même l'enfermement de son corps ; c'est par le « corps à corps » endurant qu'il parviendra à sonder les arcanes de son âme, qu'il fera apparaître du même coup. Cette « âme prison » ne vient pas seulement l'épingler de l'extérieur, elle est aussi librement produite par le mode de conversion et de « concentration téléologique » qu'il met en œuvre à l'égard de lui-même et de son corps. Il y a dans la conduite ascétique comme un retournement interne de la flèche intentionnelle : la visée herméneutique de l'âme et de ses profondeurs se retourne en visée ascétique du corps et de ses surfaces de contact. La contre-conduite, ce n'est autre que ce retournement, interne à la conduite elle-même.

[1166] M. Foucault, *Surveiller et punir,* op. cit., p. 38
[1167] M. Foucault, *L'herméneutique du sujet,* op. cit., p. 213-214
[1168] J.-P. Sartre, *L'être et le néant,* op. cit., p. 140

Au retournement interne de l'intentionnalité correspond une déviation externe. Le corps-à-corps ascétique renverse le pouvoir du pasteur en contre-finalité, en impuissance technologique : le pasteur avait prise sur l'âme du fidèle obéissant à la loi dans la mesure où il faisait de cette âme la cible de son pouvoir pour le déterminer de manière sérielle. Or l'ascète déplace la cible pastorale en se faisant librement « le guide de son propre ascétisme »[1169]. L'épreuve ascétique est une transgression interne à l'ensemble pratique pastoral, « une sorte d'élément tactique, de pièce de retournement », un « élément-frontière »[1170]. La transgression interne s'inscrit dans un champ pratique cohérent, où elle acquiert une pertinence intentionnelle : on ne se transgresse pas n'importe où n'importe comment. Cette transgression interne, non gratuite, c'est une façon d'exaspérer, d'exagérer et de retourner les limites prescrites par le pouvoir pastoral en les intériorisant, de telle sorte qu'il y a « un excès propre à l'ascétisme, un trop qui assure précisément son inaccessibilité pour un pouvoir extérieur »[1171]. L'intériorisation en question est affaire d'incorporation. Cet excès déborde et inverse le pouvoir du pasteur, dans une sorte de circularité pratique entre technologie et stratégie, où la conduite produit son contraire. Chez Sartre, la circularité est intelligible dialectiquement (mais non chronologiquement, du moins pas nécessairement) à partir de la praxis, qui produit l'anti-praxis inhérente au collectif sériel. Mais il y a toujours la possibilité d'une déviation des intentionnalités au sein du champ pratique dans lequel elles s'inscrivent. Chez Foucault, eu égard à l'ambivalence du terme « conduite » (conduction et manière de se conduire), nous pouvons comprendre la notion de contre-conduite en un double sens : retournement stratégique de la conduite constituée (par la conduction) en contre-conduite constituante d'une part ; inversion de la conduction pastorale en conduite déviée, visée à vide, d'autre part. L'ascétisme solde bien à cet égard la déviation et l'échec de l'intentionnalité pastorale.

Outre la contre-conduite individuelle qu'est l'ascétisme, Foucault analyse d'autres formes de soulèvement, au sein du dispositif pastoral : ainsi, la mystique, qui court-circuite la réciprocité médiée par le tiers pasteur via l'instauration d'une communication directe du fidèle avec Dieu. La formation de communautés également, (autour de Wyclif et Jean Hus notamment), qui mettent en question l'autorité du tiers pasteur assermenté : un prêtre en état de péché mortel ne saurait exercer son pouvoir sur les fidèles. Ainsi, on trouve chez les Taborites, « la désignation du pasteur par voie élective et de manière provisoire », ou le

[1169] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population,* op. cit., p. 209
[1170] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population,* op. cit., p. 218
[1171] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population,* op. cit., p. 211

principe de l'égalité absolue entre tous les sujets de la communauté : « chacun est prêtre […] c'est-à-dire que personne ne l'est »[1172]. On peut expliquer ce point à la lumière de l'analyse que fait Sartre de l'alternance des tiers dans le groupe en fusion en voie d'unification. L'enjeu est d'empêcher que l'altérité du tiers pasteur se durcisse et dissolve par là même la communauté pratique. Cela correspond chez Sartre au second moment de la réciprocité médiée au sein du groupe en fusion, à savoir le moment où chacun se fait tiers alternativement, cette alternance des statuts devant apparaître comme la loi du groupe en fusion, de telle façon que l'altérité du tiers demeure formelle : « le tiers est bien le même, la praxis est bien commune partout ; mais un décalage tournant le fait totalisant quand je suis moyen totalisé du groupe et inversement »[1173]. De même que l'ascète pratique un soulèvement en exagérant et en retournant l'obéissance sous la forme du défi lancé à l'égard de lui-même, de même, les communautés religieuses se constituent en « contre-sociétés », inversant la hiérarchie sociale des mérites selon ce que Foucault appelle une « pratique carnavalesque »: on choisit comme responsable du groupe le plus ignorant ou le plus débauché. C'est une manière pour la communauté d'éradiquer hors de son sein tout résidu de sérialité.

Les analyses spécifiques des contre-conduites pastorales n'ont pas qu'une valeur descriptive ; elles peuvent servir de matériau pour étudier d'autres modes de soulèvement, dans le cadre d'une approche transformationnelle des pratiques. Foucault le précise dans le cours du 10 février 1982 (dans *L'herméneutique du sujet*), où il lance comme piste future de travail, qui restera inexplorée, une « histoire de la subjectivité révolutionnaire » ; cette histoire analyserait la récurrence de pratiques très anciennes de conversion (qui remontent à l'*epistrophê* platonicienne) venant se greffer sur l'expérience révolutionnaire à partir du 19è siècle. On pourrait retrouver distribuées différemment dans les conduites révolutionnaires des formes d'ipséité dégagées dans les contre-conduites pastorales : ascèse, mystique, formation de communautés, refus de toute autorité extérieure dans l'interprétation de l'Ecriture, croyance eschatologique, etc. Le choix d'exclure la Révolution française de cette étude programmatique des modes de subjectivation révolutionnaire est une manière implicite de s'opposer à Sartre, mais l'analyse que projette Foucault du devenir contradictoire de ces modes de conversion n'en dénote pas moins des points de recoupement avec les analyses sartriennes : « il faudrait voir aussi comment cette notion de conversion a été petit à petit validée – puis absorbée, puis épongée, et enfin annulée – par l'existence même d'un parti révolutionnaire. Et comment on est passé de l'appartenance à la révolution par le schéma de

[1172] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population,* op. cit., p. 214
[1173] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 483

conversion à l'appartenance à la révolution par l'adhésion à un parti ». Et de constater, désabusé, cet ultime retournement « dialectique » : « on ne se convertit plus de nos jours qu'au renoncement à la révolution. Les grands convertis d'aujourd'hui sont ceux qui ne croient plus à la révolution »[1174]. Certains pseudo-intellectuels faiseurs d'opinion se sont fait les champions « critiques » de ce renoncement ; il en va ainsi des « doxosophes » stigmatisés par Bourdieu[1175].

Les conduites constituantes de conversion révolutionnaire s'inversent en contre-conduites constituées d'adhésion au Parti, qui elles-mêmes suscitent d'autres contre-conduites antirévolutionnaires. De même chez Sartre, la praxis commune du groupe retombe dans le collectif et dans l'inertie de Parti. Nous avons affaire à des « échanges dialectiques de nature osmotique » entre groupe et sérialité, sans que l'un ait le pas sur l'autre[1176].

5.2. Intelligibilité des soulèvements

Sartre comprend le fait singulier du soulèvement comme une déchirure à l'intérieur d'un ensemble pratique, qui relève lui-même en ultime instance de la praxis constituante minée par la rareté. L'intelligibilité de la lutte procède ainsi par les causes : elle est renvoyée de manière régressive à l'impossibilité de l'impossibilité de vivre, que traduit le besoin. Cette modalité de l'impossibilité redoublée, qui n'est autre qu'une nécessité expérientielle, garantit que les luttes et les « déchirures » collectives ne seront ni renvoyées au pur hasard, comme absence de nécessité – ainsi Sartre précise que « les luttes ne sont jamais ni nulle part des accidents de l'histoire humaine »[1177], ni à la téléologie d'un sens précédant et orientant l'expérience. C'est l'expérience – en l'occurrence ici celle du besoin et de la rareté – qui fournit d'elle-même les clés de son intelligibilité dialectique, à savoir celle de la translucidité praxique d'un sujet organique, qui s'opacifie et s'altère librement dans le pratico-inerte. On l'a vu : le nominalisme dialectique est la méthode d'explication des ensembles pratiques, qui se donne pour point de départ des individus pratiques et non pas l'Homme.

[1174] M. Foucault, *L'herméneutique du sujet,* op. cit., p. 200

[1175] Pierre Bourdieu, *Contre-feux,* 1998, Paris, Raisons d'agir, p. 15 : « la réaction de panique rétrospective qu'a déterminée la crise de 68, révolution symbolique qui a secoué tous les petits porteurs de capital culturel, a créé (avec, en renfort, l'effondrement – inespéré ! – des régimes de type soviétique) les conditions favorables à la restauration culturelle aux termes de laquelle "la pensée Science-Po" a remplacé la "pensée Mao" ».

[1176] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 757 : « La série infecte le groupe de sa passivité, qu'il intériorise et transforme en instrumentalité ou qu'il finit par détruire ; le groupe sous toutes ses formes, oblige le statut d'altérité à sortir de l'immédiat, détermine une réflexion dans le collectif en tant que tel ».

[1177] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 22

Foucault procède quant à lui à rebours de la démarche « progressive-régressive » de Sartre. Répudiant toute « analyse génétique par filiation », qui procède du général au particulier, il entend s'appuyer sur une *intelligibilité non plus des causes mais des effets*. Cela revient à opérer un mouvement allant des discours archivés aux problèmes, du plus particulier au plus général, ainsi qu'il le précise dans un entretien de mai 1984 (« Le souci de la vérité »):

> On va toujours à l'essentiel à reculons ; ce sont les choses les plus générales qui apparaissent en dernier lieu. C'est la rançon et la récompense de tout travail où les enjeux théoriques s'élaborent à partir d'un certain domaine empirique[1178].

Loin d'indexer les luttes sur des universaux, le mouvement de généralisation est inséparable d'une première procédure d'« événementalisation », visant à faire surgir le « spécifique ». Contrairement au nominalisme dialectique de Sartre, qui régresse vers le monisme causal de la praxis, pour ensuite retrouver l'universel concret, le nominalisme de Foucault s'applique d'entrée de jeu, par le recours à l'archive. S'il y a dans tel soulèvement spécifique une portée générale, une leçon universelle à tirer, elle ne se calque pas sur son objet (la Révolte en soi), lequel est toujours référé à une époque particulière. La « portée générale », voire « totalisante » d'un fait historique archivé ne précède pas l'expérience, elle en est issue, dans un jeu de tension avec le particulier interne à l'expérience, qui constitue le fait historique concret comme un problème (en l'occurrence, ici, comme un problème de conduite) appelant une « problématisation ». Le « général » dans la noétique foucaldienne ne dissout donc aucunement le spécifique dans une « généralité » creuse, ou dans une totalité figée, il y conduit plutôt, en l'engendrant et en le faisant apparaître comme pure différence qui rompt le cours du temps, et qui appelle par là même l'exigence d'un diagnostic valant pour notre actualité. La généralité se donne sous la modalité temporelle de la récurrence : récurrence, aujourd'hui, de vieilles techniques de conversion comme mode d'ipséité pratique en jeu dans les modes de subjectivation révolutionnaire, mais également dans le rapport à soi que pose l'intellectuel spécifique sur le mode de « l'ontologie critique », consistant en « une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir », en un « travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres »[1179].

L'ontologie critique, on l'a vu, implique de repenser la question kantienne des conditions de possibilité : « transformer la critique exercée dans la forme de la limitation

[1178] M. Foucault, « Le souci de la vérité », *Dits et écrits t. II,* op. cit., n° 350, p. 1488
[1179] M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 1394

nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible ».[1180] Comme chez Sartre, le lieu légitime où s'exerce la critique ne peut être que l'expérience pratique de la liberté, qui n'est autre que l'expérience-limite, expérience d'une tension entre la nécessité et la liberté, entre le constitué et le constituant.

Reste qu'en définissant de façon nominaliste la critique comme un ethos, une contre-conduite spécifique, Foucault la réfère à l'archive, c'est-à-dire à ses conditions historiques de possibilité, ce qui l'éloigne de Sartre. Avant même le « Sapere Aude ! » kantien, la critique a son a priori historique au sein du dispositif pastoral dont nous avons fait cas. Foucault le précise dans « Qu'est-ce que la critique ? » : la « critique est historiquement biblique », elle s'est manifestée comme refus du magistère ecclésiastique pour revenir à une interprétation de l'Ecriture par elle-même[1181]. L'ontologie critique définit la manière d'être du sujet sur le mode relationnel de l'appartenance : comme le souligne Pierre Macherey, être sujet et appartenir ne font qu'un chez Foucault, puisqu'il s'agit d'intervenir « à la fois comme élément et comme acteur dans un processus global, dont le déroulement définit le champ actuel des expériences possibles, à l'intérieur duquel seulement peut être situé le fait "d'être sujet"»[1182]. Tout se passe alors comme si Foucault repensait à travers cette notion d'appartenance le concept sartrien de situation : la liberté du sujet est toujours située, en vis-à-vis de pratiques constituées.

C'est la part de l'archive, « à la fois proche de nous mais différente de notre actualité », « la bordure du temps qui entoure notre présent, qui le surplombe et l'indique dans notre actualité »[1183] qui définit négativement, sur un mode différentiel la part que l'intellectuel spécifique va accorder à son actualité, sur le mode d'un diagnostic d'autres manières de se conduire, ou de penser. Les luttes et les soulèvements que Foucault diagnostique dans son actualité ne recoupent pas le mythe de la Révolution comme « grand cycle qui retrouve, l'un dans l'autre, le passé et l'avenir », ce qui supposerait une heureuse continuité téléologique entre archive et actualité, c'est plus précisément l'expérience-limite d'un discontinu, l'instant fissuré qui coupant le temps, « dresse les hommes à la verticale de leur terre et de leur humanité »[1184]. Formule étonnante, où le nominalisme généalogique des « effets » sans causes profondes semble buter sur le caractère inexplicable, miraculeux du soulèvement, qui, comme le dit Foucault par ailleurs, apparaît presque comme l'équivalent terrestre de la grâce. La

---

[1180] M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 1393

[1181] On aurait un bon exemple de traitement philosophique de cette question chez Spinoza, dans le chapitre VII du *Traité théologico-politique.*

[1182] P. Macherey, « Pour une histoire naturelle des normes », in *Michel Foucault philosophe,* op. cit., p. 209.

[1183] M. Foucault, *L'archéologie du savoir,* op. cit., p. 172

[1184] M. Foucault, « Vivre autrement le temps », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., n° 268, p. 790

répudiation de tout invariant causal au profit de la seule spécificité historique des luttes ne risque-t-elle pas de sacrifier l'intelligibilité critique du soulèvement ?

Si les soulèvements sont toujours possibles, c'est d'abord parce que les rapports sociaux sont intrinsèquement agonistiques :

> Au cœur de la relation de pouvoir, la "provoquant" sans cesse, il y a la rétivité du vouloir et l'intransitivité de la liberté. Plutôt que d'un "antagonisme" essentiel, il vaudrait mieux parler d'un "agonisme" – d'un rapport qui est à la fois d'incitation réciproque et de lutte ; moins d'une opposition terme à terme qui les bloque l'un en face de l'autre que d'une provocation permanente.[1185]

Foucault fait jouer l'idée d'une attitude rétive face au pouvoir. La liberté n'est pas qu'une provocation juvénile, elle ne saurait se définir de façon simplement soustractive, puisqu'elle constitue la condition de possibilité des relations de pouvoir. La liberté est essentiellement intransitive, elle ne peut être entièrement transférée, même si pour une large part, elle est encadrée dans les limites strictes définies par tel ou tel mode de gouvernementalité. La liberté renvoie à un ensemble de contre-conduites incompressibles, qui, en dépit de leur allure provocatrices aux yeux du discours juridique, n'en constituent pas moins un *a priori théorique rigoureux* pour comprendre les équilibres précaires, les jeux de poids et de contrepoids qu'exprime en dernière instance la gouvernementalité. Ces contre-conduites reposent sur des noyaux passionnels irréductibles. Pour épouser l'élasticité des affects, l'analytique du gouvernement doit intégrer en son sein la docilité et l'indocilité, l'obéissance et la rétivité. En cela, Foucault précise que la provocation se trouve du côté des gouvernants comme du côté des gouvernés. C'est en ce sens que nous passons d'un antagonisme massif, opposant le camp des dominants à celui des dominés, à un « agonisme » complexe, où pouvoir et liberté ne s'excluent pas, mais se distribuent selon des degrés de composition divers, par voie d'incitation et de provocation réciproques. L'intransitivité de la liberté n'est donc pas une propriété de la personne, quelque chose comme son caractère singulier et non substituable ; c'est plutôt un « champ transcendantal impersonnel » – pour reprendre les termes de Sartre dans *La transcendance de l'Ego* – qui constitue le support des processus normatifs de subjectivation et d'assujettissement. L'intransitivité, c'est ce noyau rétif permanent que les institutions politiques s'emploient à canaliser par l'instauration de

[1185] M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., p. 1057

normes communes. Foucault ne cède pas à la posture romantique du rebelle contre les pouvoirs, il dégage la *nécessité* d'une telle attitude rétive au sein même du lien social.

Il importe à cet effet de préciser le rôle que Foucault fait jouer au concept de *plèbe* : la plèbe, c'est l'envers irréductible, le « mouvement centrifuge » des jeux de pouvoir. Foucault précise ce point dans un entretien avec Rancière : « prendre ce point de vue de la plèbe, qui est celui de l'envers et de la limite par rapport au pouvoir, est donc indispensable pour faire l'analyse de ses dispositifs »[1186]. Prendre le point de vue de la plèbe, ce n'est pas adopter une posture populiste et normative chantant la louange du soulèvement. Le parti-pris de la plèbe est d'abord méthodologique, il n'est pas a priori partisan – bien qu'il puisse l'être pour d'autres raisons, qui n'entrent pas en ligne de compte ici. Pour autant, le point de vue de la plèbe n'est pas une position de surplomb, il est bien situé : il exprime la situation objectivement critique depuis laquelle seulement peut s'opérer la critique de l'intellectuel. Cette situation critique, c'est l'expérience en cours d'une détotalisation perpétuelle des ensembles pratiques, attestant de l'impossibilité de tout hyperorganisme.

Commentant Foucault, Alain Brossat parle à juste titre d'un « cercle de la plèbe » : la plèbe, produite par les jeux de pouvoir, « revient comme agent de dissolution, facteur d'irrégularité, mais aussi comme vecteur de déplacements et d'invention », précisant que « les modes plébéiens de l'action politique ne s'enchaînent pas selon un régime dialectique à ce dont ils prendraient la relève, en le relevant précisément […] mais en posant des différences»[1187]. Cette conclusion contre la dialectique, qui reconduit le topos d'un Foucault promoteur de la différence, semble un peu rapide : la circularité dialectique thématisée par Sartre permet de rendre compte de ce cercle de la plèbe sans pour autant en passer par le modèle de la relève ou du dépassement, et tout en faisant droit au caractère irréductible et incarné de l'événement. Le point de vue de la plèbe nous renvoie à l'intelligibilité de la praxis, comprise ici comme activité collective de constitution d'un champ pratique. Le concept de plèbe fait voler en éclats des dualismes sommaires tels que individu/collectif, organisation/spontanéité, âme/corps. C'est un concept critique, qui permet de déjouer et de clarifier un certain nombre d'images et de faux problèmes liés à une représentation préconçue du soulèvement : ainsi, la métaphore spiritualiste de l'âme de la révolte, ou, à l'inverse, la célébration de l'anarchie des corps contre leur capture par les techniciens de l'âme. Sans doute la visée descriptive et anti-fondationnaliste qu'implique le recours au concept de plèbe

[1186] M. Foucault, « Pouvoirs et stratégies », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., n° 218, p. 421-422

[1187] Alain Brossat, « Plèbe, politique et événement », *Foucault dans tous ses éclats,* Paris, L'Harmattan, p. 223

s'inscrit-elle dans le projet foucaldien d'une philosophie analytico-politique des jeux de pouvoir, dans la lignée de la philosophie anglo-saxonne des jeux de langage.[1188]

Foucault rappelle que si la plèbe n'existe pas comme classe sociale ni comme catégorie sociologique au sens courant – son concept ne s'accordant ni avec les postulats de l'individualisme méthodologique, ni avec une conception holiste du monde social –, on peut dire néanmoins qu' « il y a de la plèbe dans les corps et dans les âmes, il y en a dans les individus, dans le prolétariat, dans la bourgeoisie, mais avec une extension, des formes, des énergies, des irréductibilités diverses »[1189]. En ce sens précis, les contre-conduites pastorales dont on a fait cas sont des modes d'action proprement plébéiens. Le « il y a » souligné par Foucault n'engage qu'une ontologie minimale. La plèbe n'existe que sur un mode négatif, s'épuisant dans le fait d'échapper aux jeux de pouvoir : « quelque chose qui est non point la matière première plus ou moins docile ou rétive, mais qui est le mouvement centrifuge, l'énergie inverse, l'échappée »[1190]. Si la plèbe n'est pas proprement dite sur le mode de l'en soi réifié ou du pratico-inerte, sans doute existe-t-elle sur un mode comparable à celui de la praxis, comme totalité perpétuellement détotalisée. Précisément, la plèbe n'a pas d'être scellé dans la matérialité inerte ou dans la corporéité docile des jeux de pouvoir ; elle est une dynamique néantisante. A l'instar de la conscience sartrienne, on peut dire que la plèbe « naît portée sur un être qui n'est pas elle »[1191], ce rapport de semi-implication et d'hétérogénéité valant comme sa « preuve ontologique ». La plèbe est une multiplicité qui appelle une réduction, ainsi que le souligne Foucault :

> La réduction de la plèbe peut s'effectuer de trois façons : soit par son assujettissement effectif, soit par son utilisation comme plèbe (*cf.* l'exemple de la délinquance au XIXè siècle), soit encore lorsqu'elle se fixe elle-même selon une stratégie de résistance.[1192]

Il s'agit de constituer une eidétique de la plèbe, c'est-à-dire une analytique de ses modes d'être, de la façon dont elle apparaît pour les pratiques qui l'investissent. Ce troisième mode de réduction de la plèbe, proprement stratégique, se distingue des deux premiers, l'assujettissement et l'utilisation, d'obédience technologiques. L'assujettissement et l'utilisation attestent d'une production de la plèbe comme mise en série de corps utiles. La

[1188] M. Foucault, « La philosophie analytique de la politique », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., n° 232, p. 541
[1189] M. Foucault, « Pouvoirs et stratégies », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 421
[1190] M. Foucault, « Pouvoirs et stratégies », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 421
[1191] J.-P. Sartre, *L'être et le néant,* op. cit., p. 28
[1192] M. Foucault, « Pouvoirs et stratégies », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 421

fixation anatomo-disciplinaire de la plèbe repose sur un rapport d'inversion proportionnelle entre force utile et force politique :

> La discipline majore les forces du corps (en termes économiques d'utilité) et diminue ces mêmes forces (en termes politiques d'obéissance). D'un mot : elle dissocie le pouvoir du corps ; elle en fait d'une part une « aptitude », une « capacité » qu'elle cherche à augmenter ; et elle inverse d'autre part l'énergie, la puissance qui pourrait en résulter.[1193]

La disposition de la plèbe à produire s'inscrit dans une segmentation et une décomposition sérielle des gestes, suivie d'une recomposition « dans un mouvement d'ensemble et un déroulement commun qui n'est ni effectué par un véritable ensemble ni vécu dans un véritable commun »[1194]. L'enjeu est de fixer la plèbe comme collectif, économiquement utile, mais politiquement nul. D'où l'urgence technologique de conjurer les effets politiques de groupe (les rassemblements, les émeutes notamment) en maximisant la force utile des corps. Reste que la résistance de la plèbe atteste de sa sous-détermination par ses modes d'être technologiques. Les technologies butent sur les stratégies.

Il y va de la thématisation du pouvoir « comme série de relations complexes, difficiles, jamais fonctionnalisées et qui en un sens ne fonctionnent jamais »[1195]. Afin de déjouer toute lecture fonctionnaliste de ses travaux, Foucault pose une double caractérisation du pouvoir comme *aveugle* et *impuissant* : aveugle quant aux fins qu'il se donne, impuissant quant aux moyens qu'il tente de mettre en œuvre, faute de fins stables sur lesquelles les articuler. Les technologies de pouvoir sont donc *aveugles*, non pas en vertu d'une explication par l'idéologie et par la conscience inversée, selon laquelle elle s'aveuglerait sur des fins contingentes qu'elle projetterait comme des fins nécessaires, mais au sens où elle sont des techniques perpétuellement en quête de leurs modélisations et de leurs conditions de possibilité. Les technologies sont en outre *impuissantes*, dans la mesure où l'intentionnalité qui l'anime, loin de renvoyer à l'omnipotence d'un stratège en amont, est scellée, ralentie et déviée dans la matérialité des relations de pouvoir : « j'avançais l'hypothèse qu'il existe une spécificité des rapports de pouvoir, une épaisseur, une inertie, une viscosité, un développement et une inventivité qui leur est propre et qu'il était nécessaire d'analyser »[1196].

[1193] M. Foucault, *Surveiller et punir,* op. cit., p. 162

[1194] Pour reprendre les termes de Stéphane Legrand, *Les normes chez Foucault,* 2007, Paris, PUF, p. 53-54

[1195] M. Foucault, « Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques », *Dits et écrits, t. II,* n° 238, p. 629

[1196] M. Foucault, « Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 629

« Inertie », « viscosité » : Foucault use ici du lexique de la *Critique de la raison dialectique*. Il s'accorde avec Sartre pour critiquer un certain fonctionnalisme marxiste de la reproduction des relations de pouvoir en mettant l'accent sur l'idée d'une nécessaire déviation des intentionnalités. On peut déceler chez les deux auteurs un projet commun de proposer, avec des outils théoriques très différents, une « eidétique de l'impuissance »[1197] : au premier chef, une impuissance des relations de pouvoir à se doter d'une spontanéité organique, qui rend les soulèvements possibles.

A rebours de tout populisme, la plèbe pour Foucault ne fait l'objet ni d'une « qualification massive » révélant un sens caché, ni d'une dépréciation moralisante. Il y a toujours l'amorce d'une *circularité quasi-dialectique* à l'œuvre entre les stratégies plébéiennes et les technologies de pouvoir, au sens où les unes ne se comprennent pas sans les autres. Plutôt donc que d'opposer Foucault et Sartre, il semble que l'on puisse, sur cette question de la plèbe précisément, croiser les deux auteurs[1198]. Dire comme Foucault que la plèbe traverse des classes antagonistes (la bourgeoisie et le prolétariat) sans s'y sceller, c'est en même temps refuser de penser la classe sur le modèle de l'agrégat. On peut alors préciser, avec Emmanuel Barot, qu'une classe « possède toujours en même temps ces trois éléments de série, groupe actif et réification institutionnelle, ce qui fait que l'idée et le projet révolutionnaire sont à choisir, les possibles à inventer en chaque lutte, à anticiper négativement »[1199]. Chez Sartre, la circularité dialectique, *au niveau du concret*, entre la praxis collective et l'institution, entre le groupe en fusion et l'organisation ossifiée, ne va pas sans une certaine « analytique » des catégories pratiques (série, groupe, institution). A l'inverse, l'analytique des jeux de pouvoir chez Foucault ne va pas sans une certaine « dialectique » immanente au « cercle de la plèbe », c'est-à-dire au rapport polémique entre stratégie et technologie qui, comme on l'a vu, structure tout « ensemble pratique ». Il ne s'agit donc aucunement de voir dans le cercle de la plèbe quelque chose comme son enfermement ou son blocage réifiant. Foucault comme Sartre sont attentifs à la puissance de détotalisation et d'invention propre aux actions plébéiennes, c'est-à-dire à ce qui fait événement dans un ensemble pratique.

[1197] Selon l'expression de Hadi Rizk, *La constitution de l'être social,* op. cit.

[1198] Selon Hadi Rizk (« La domination et la résistance : le pouvoir selon Sartre et selon Foucault » , *Etudes sartriennes,* n° 10/2005, op. cit., p. 150), Sartre serait allé plus loin que Foucault « dans la critique de l'économisme et dans l'élucidation des rapports sociaux comme rapports de domination et de lutte, tout en évitant la fiction d'un pouvoir séparé d'une économie elle-même pensée abstraitement comme échange de richesses ».

[1199] E. Barot, « Sartre : de la réification à la révolution », *Actuel Marx Confrontations,* E. Kouvélakis (dir.), Paris, PUF, 2000, [en ligne] ftp://ftp2.marxau21.fr/marxau/reserve/BAROT_Sartre_revolution.pdf

L'enjeu est alors de savoir comment, à l'aide du concept de plèbe, rendre compte spécifiquement d'un soulèvement actuel, pris dans le devenir imprévisible d'une totalisation en cours. Prenons l'exemple du soulèvement iranien, analysé dans un texte de 1979 (« Inutile de se soulever ? »), où Foucault procède à un amendement théorique sur sa propre interprétation du fait :

> Pour que le chah s'en aille, nous sommes prêts à mourir par milliers, disaient les iraniens l'an dernier. Et l'ayatollah, ces jours-ci : que saigne l'Iran, que la révolution soit forte. Etrange écho entre ces phrases qui semblent s'enchaîner. L'horreur de la seconde condamne-t-elle l'ivresse de la première ? »[1200].

Foucault répond au problème de l'énigme événementielle du soulèvement de la façon suivante :

> Pour qui cherchait en Iran, non les "raisons profondes" du mouvement, mais la manière dont il était vécu, pour qui essayait de comprendre ce qui se passait dans la tête de ces hommes et de ces femmes quand ils risquaient leur vie, une chose était frappante. Leur faim, leurs humiliations, leur haine du régime et leur volonté de le renverser, ils les inscrivaient aux confins du ciel et de la terre, dans une histoire rêvée qui était tout autant religieuse que politique[1201].

La question de la causalité stricte est déplacée du côté des manières de vivre et de faire le soulèvement. La référence au vécu est moins phénoménologique ici que praxéologique : Foucault renvoie à l'exigence méthodologique d'adopter le point de vue de la plèbe, depuis la situation interne à l'ensemble pratique.

Foucault explique les motivations religieuses du soulèvement iranien en se référant aux analyses de François Furet sur la Révolution française, pointant la spécificité de ce qu'éprouvent les gens, constituant leur soulèvement au jour le jour.[1202] Plus précisément, l'intrication du religieux et du politique s'explique par les connections des affects et des désirs (haine, humiliation, faim) qui scandent l'expérience quotidienne des gens. En enregistrant les dires des iraniens (« nous sommes prêts à mourir »), Foucault fait un sort à l'imaginaire politico-religieux comme épisode de la vie commune, comme strate irréfutable de

[1200] M. Foucault, « Inutile de se soulever ? », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., n° 269, p. 790
[1201] M. Foucault, « Inutile de se soulever ? », *Dits et écrits, t. II*, op. cit.,, p. 792
[1202] M. Foucault, « L'esprit d'un monde sans esprit », *Dits et écrits, t. II*, n° 259, p. 745

l'expérience : il s'interroge sur « la manière dont est vécu le mouvement » au quotidien, sans poser une conscience révolutionnaire préexistante. L'expérience est une strate à deux versants, où s'articulent l'ipséité et la réciprocité, le rapport à soi et le rapport aux autres[1203]. Foucault ne se fait pas le chantre du soulèvement, car il y va plus d'une « question de réalité » que d'une « question de morale » : « On ne fait pas la loi à qui risque sa vie devant un pouvoir. A-t-on raison ou non de se révolter ? Laissons la question ouverte. On se soulève, c'est un fait »[1204]. La facticité du soulèvement se comprend à rebours de toute perspective normative venant affecter de l'extérieur l'être d'un devoir-être. Pour autant, la « question de réalité » ne consiste pas à s'en remettre à un déterminisme du fait. La facticité est porteuse d'une problématicité, qu'exprime l'indignation des gouvernés.

En se référant à l'indignation des iraniens, c'est-à-dire à leur affect commun, Foucault ne légitime évidemment pas la récupération du mouvement par Khomeyni, ni son infléchissement dans le sens d'une intégration-terreur, qui vise à produire l'homogénéité du groupe comme norme, au prix du sacrifice de plusieurs praxis individuelles suspectées d'être des menaces d'altérité. Foucault ne se place pas sur le terrain de la représentativité politique, mais sur celui de la disposition plébéienne qui, dans ce cas concret, compte tenu de l'ensemble des variables, ne pouvait que conduire à un soulèvement. Il s'agit de rendre compte de cette ivresse plébéienne spécifique, sans la lire rétroactivement par rapport à l'horreur qui s'ensuivit. La volonté collective cesse d'être une abstraction théorique pour devenir la réalité d'un peuple, qui devient ipso facto l'agent d'une contre-conduite collective, le sujet d'une dynamique d'abolition. Il est évident qu'un kantien ne saurait légitimer les conséquences auxquelles mènent un tel enthousiasme, en dépit des dispositions pratiques auxquelles conduit la Révolution – voir la critique sans appel que fait Kant du régicide –, pas plus qu'un hégélien, qui verrait dans la manifestation de la liberté absolue un débouché inéluctable sur la terreur, c'est-à-dire sur un télescopage entre l'universel et le particulier court-circuitant la médiation du singulier, comme « entité de l'être dans l'universel », ce qui est aussi vide de sens que le fait de « trancher une tête de choux ».[1205]

Pas plus chez Foucault que chez Sartre, la détermination « ultime » du soulèvement n'est posée par une eschatologie révolutionnaire ; c'est précisément la dimension intransitive de la liberté, « irréductible vis-à-vis » du pouvoir, qui n'est autre ici que le « moment où la vie ne s'échange plus », où « les pouvoirs ne peuvent plus rien » :

[1203] M. Foucault, « Le souci de la vérité », *Dits et écrits, t. II*, n° 350, p. 1489
[1204] M. Foucault, « Inutile de se soulever ? », *Dits et écrits, t. II*, n° 269, p. 793.
[1205] G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit, t. II,* op. cit., p. 136

> Le mouvement par lequel un homme seul, un groupe, une minorité ou un peuple tout entier dit : « je n'obéis plus », et jette à la face d'un pouvoir qu'il estime injuste le risque de sa vie – ce mouvement me paraît irréductible. Parce qu'aucun pouvoir n'est capable de le rendre absolument impossible[1206].

Le soulèvement est à la fois dans et hors de l'histoire, en raison même de cet entrelacs entre le vital et le social. Pour reprendre les termes de Guillaume le Blanc, le soulèvement devient alors « ce par quoi la subjectivité vivante, immanente à l'histoire naturelle, entre dans l'histoire sociale des hommes »[1207]. Et Foucault précise bien que c'est dans et par la facticité du soulèvement « que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle »[1208]. Ces actes vitaux ne reconduisent pourtant aucune expérience sauvage et anhistorique précédant les technologies historiques de pouvoir. A rebours de l'action des héros révolutionnaires, ces « vies des hommes infâmes », pour reprendre le titre d'un célèbre texte de Foucault, échappent à l'histoire tout en y appartenant. En un sens proche de Sartre, on pourrait dire qu'elles trouent, qu'elles détotalisent les ensembles pratiques. Le soulèvement de ces individus anonymes serait alors une modalité pratique de l'expérience critique de « n'importe qui » dont parle Sartre. Loin d'être « une saisie contemplative du mouvement totalisateur », cette expérience critique, comme présence consciente de la totalisation à elle-même, a lieu à l'intérieur de la totalisation en cours, comme l'un de ses moments. Et loin d'introduire la continuité téléologique d'un sens, le « souffle » que donnent les vies infâmes à l'histoire en dévient et en suspendent plutôt le cours, pour le meilleur comme pour le pire. Pour autant, l'intrication vie/histoire interdit de penser l'histoire sur le modèle organiciste du vivant ; comme le précise Foucault : « c'est parce qu'il y a de telles voix [celles des hommes infâmes] que le temps des hommes n'a pas la forme de l'évolution, mais celle de l'histoire, justement »[1209]. Les technologies historiques de pouvoir/savoir ne peuvent fonctionner qu'en étant perpétuellement relancées et détotalisées par des stratégies vitales de subjectivation. Paradoxalement, c'est la vie des sujets, des organismes pratiques, qui constitue le meilleur garde-fou contre tout hyperorganisme. Ni chez Sartre, ni chez Foucault, il n'y a place pour un vitalisme dogmatique. La vie est et demeure un opérateur critique, enté sur une irréductible négativité, qui nous renvoie, pour le coup de

[1206] M. Foucault, « Inutile de se soulever ? », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., n° 269, p. 790
[1207] G. le Blanc, *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem,* Paris, PUF, 2002, p. 214
[1208] M. Foucault, « Inutile de se soulever ? », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., n° 350, p. 793
[1209] M. Foucault, « Inutile de se soulever ? », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., n° 350, p. 794

manière régressive, au moment ultime du besoin où tout se redécouvre. Ainsi, le « nous » constituant un groupe en fusion en train de se soulever est un « nous » pratique et non substantiel, pensé comme « libre ubiquité du moi en tant que multiplicité intériorisée »[1210]. D'où la ferme résolution de Sartre de ne pas penser le sujet commun du soulèvement autrement que sur le modèle de la libre praxis constituante, comme s'il s'agissait par là de prévenir de façon proprement critique toute intelligibilité par excès du groupe en fusion, outrepassant les limites de l'expérience concrète en projetant derrière le fait du soulèvement la solidarité obscure d'un hyperorganisme, ou une conscience collective « gélatineuse ».

En vertu du principe de sous-détermination des conduites par les technologies, Foucault convoque quant à lui l'expérience vitale des hommes pour conjurer toute continuité et toute finalité, qu'elle soit externe (comme marche asymptotique de l'histoire en fonction d'un but) ou interne (comme épanouissement évolutif de l'histoire, comparée à un bel organisme). L'histoire est faite des tergiversations, des décisions et des témoignages dissonants qui scandent la vie commune, loin de la rhétorique des grands hommes. L'historicisme de Foucault est d'abord un relevé du quotidien ; n'est-ce pas déjà ce qu'affirmait la préface de la *Naissance de la clinique* ? « Nous sommes voués historiquement à l'histoire, à la patiente construction de discours sur des discours, à la tâche d'entendre ce qui a déjà été dit ».[1211] En un sens, l'indignation des gouvernés a déjà été dite. Elle n'intéresse pas Foucault en tant qu'elle serait porteuse de nouvelles bases pour un régime politique radicalement nouveau. En revanche, l'indignation met notre actualité à l'épreuve, ouvrant la possibilité, au sein d'une « ontologie critique de nous-mêmes », d'un travail sur nos limites et sur leur franchissement éventuel. Une telle ontologie critique s'oppose par définition à une ontologie dogmatique, porteuse d'utopies chimériques et de projets globaux :

> En fait, on sait par expérience que la prétention à échapper au système de l'actualité pour donner des programmes d'ensemble d'une autre société, d'un autre mode de penser, d'une autre culture, d'une autre vision du monde n'ont mené en fait qu'à reconduire les plus dangereuses traditions.[1212]

A cela, Foucault oppose ce qu'il appelle le « droit des gouvernés », que des organismes comme Terre des hommes, Médecins du monde, Amnesty International, s'emploient à défendre. Le droit des gouvernés se fonde sur une base non contractuelle, c'est un droit

[1210] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 495
[1211] M. Foucault, *Naissance de la clinique,* 1963, Paris, PUF, rééd. « Quadrige », p. xii
[1212] M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., n° 339, p. 1394

rabattu sur l'intransitivité de la liberté : « Qui nous a commis ? Personne. Et c'est justement cela qui fait notre droit »[1213]. Foucault retrouve ici l'idée sartrienne d'une ubiquité de la liberté sous la forme commune d'un nous actif. A rebours de toute union sérielle en altérité, chaque gouverné, refusant justement le gouvernement « des autres », est le même en chaque autre gouverné. Il faudra alors se demander comment passer d'une stratégie spontanée du soulèvement à une stratégie réfléchie, c'est-à-dire comment passer de la résistance ponctuelle à la pratique lente et normée de la liberté. On aura beau jeu de déceler sous le droit des gouvernés un « cryptonormativisme », ne pouvant en découdre complètement avec les présupposés des philosophies du sujet, dont, en matière juridique, la théorie des droits naturels inaliénables[1214]. Là n'est pas la question : contrairement à ce que soutient Habermas, Foucault ne vise pas à fonder une « neutralité axiologique au second degré », incapable qu'il serait d'assumer une telle neutralité pour elle-même. Le droit des gouvernés refuse le chantage fataliste, il est l'expression de la praxis incompressible des gouvernés : « le malheur des hommes ne doit jamais être un reste muet de la politique. Il fonde un droit absolu à se lever et à s'adresser à ceux qui détiennent le pouvoir »[1215]. Ce droit absolu des gouvernés répond au mouvement univoque d'intériorité par lequel tout individu « reproduit sa vie en remaniant librement la matière autour de lui »[1216], à savoir le « devenir-praxis du besoin », que Sartre définit comme étant la véritable souveraineté, et partant, comme l'unique fondement, l'unique « naturant », en un sens quasi spinoziste, de tous les autres droits. Contrairement aux théories classiques de la souveraineté, qui posent d'abord l'indivisibilité de la souveraineté, Foucault et Sartre posent d'abord son caractère absolu.

Les gouvernants tolèrent l'indignation des gouvernés, tant qu'elle reste lyrique, tant qu'elle répond aux clichés de la révolte ; or, ce sont le plus souvent les gouvernants qui parlent. Foucault en appelle aux enseignements de l'expérience commune, où s'ancre le droit des gouvernés face à ce chantage :

> L'expérience montre qu'on peut et qu'on doit refuser le rôle théâtral de la pure et simple indignation qu'on nous propose. […] La volonté des individus doit s'inscrire dans une réalité dont les gouvernants ont voulu se réserver le monopole, ce monopole qu'il faut leur arracher peu à peu et chaque jour.[1217]

[1213] M. Foucault, « Face aux gouvernements, les droits de l'homme », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., n° 335, p. 1526

[1214] *Cf.* Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, 1985, Paris, Gallimard, p. 334-335

[1215] M. Foucault, « Face aux gouvernements, les droits de l'homme », *Dits et écrits, t. II,* n° 335, p. 1527

[1216] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 696

[1217] M. Foucault, « Face aux gouvernements, les droits de l'homme », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., p. 1527. Je souligne.

Il s'agit de définir la communauté d'un « nous » solidaire, qui n'est autre que le nombre des gouvernés, aspirant à relever de leur propre droit. Cette communauté n'est pas un idéal asymptotique, quelque chose comme un règne des fins, c'est une unité de composition des désirs des gouvernés. Cette unité fragile ne sort pas du cadre expérientiel de la vie commune : la solidarité pratique des gouvernés est née d'indignations et de mouvements spécifiques consistant à « arracher peu à peu et chaque jour » le monopole que les gouvernants se sont octroyé, sans garantie aucune.

Il y a bien, chez Foucault comme chez Sartre, un échec du groupe comme du sujet à coïncider parfaitement avec lui-même. Cet échec est vécu par le sujet du soulèvement, qu'il soit collectif ou individuel, sur le mode de l'inachèvement, de l'inquiétude perpétuelle, qu'il faut lire derrière l'enthousiasme populaire d'un soulèvement. L'ontologie critique et la politique de la civilité attestent de ce malaise ontologique. Loin d'être triomphal, le sujet du soulèvement est fragile, surnuméraire, jamais véritablement à sa place. C'est un sujet dont l'existence minée par la rareté est « de trop ». Peut-être faudrait-il alors comme Foucault le préconise, dans le sillage de Canguilhem, reformuler toute la théorie du sujet, et a fortiori celui du soulèvement, en prenant acte de son enracinement dans les « erreurs de la vie »[1218]?

5.3. De l'infrapolitique dans les pratiques : James C. Scott, entre Foucault, Bourdieu et Sartre

Dans le tome III de *L'Idiot de la famille*, Sartre écrit :

> La praxis la plus élémentaire, en tant qu'elle est actuelle et vécue de l'intérieur contient déjà en elle comme une condition immédiate de son développement ultérieur et comme un moment réel de ce développement, bref à l'état vivant, un savoir intuitif implicite et non verbal, une certaine compréhension directe et totalisante mais sans mot de l'homme contemporain parmi les hommes et dans le monde, ainsi qu'une saisie immédiate de l'inhumanité de l'homme et de sa sous-humanité, premier germe d'une attitude politique de refus. À ce niveau, toute la pensée est donnée mais elle ne se pose

[1218] M. Foucault, « La vie : l'expérience et la science », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 1595

> point pour soi et, du coup, dans son extrême compression, elle échappe à l'élaboration verbale[1219].

Le moment du savoir est un moment essentiel de toute praxis, qui fait corps avec elle. Il s'agit d'abord bien d'un savoir implicite et comprimé, relevant davantage du sens pratique *indisable* que de l'attitude théorique de détachement et d'abstraction ; mais dès ce niveau, on a déjà « toute la pensée ». Il y a donc une pensée ou un savoir « pratico-théorique » qui habite au départ toute praxis, et que la configuration « théorico-pratique » du savoir, dont Sartre entreprend la genèse critique dès la *Légende de la vérité,* est loin d'épuiser. La pensée à l'état pratique comporte déjà un schème totalisant de compréhension des réciprocités humaines. Ce n'est pas l'homme comme universel abstrait qui est « compris » ici, mais des modalités différentielles d'humanité et d'inhumanité saisissables directement sur fond de circonstances historiques données. Loin d'avaliser le monde comme il va, le savoir pratique non verbal est *déjà* une saisie des contradictions du réel, et l'esquisse d'une contestation de celui-ci. L'attitude politique du refus de l'inhumain, quelles que soient ses modalités (organisationnelles, spontanées, etc.), ne se ramène pas au format d'une pratique éclairée par une théorie posée comme autonome, ni, comme on l'a vu précédemment, à la figure idéalisée d'un sujet de droit, correspondant à cette pratique. L'attitude de refus est déjà implicite dans le moindre rapport praxique au monde : *le refus est donc d'abord affaire de sens pratique et d'ethos*.

Sartre porte une attention scrupuleuse à ce qu'on pourrait appeler les soubassements « infrapolitiques » de la praxis, pour reprendre un concept de l'anthropologue James C. Scott. D'une part, on a une *infrapolitique de la praxis individuelle* qui, du fait de ses présuppositions réelles (besoin et rareté), est d'emblée en état de refuser un monde qui se présente à elle sous les auspices de l'inhumanité, sans que ce refus se manifeste nécessairement de façon publique et explicite. D'autre part, on a également une *infrapolitique propre aux mouvements collectifs* qui, toujours de façon implicite, portent en eux le germe d'un « devenir-groupe ». Sartre prend l'exemple d'un rassemblement à structure sérielle : des personnes qui font la queue devant le boulanger en période de disette, unies de façon massifiante par un objet matériel (le pain), et désignées chacune comme excédentaire par l'état de rareté historiquement produit (il n'y a pas assez de pain pour tout le monde). On a affaire à un « rassemblement direct » où, « la possibilité d'une brusque praxis unitaire (l'émeute) est immédiatement donnée »[1220]. Cette

[1219] J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille, t. III,* op. cit., p. 44. Je souligne.

possibilité peut demeurer *non verbale*, elle n'en est pas moins *réelle*, au sens où elle participe d'une saisie des contradictions objectives de la situation.

Nous allons approfondir cette question du sens pratique implicite de la résistance en examinant les thèses défendues par l'anthropologue James C. Scott dans un ouvrage intitulé *La domination et les arts de la résistance*[1221] : s'il ne mentionne aucune filiation avec Sartre, cet ouvrage peut néanmoins être lu dans un dialogue croisé avec la philosophie sartrienne de la praxis d'une part, et avec l'analytique foucaldienne du pouvoir et la théorie bourdieusiene de la pratique d'autre part – auxquelles, pour le coup, Scott se réfère explicitement.

Scott s'interroge sur une logique pratique bien particulière : celle de la résistance cachée. Il entend tout d'abord redonner du crédit à une opposition souvent décriée comme trop simpliste entre dominants et dominés. La rusticité de l'opposition tient sans doute à une philosophie spontanée de « l'idéologie dominante » et de ses effets hégémoniques d'assujettissement sur les dominés : recrutement, interpellation, incorporation, etc. A cela s'opposerait une philosophie non moins spontanée de la résistance des dominés, fantasmée sous la forme de l'héroïsme révolutionnaire, ou de la praxis collective libre, égalitaire et translucide. Comment alors sortir de cette alternative ?

Il y a une première solution, pour le moins consternante, consistant à se débarrasser de l'opposition dominants/dominés comme vaine et non avenue, au nom d'une fin des idéologies, ou de la fin de l'histoire. Une autre approche autrement plus intéressante, et qui est au cœur de la démarche de Scott, consiste à prendre acte de ce que Balibar a appelé dans *La crainte des masses*, la « vacillation » du concept d'idéologie dominante, aussi bien dans le marxisme que dans le champ des sciences sociales. Balibar montre que l'équivoque de l'expression « idéologie dominante » est la suivante : faut-il entendre par là la domination sans partage, à une même époque, d'un ordre discursif ou d'un capital symbolique, ou faut-il voir dans l'idéologie dominante le résultat historique et conjoncturel d'une lutte, impliquant par contrecoup une *idéologie dominée* ? La deuxième option a le mérite de déjouer la thèse d'un pur fonctionnalisme de l'idéologie, mais elle n'en achoppe pas moins sur la question épineuse de la possibilité d'une idéologie propre aux subalternes : si l'idéologie consiste en l'inversion imaginaire des rapports sociaux dont elle masque l'arbitraire, ne doit-elle pas être exclusive par essence des pratiques subalternes contre l'ordre existant, c'est-à-dire des luttes en tant qu'accoucheuses de vérité ? On assisterait ainsi à une oscillation entre un *matérialisme de*

[1220] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 378. Sartre distingue les rassemblements directs des rassemblements indirects, tels ceux qu'induisent les mass medias.

[1221] James C. Scott, *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne* (1992), trad. fr. Paris, Amsterdam, 2008.

l'imaginaire (comme idéologie dominante) et un *matérialisme de la politique*, incarnée dans les lutte – d'où, d'ailleurs, la distinction, chez Marx, entre deux politiques de la vérité : la théorie de l'idéologie d'une part (*L'idéologie allemande*), et le manifeste politique d'autre part (*Manifeste du parti communiste*). La tentation est grande alors de faire de l'explication par la lutte (type "manifeste") ou de l'explication par l'idéologie (type "théorie") la clé d'un accès immédiat au social, répondant à un besoin (lui-même idéologique) de totaliser, de boucher les trous des totalités sociales. Or, comme le dit Sartre : « la société, de loin, paraît tenir toute seule ; de près, elle est criblée de trous »[1222]. C'est l'un des enjeux de l'analyse que Scott propose des formes les plus ténues de la résistance que de rendre raison de totalités perpétuellement détotalisées, qui ne se font qu'en se défaisant : à savoir des ensembles pratiques non totalisables par le discours de l'idéologie dominante, ni, on va le voir, par le discours des subalternes. De quelque côté qu'on la prenne, l'opposition dominants/dominés risque à ce compte de nous mener à une impasse.

Scott ne l'abandonne pas pour autant, mais plutôt que de se la donner au départ comme méthode abstraite et a priori, il l'utilise comme un fil conducteur consistant à faire droit à la logique pratique, *infrapolitique,* sous-jacente aux gestes et aux discours d'insubordination le plus souvent infinitésimaux des dominés, qui couvrent un très large spectre : braconnage, sabotage, désertion, évasion, tirage au flanc, menaces anonymes, contes, chants populaires, ragots, rumeur, carnaval, imaginaire millénariste du monde renversé, etc. De même que la théorie de l'idéologie dominante, l'idéalisation de l'acte de résistance sous la forme de l'héroïsme révolutionnaire ou de la dissidence contribuent à faire oublier la myriade des petites pratiques d'insubordination de peu de gloire, qui se jouent dans le dos du pouvoir, à son insu.

Scott entend alors relever le défi que posent les arts de la résistance aux sciences humaines : le défi consistant à faire la théorie d'un objet dont la typologie échappe à toute explication massive, comme à toute mainmise par un discours spécialisé. Scott ne se prévaut pas de son seul terrain d'ethnologue (les micro-résistances des paysans de Malaisie, qu'il analyse dans son ouvrage *Weapons of the Weak : Everyday Forms of Peasant Resistance*), ni du même coup de sa position de savant spécialisé dans *un* domaine privilégié pour étayer ses thèses. Outre son terrain malaisien, il convoque quantité d'autres matériaux empruntés à des disciplines différentes de la sienne : histoire (Le Roy Ladurie), sociologie (Bourdieu, Goffman, Hoggart), philosophie (Gramsci, Foucault), littérature (Orwell, Eliot, Kundera), psychologie sociale. En outre, plusieurs contextes de domination et de résistance,

[1222] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 22.

historiquement et géographiquement disparates, jalonnent son enquête : l'esclavage au 19è siècle aux Etats-Unis, les pratiques paysannes en Asie du Sud-Est, le colonialisme en Birmanie (analysé via la nouvelle d'Orwell, « Comment j'ai tué un éléphant »), le régime des castes en Inde, les prophéties hérétiques en Allemagne avant la Réforme, etc. Cette stratégie de décloisonnement de son propre discours contribue à inquiéter la division du travail intellectuel en discours spécialisés, dans le but de promouvoir une nouvelle forme de politique de la vérité[1223].

Est-ce à dire que Scott reconduit le mot d'ordre idéologique de l'interdisciplinarité, raillé par Althusser dans *Philosophie et philosophie spontanée des savants* comme étant le comble de l'asile d'ignorance dans lequel se complaisent à ses yeux les sciences humaines ? « Quand on ignore quelque chose que tout le monde ignore, il suffit de rassembler les ignorants : la science sortira du rassemblement des ignorants »[1224]. Scott ne cède pas à cette illusion mi-spiritualiste, mi-positiviste d'une unification de l'objet théorique par les seules vertus magiques de l'éclectisme. Précisément parce que ce n'est pas à un éclectisme des *méthodes* qu'on a affaire[1225], mais bien plutôt à un éclectisme des *matériaux*, qui requiert l'élaboration de concepts ad hoc, susceptibles d'épouser la variété des contextes de résistance et de domination. Il ne s'agit pas de construire une méthode a priori en empruntant des schèmes d'intelligibilité tout faits à diverses disciplines ; il s'agit de produire des concepts effectifs, en travaillant un matériau disparate, sans méthodes préétablies. Pour reprendre à nouveaux frais les termes de Jean-Claude Passeron, on peut dire que Scott est confronté au dilemme de toute description sociologique, oscillant entre des concepts « polymorphes », « trop théoriques » mais en un sens inévitables – à l'instar du concept de *domination*, objectivant des rapports de force entre groupes – et des concepts « sténographiques », trop peu théoriques, qui ne doivent leur sens qu'à la singularité du matériau historique dont ils ne donnent qu'une définition ostensive ou déictique (au sens où ils montrent ce que tout le monde sait)[1226]. Ainsi, la typologie des pratiques proposée dans le chapitre 6 : la rumeur, le ragot, les contes du *trickster*, les rites d'inversion, etc.

[1223] Je renvoie à ce sujet à l'entretien à la fin de l'ouvrage où Scott met en garde ses étudiants des dangers qu'il y a à rester cloisonné dans sa propre discipline : J. C. Scott, *La domination et les arts de la résistance*, op. cit., p. 247.

[1224] L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants,* op. cit., p. 46

[1225] Ce qui n'empêche pas Scott d'être assez critique à l'égard de certaines méthodes propres à la psychologie sociale, pour leur abstraction : voir par exemple sa critique de la théorie dite de la "réactance" (selon laquelle un individu manifeste un désir d'autonomie chaque fois qu'il est menacé par l'usage de la force) : J.C. Scott, *La domination et les arts de la résistance*, op. cit., p. 124-126.

[1226] J.-C. Passeron, *Le raisonnement sociologique,* op. cit., chap. 2 « Les mots de la sociologie ».

En forgeant les concepts de *texte caché* et d'*infrapolitique* que nous allons examiner, Scott prend acte de ce dilemme concernant la mise en intelligibilité des pratiques de résistance. Avec les oppositions entre texte caché et texte public, infrapolitique et politique, il ne s'agit pas de contourner la domination comme structure, pour s'en tenir aux micro-interactions fluides des individus ; nous n'avons pas affaire à un nouveau programme de recherches en enthnométhodologie. Il s'agit plus précisément de décrire ce que les agents *font* de telle structure de domination dans tel contexte, c'est-à-dire la manière dont ils l'arrangent, la bricolent, et en détournent le sens. Le texte caché ne fait sens que par rapport à un texte public, dont il vise à déjouer l'hégémonie.

Qu'il soit public ou caché, un texte présente plusieurs dimensions – matérielle, statutaire, idéologique (ou imaginaires)[1227] – pour trois types de relations : domination, résistance ouverte, résistance souterraine (ou infrapolitique). Les résistances cachées ont ainsi des modalités *matérielles,* qui couvrent tout ce qui relève des entorses faites aux modes et aux normes de production en vigueur : braconnage, désertion, tirage au flanc...); des modalités *symboliques*, qui font entorses aux statuts établis et à la violence symbolique dont ils sont porteurs (inversions rituelles, rumeurs, ragots...) ; des modalités *idéologiques,* ou plutôt, *imaginaires :* mythes et religions millénaristes, etc.

Une précision s'impose sur cette notion de « texte » : il ne faut pas y voir l'indice d'un « textualisme », selon lequel les traces de la domination et de la résistance seraient lisibles uniquement entre les lignes d'un texte *écrit*. Scott analyse de nombreuses formes d'oralité ; les chants d'esclaves par exemple, qui ont donné naissance aux *Field Hollers*, puis au blues. En outre, « texte » est le terme choisi par le traducteur pour l'anglais *transcript,* transcription, dont le sens d'*arrangement* (au sens musical) serait peut-être plus adéquat : le texte implique des discours, mais aussi des gestes, des imaginaires, avec lesquels il fait corps. Ou pour filer la métaphore théâtrale présente tout au long de l'ouvrage, on peut dire que le texte caché consiste moins à suivre le texte public, officiel, qu'à prendre ses libertés avec lui. Le texte caché interprète le texte public, non pas en l'imitant, mais en l'arrangeant, en le réinventant selon une marge d'improvisation irréductible à toute officialisation. En mobilisant la notion de texte, Scott n'entend pas opposer le pratique et le discursif, il vise au contraire à dégager leur intrication étroite, en proposant une analyse à la fois comparative et différenciée des modes d'inscription – verbaux, ou simplement gestuels – de la pratique dans le réel. La dichotomie public/caché appliquée à la notion de texte vient remplacer la dichotomie théorie/pratique. Le

[1227] J. C. Scott, *La domination et les arts de la résistance*, op. cit., p. 215

clivage caché/public passe à l'intérieur de la pratique elle-même, saisissable en aval, dans l'immanence des effets de la pratique (c'est-à-dire dans des effets de transcription).

Il n'y a rien d'étonnant à ce que cette logique pratique multiforme des textes cachés soit méconnue par les modèles d'explication massifs de la relation de domination, puisque les arts de la résistance qu'étudie Scott ont pour spécificité de produire leurs effets en se dissimulant, ou même d'effacer leurs propres traces, leurs propres effets, aussitôt après qu'ils les ont inscrits dans le réel. On voit alors avec le texte caché se dessiner un type de pratiques, de « manières de faire des mondes » (au sens de Nelson Goodman) très particulières : des pratiques qui ne visent pas à inscrire des effets *durables* dans le réel, donnant prise à l'approbation ou à la sanction publique, mais au contraire à laisser le moins de traces possible sur leur passage, de manière à se dérober à toute épreuve de légitimité ou de véridicité. D'où la difficulté de rendre intelligibles des pratiques qui ne durent que le temps éphémère de leur incarnation. On peut voir là un écho au problème, soulevé par Sartre à propos du match de boxe, de la transcription de l'incarnation en concept. Un écho également au défi de l'archiviste de restituer l'intelligibilité singulière d'existences et de pratiques anonymes, qui ne refont surface pour nous aujourd'hui que du fait de s'être heurtées un court instant avec un pouvoir qui les vouait à l'infamie, et qu'il s'efforçait de faire disparaître[1228]. La certitude sensible de la pratique constitue un véritable défi pour la demande d'intelligibilité : qu'elle soit en cours de temporalisation, en train de mordre sur l'avenir (comme chez Sartre), ou qu'elle n'ait plus que l'être inerte de la trace, de l'archive (comme chez Foucault), elle risque toujours d'échapper au théoricien qui essaie d'en fixer le sens.

Scott ne tranche pas la question – qui oppose, en revanche, Foucault et Sartre – de savoir si le fait de restituer l'intelligibilité de pratiques déposées dans l'archive suppose ou non de les faire revivre. Mais le problème de la mise en intelligibilité est d'autant plus accusé chez lui qu'on a affaire à des pratiques autographiques (non répétables), qui cachent l'efficace de leurs propres effets aux yeux des tenants du texte public, qui n'y verront, comme on dit, que du feu : en l'occurrence, des enfantillages, des jeux de l'imagination, de simples gesticulations sans conséquences, qui passent pour des ersatz de résistance. Contre la tentation du mépris souvent de mise ici, Scott affirme qu' « il serait plus juste de présenter le texte caché comme

[1228] M. Foucault, « La vie des hommes infâmes », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., n° 198, p. 241 : « Toutes ces vies, qui étaient destinées à passer au dessous de tout discours et à disparaître sans avoir jamais été dites n'ont pu laisser de traces – brèves, énigmatiques, incisives souvent – qu'au point de leur contact instantané avec le pouvoir. De sorte qu'il est sans doute impossible à jamais de les ressaisir en elles-mêmes, telles qu'elles pouvaient être « à l'état libre » ; on ne peut plus les repérer que prises dans les déclamations, les partialités tactiques, les mensonges impératifs que supposent les jeux du pouvoir et les rapports avec lui. On me dira : vous voilà bien, avec toujours la même incapacité à franchir la ligne, à passer de l'autre côté, à écouter et à faire entendre le langage qui vient d'ailleurs et d'en bas ; toujours le même choix, du côté du pouvoir, de ce qu'il dit ou fait dire. »

un adjuvant de la résistance plutôt que comme un substitut à celle-ci »[1229]. Scott dégage les enjeux épistémologiques de son approche des textes cachés :

> En couvrant ses traces, elle [cette logique de résistance] ne fait pas que minimiser le risque encouru par ceux qui y participent, elle élimine du même coup une grande partie des éléments de preuve qui pourraient convaincre les sociologues, les ethnologues et les historiens que de telles formes d'action politique ont bien existé[1230].

Les arts de la résistance sont doublement insaisissables ; s'ils échappent à ceux qui seraient tentés d'en faire la théorie, c'est d'abord parce qu'en pratique, ils échappent aux agents exclus du texte caché, qui s'en tiennent aux textes publics et aux épreuves de légitimation. C'est ce caractère doublement insaisissable qui amène nombre de chercheurs à se rabattre sur le texte public, en décrivant la logique pratique de résistance à l'aide de catégories officielles indûment empruntées au « texte public » de la domination. Il y va alors d'un enjeu anthropologique, pointé par Bourdieu dans l'*Esquisse d'une théorie de la pratique* (à propos de la parenté), et infléchi ici par Scott : à savoir, la nécessité de bien distinguer la domination *officielle*, représentation publique qu'un groupe se donne de lui-même par le truchement de ses porte-paroles mandatés, et la domination *usuelle*, c'est-à-dire la domination telle qu'elle est pratiquée et *détournée* en coulisse par les dominés. Scott s'accorde avec Bourdieu sur la nécessité de mener une critique de l'illusion objectiviste et nomologique, consistant à expliquer les pratiques à l'aune de modèles d'intelligibilité qui ne valent que pour les représentations publiques et officielles. Les structures invariantes risquent d'être une transcription savante du texte public propre à une relation de domination particulière. D'où la nécessité pour l'enquêteur de ne pas prendre pour argent comptant le texte public et la définition officielle de la réalité sociale que lui livre l'informateur. L'informateur est mandaté pour objectiver et officialiser les pratiques ordinaires du groupe (qu'il aura tendance à enjoliver, à formaliser). Une enquête adéquatement menée se devra d'*objectiver cette objectivation*, c'est-à-dire de produire une théorie du statut d'informateur au sein du groupe : en se demandant par exemple si les autres, dans les relations non officielles, le perçoivent comme celui qui tient le discours de vérité sur les pratiques du groupe, ou si au contraire, le texte public de la règle ne vient pas trahir la logique implicite des pratiques, dont il neutralise l'urgence d'exécution. Bourdieu précise en ce sens :

[1229] J. C. Scott, *La domination et les arts de la résistance,* op. cit., p. 208
[1230] J. C. Scott, *La domination et les arts de la résistance,* op. cit., p. 217

> Le piège le plus subtil réside sans doute dans le fait que ce discours recourt volontiers au vocabulaire fort ambigu de la *règle*, celui de la grammaire, de la morale et du droit, pour exprimer une pratique sociale qui obéit à de tout autres principes : cette sorte de *malédiction* spéciale qui veut que les sciences de l'homme aient affaire à un objet qui parle les voue à osciller entre un excès de confiance dans l'objet lorsqu'elles prennent à la lettre son discours et un excès de défiance lorsqu'elles oublient que sa pratique enferme plus de vérité que son discours ne peut en livrer[1231].

Quelle est cette vérité qu'enferme la pratique, ou, pour le dire dans les termes de Scott, quel est son texte caché ? Pour Bourdieu, on l'a vu, il s'agit de multiples stratégies d'incorporation et de placement le plus souvent officieuses, qui visent à combler de manière plus ou moins heureuse l'écart entre l'arbitraire de la domination, et sa légitimation en « seconde nature ». Or, Scott s'écarte de Bourdieu sur ce point : la pratique n'est pas pour lui le comblement d'un écart entre facticité et justification sociale d'exister ; elle est d'abord l'art de détourner (ou d'arranger) les formes de la domination tout en feignant de leur obéir. Si le sens pratique relève d'un art caché, il ne s'agira pas d'un *art caché pour soi,* caché aux agents qui le mettent en œuvre, mais d'un *art caché pour autrui*, impliquant une intentionnalité minimale de dissimulation et de discrimination. Chaque texte caché est élaboré pour *tel* public, sur *tel* site, dont sont exclus *tels* autres.

Bourdieu montre que toute vision du monde, pour naturelle qu'elle paraisse, est en même temps une division (arbitraire) du monde, opposant les détenteurs d'un capital symbolique à ceux qui en sont démunis. On peut dire que Scott radicalise cette thèse, lorsqu'il montre que tout texte caché est porteur d'une division du monde qu'il produit et invente (comme une redivision du monde) bien plus qu'il ne l'entérine ou ne la reproduit. Tout se passe comme si Bourdieu était à son tour victime de l'attitude scolastique qu'il dénonce, celle de l'excès de défiance envers la vérité de la pratique : comme s'il ne voyait pas que la vérité de la pratique, c'est *aussi* ce que certains individus cachent délibérément à d'autres. C'est bien toujours à l'expérience d'un écart, d'une négativité qu'a affaire le sens pratique ; seulement chez Scott, il ne s'agit plus de combler cet écart, mais de le creuser, de le produire, tout en feignant à l'occasion de le combler, de se mettre à l'unisson des attendus du texte public.

Si cette dissimulation implique un minimum de délibération ou de concertation de la part de ceux qui la mettent en œuvre, elle n'est pas pour autant l'affaire d'une pure réflexivité.

[1231] P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique,* op. cit., p. 307

Les textes cachés sont ancrés sur le plan de la pratique, dans ce qu'elle a de plus prosaïque. Scott le souligne : « le texte caché ne se limite pas à illuminer un comportement ou bien à l'expliquer : il participe à l'élaboration même du comportement en question »[1232]. Ainsi, l'incorporation de signes, reconnaissables seulement par le public concerné, fait partie intégrante des textes cachés : tel clin d'œil, tel regard appuyé, telle intonation dans la voix, peuvent suffire à détourner la relation de domination, tout en se préservant de la sanction en mettant les formes. Le sens pratique, c'est alors l'art du moindre écart et de la feinte, d'abord chevillé au corps et à ses postures les plus minimes. L'habitus corporel, c'est-à-dire la disposition du corps ayant à faire corps avec une position (ou une inscription) publique qui cache sa logique propre, se voit comme doublé par un sens de la ruse, qui déjoue ce caractère caché du sens pratique contre le texte public lui-même. De Bourdieu à Scott, nous passons d'un *infra-conscient corporel* (ou d'un inconscient fait corps) à une *infrapolitique des corps*, où résident les formes élémentaires de la vie politique[1233].

On voit alors en quel sens Scott reformule la question marxienne d'un matérialisme de la politique et des luttes : non plus par l'affirmation suprapolitique du prolétariat comme classe universelle, mais par le repérage des aspects les plus ténus de la politique, ou, pour le dire autrement, par l'analyse des matériaux, des ingrédients de la politique, qui implique (comme chez Bourdieu, mais en un sens différent) une remontée du côté du corps et de ses postures.

La question de l'idéologie dominante se trouve réenvisagée à l'aune de ce matérialisme des corps. Scott explicite sa distance prise par rapport à Bourdieu dans le chapitre IV de son ouvrage (« Fausse conscience et hégémonie »), en distinguant une « version riche » et une « version pauvre » de l'argument de l'idéologie dominante. La version riche de la fausse conscience défend la thèse d'un entier *consentement* des dominés à l'égard des valeurs promues par les dominants. La version pauvre met l'accent sur la *résignation* au choix du nécessaire des dominés – c'est le sens de la formule souvent citée par Bourdieu : « faire de nécessité vertu ». Or de la seconde version à la première, il n'y a qu'un pas aisément franchissable. Bourdieu est ainsi suspecté de glisser subrepticement d'une thèse de la naturalisation plus ou moins forcée de la domination (version pauvre de l'idéologie dominante, encore défendable dès lors qu'on n'en fait pas le dernier mot des relations sociales) à une thèse du *désir* de domination, de la servitude volontaire : version riche de l'idéologie dominante, absolument indéfendable aux yeux de Scott. D'où l'ambiguïté à ses yeux de la

[1232] J. C. Scott, *La domination et les arts de la résistance,* op. cit., p. 205
[1233] J. C. Scott, *La domination et les arts de la résistance,* op. cit., p. 218

formule de Bourdieu, selon laquelle les dominés parviennent à « refuser le refusé et à aimer l'inévitable » : on ne sait plus trop si « consentement » signifie « résignation » ou « désir »[1234]. A cette thèse de la servitude volontaire, il convient d'opposer ce que Foucault appelle selon des formules devenues célèbres, un « art de l'inservitude volontaire », de « l'indocilité réfléchie », ou encore un « art de n'être pas tellement gouverné », une expression que Scott a radicalisée dans son dernier ouvrage, *Zomia ou l'art de n'être pas gouverné,* qui étudie sous le patronage de Pierre Clastres des pratiques de refus délibéré de l'Etat dans une vaste zone montagneuse d'Asie du Sud-Est[1235].

Scott trouve le modèle de cet art de l'inservitude volontaire dans la *mètis* grecque, concept qu'il reprend dans le chapitre 9 de son ouvrage *Seeing Like a State*[1236] –, que l'on gagne à lire conjointement à *La domination et les arts de la résistance.* La *mètis* est une forme d'intelligence pratique et rusée, engagée dans des réalités changeantes (l'art de la navigation, l'art du discours sophistiqué, etc..), et qui renvoie à des dispositions telles que la sagacité, la débrouillardise, la feinte, la vigilance, le sens de l'opportunité, l'expérience acquise, etc. Dans l'introduction de leur étude devenue classique sur cette question, *Les ruses de l'intelligence,* Marcel Détienne et Jean-Pierre Vernant font état d'une difficulté épistémologique à saisir cette « catégorie mentale » de *mètis*, toujours liée à des contextes spécifiques :

> Si vaste que soit le domaine où s'exerce la *mètis*, si importante sa position dans le système des valeurs, elle ne se montre pas au grand jour de la pensée, dans la clarté d'un esprit savant qui se proposerait de la définir. Elle apparaît toujours plus ou moins « en creux », immergée dans une pratique qui ne se soucie, à aucun moment, alors même qu'elle l'utilise, d'expliciter sa nature ni de justifier sa démarche[1237].

La *mètis*, savoir local et partisan, solde l'échec de toute technologie englobante et planificatrice – à quoi Scott renvoie l'idée d'une pensée-Etat, d'un « seeing like a state ». La *mètis* se dérobe à toute rationalisation a priori comme à toute explicitation ouverte d'elle-même. Elle a trois caractéristiques, que Michel de Certeau a bien dégagées dans le commentaire qu'il propose de l'ouvrage de Détienne et Vernant : 1/ elle est une « pratique du

---

[1234] J. C. Scott, *La domination et les arts de la résistance,* op. cit., p. 90-91

[1235] James C. Scott, *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné* (2009), Paris, Seuil, 2013

[1236] James C. Scott, *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed,* Yale University Press, 1998, p. 309-341. Toute une partie de cet ouvrage, consacrée à l'échec de la planification agricole en URSS, gagnerait à être confrontée au traitement que Sartre propose de cette question dans le tome II de la *Critique*.

[1237] Marcel Détienne, Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La* mètis *chez les Grecs,* Paris, Flammarion, 1974, p. 9

temps » qui sait user de l'occasion, du moment opportun ; 2/ elle est une « défection du lieu propre », au sens où elle se produit en coulisse, en marge des lieux officiels – à quoi fait écho, chez Scott, l'idée d'une pluralité des "sites discursifs" au sein d'une relation de domination comme l'esclavage ; 3/ elle « n'a pas d'image de soi », dans la mesure où « elle disparaît dans son acte même, comme perdue dans ce qu'elle fait, sans miroir qui la re-présente »[1238]. Reprenons ces trois critères :

1/ En tant qu'ils relèvent de la *mètis*, les arts de la résistance sont donc d'abord des *modes de temporalisation rivés sur l'événement* – proches de ce que Foucault appelle des « événements discursifs » ; s'ils font appel à la mémoire – celle de l'expérience acquise, sédimentée –, c'est en vue d'un usage du présent (et non par complaisance nostalgique avec le passé). La mémoire n'a de sens qu'en vue de son usage pour le présent. La part d'imaginaire ou d'irréalisation des arts de la résistance (décelable dans les mythes d'inversion millénaristes notamment) n'est en rien l'indice d'une concession spiritualiste de Scott ; cet imaginaire est de part en part matériel et pratique.

2/ La *mètis* est aussi un art de l'espace : elle n'est pas qu'une disposition purement mentale, elle s'objective dans des cadres au sein desquels elle inscrit ses effets.

3/ Enfin, la *mètis* est une pratique qui s'épuise dans ce qu'elle fait : stratégie rigoureusement anti-représentative, elle n'est le miroir officiel d'aucun prince.

Lieu de l'infrapolitique, la métis est à la fois ce qui rend possible la politique, et ce qui la rend impossible, ou ce qui la fait échouer, dès lors qu'elle se pose comme planification ou rationalisation a priori, dont relèvent aux yeux de Scott aussi bien la pensée léniniste de l'avant-garde du parti, que les planifications agricoles en Tanzanie.

On peut dire, pour finir, que la démarche de Scott doit beaucoup à l'approche que fait Foucault des relations de pouvoir en termes d'« agonisme ». Il y a agonisme plutôt qu'antagonisme, dans la mesure où nous n'avons plus affaire à une opposition binaire du tout ou rien, mais à un ensemble à quatre termes : (i) le texte public des dominants ; (ii) le texte caché des dominants ; (iii) le texte public des subalternes ; (iv) le texte caché des subalternes. On notera que la distinction texte caché/texte public ne se superpose pas simplement à l'antagonisme dominants/subalternes. Loin de donner à cet antagonisme un surcroît de légitimité par le biais de la caution théorique, la distinction texte caché/texte public contribue à le faire éclater en le reversant dans ce que Scott appelle un « travail de négation »[1239] généralisé, autrement plus complexe, et dont le dernier mot n'est plus l'extorsion de la force de

[1238] M. De Certeau, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire* (1980), Paris, Gallimard, 1990, p. 124
[1239] J. C. Scott, *La domination et les arts de la résistance,* op. cit., p. 123

travail[1240]. Ce schéma quadripartite nous « donne accès à une science sociale qui met en lumière des contradictions et des possibilités, qui projette son regard bien au-delà de la surface placide que les accommodements publics à la distribution existante du pouvoir, des richesses et des statuts laissent souvent paraître »[1241]. L'explication par l'idéologie dominante ou par la praxis accoucheuse de vérité s'avèrent insuffisantes ; il y a une polyvalence tactique des textes comme des discours, de leurs effets d'assujettissement.

Qu'est-ce qui distingue alors les perspectives de Scott et de Foucault ? Dans la perspective de Scott privilégiant les pratiques d'insubordination des subalternes, le texte caché implique de penser la relation de domination comme relation fortement *interpersonnelle*, au risque peut-être de minimiser d'autres modes d'exercice du pouvoir, plus impersonnels. Pour le dire dans les termes de Sartre, on privilégierait alors la praxis au processus, y compris quand il s'agit d'analyser l'exercice du pouvoir par les dominants. Dans les quelques exemples que Scott nous donne de textes cachés de dominants, notamment à travers la nouvelle d'Orwell « Comment j'ai tué un éléphant », on retrouve le même modèle d'analyse en termes de sites d'énonciation que pour les subalternes. Ainsi donc du colonialisme britannique en Birmanie :

> De la même manière, des Birmans ne savaient pas ce que cachait l'attitude plus ou moins officielle des Britanniques à leur égard – sauf au travers des histoires que les serviteurs pouvaient leur raconter. Ce texte caché ne pouvait être déchiffré que dans les clubs, les demeures des colons, ou lors de conversations réunissant un petit nombre d'interlocuteurs.[1242]

La politique coloniale est envisagée d'abord comme un double jeu d'intentionnalités croisées – celles des colons, celles des colonisés –, qui ne se rencontrent qu'à la faveur d'un texte public commun *dont elles détournent l'une et l'autre les règles*, chacune à leur manière. Refuser de prendre le texte public pour argent comptant n'implique pas qu'il faille s'en détourner. Le texte public acquiert une fonction épistémologique : il permet de *comparer* les deux textes cachés, dont il constitue comme le commun dénominateur. Il ne fait qu'exprimer un consensus de façade.

[1240] J. C. Scott, *La domination et les arts de la résistance,* op. cit., p. 127 : « Si l'on veut appréhender l'expérience de l'esclavage, le travail forcé n'est dans ce cadre pas plus à privilégier que le fouet, les insultes, les abus sexuels ou les avilissements subis par l'esclave contre son gré ».

[1241] J. C. Scott, *La domination et les arts de la résistance,* op. cit., p. 29

[1242] J. C. Scott, *La domination et les arts de la résistance,* op. cit., p. 29

Dans la perspective de Foucault, que Scott suspecte de vouloir privilégier les technologies anonymes de pouvoir, le texte caché serait moins affaire de relation interpersonnelle que de tactiques et de stratégies sans stratèges. Pour autant, les démarches de Scott et de Foucault sont plus poreuses que ce que cette présentation laisse paraître : loin de se cantonner aux relations de domination entre individus, Scott n'élude pas la dimension processuelle et englobante des rationalités de pouvoir, telles que les politiques planificatrices analysées dans *Seeing Like a State*. Quant à Foucault, on sait l'importance qu'il accorde, via la notion de gouvernementalité, aux modes de subjectivation impliqués dans des technologies qui semblent être par ailleurs anonymes.

Retenons que, loin de se réduire à un épiphénomène des relations de domination dont ils feraient le jeu, les arts cachés de la résistance sont un moment essentiel par lequel les hommes font leur histoire, et s'inventent de nouvelles formes de subjectivité sur fond de conditions non choisies. Le fait de feindre, pour les dominés, d'accepter la domination tout en la détournant en coulisse fait intrinsèquement partie du devenir historique de toute relation de domination. C'est ce que Sartre appelle, dans une note du chapitre de la *Critique* consacré au passage du groupe organisé à l'institution, *la dialectique de la contrainte et de la légitimité* :

> Lorsqu'un esclave obéit aux ordres du maître, cela ne veut absolument pas dire qu'il les considère comme légitimes. Et bien entendu, cela ne signifie pas non plus a priori qu'il leur dénie toute légitimité : en fait la relation est parfaitement indéterminée. […] C'est la révolte – comme *praxis* permanente, d'abord aveugle, imposée par le besoin, par le danger de mourir – qui crée peu à peu l'illégitimité des pouvoirs publics et qui finit par réduire les rapports de classe à une vérité nouvelle et fondamentale : celle des rapports de force. Et ce n'est pas (à moins d'une tyrannie brusquement apparue, d'une occupation militaire, etc.), l'illégitimité des pouvoirs qui suscite la révolte. Autrement dit, l'obéissance cynique aux ordres tenus pour illégitimes représente un moment historique d'une évolution de l'Autorité.[1243]

L'infrapolitique de la praxis est donc fonction de cette indétermination des relations de pouvoir dans lesquelles elle se trouve prise : elle n'est autre que le devenir agonistique de la praxis dans son rapport aux pouvoirs, depuis l'expérience non verbale et abstraite du besoin qui est déjà en elle-même l'ébauche d'une contre-conduite, jusqu'à des modes plus complexes de refus, dont la diversité, au niveau du concret historique, est fonction du caractère multiforme et mouvant des relations de pouvoir – qui ne se ramènent pas, loin s'en faut, à des

[1243] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 702-703 (note).

situations telles que la tyrannie ou l'occupation militaire[1244]. L'infrapolitique, c'est aussi le moment où la pratique invente et pose des valeurs qui ne lui préexistent pas : il en va ainsi des critères de la légitimité. Comme le dit Foucault dans son entretien avec Chomsky :

> Vous aviez dit que si vous ne considériez pas que la guerre que vous faites à la police était juste, vous ne la feriez pas. Je vous répondrai dans les termes de Spinoza. Je vous dirai que le prolétariat ne fait pas la guerre à la classe dirigeante parce qu'il considère que cette guerre est juste. Le prolétariat fait la guerre à la classe dirigeante parce que, pour la première fois dans l'histoire, il veut prendre le pouvoir. Et parce qu'il veut renverser le pouvoir de la classe dirigeante, il considère que cette guerre est juste.[1245]

Il n'y a donc pas au départ des valeurs de classe, qui renverraient à une conscience de classe, et qui orienteraient les luttes à la manière de grandes causes finales, mais des volontés en lutte, mues par des objectifs pratiques à court terme qui peuvent rester en coulisses, qui peuvent rester indisables. La perception que le prolétariat a de la justice est fonction de sa volonté de lutte. Loin de précéder les luttes et d'orienter leur cours, les valeurs et les fins de l'action sont nécessairement contestées et remaniées par les stratégies et les moyens qu'inventent les individus.

[1244] Ces lignes de Sartre font écho aux remarques de Foucault dans « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits*, *t. II*, op. cit., p. 1057 : « Là où les déterminations sont saturées, il n'y a pas de relation de pouvoir : l'esclavage n'est pas un rapport de pouvoir lorsque l'homme est aux fers (il s'agit alors d'un rapport physique de contrainte), mais justement lorsqu'il peut se déplacer, et à la limite, s'échapper. Il n'y a donc pas un face-à-face de pouvoir et de liberté, avec entre eux un rapport d'exclusion (partout où le pouvoir s'exerce, la liberté disparaît) ; mais un jeu beaucoup plus complexe : dans ce jeu, la liberté va bien apparaître comme condition d'exercice du pouvoir (à la fois son préalable, puisqu'il faut qu'il y ait de la liberté pour que le pouvoir s'exerce, et aussi son support permanent puisque, si elle se dérobait entièrement au pouvoir qui s'exerce sur elle celui-ci disparaîtrait du fait même et devrait se trouver un substitut dans la coercition pure et simple de la violence) ; mais elle apparaît aussi comme ce qui ne pourra que s'opposer à un exercice du pouvoir qui tend en fin de compte à la déterminer entièrement ».

[1245] M. Foucault, « De la nature humaine : justice contre pouvoir », in *Dits et écrits, t. I*, op. cit., n°132, p. 1371.

CHAPITRE VII. FIGURES DE L'INTELLECTUEL

Dans sa généalogie des régimes de vérité, Foucault repère, on s'en souvient, un processus de retournement axiologique, où nous passons d'un régime de la vérité-événement, rare par définition, à un régime de la vérité comme constatation et comme condition de droit de nos pratiques et de nos pensées. Dans la leçon du 23 janvier 1974, il précise en ce sens que « l'on assiste depuis la fin du Moyen Âge à la mise en enquête généralisée de toute la surface de la terre, et jusqu'au grain le plus fin des choses, des corps et des gestes » : en somme, on assiste à « une sorte de grand parasitage inquisitorial », où « à tout moment et en tout lieu du monde, et à propos de toute chose, l'on peut et l'on doit poser la question de la vérité »[1246]. Il y a une ubiquité, une abondance de la vérité, qui habite nos pratiques. Mais en même temps, on assiste à un processus inverse d'aménagement de la rareté de cette vérité qui est de partout et de tout temps », à une procédure de raréfaction des places et des procédures requises pour dire le vrai. Cette raréfaction ne porte plus sur l'événement qu'est l'apparition ou la production de la vérité ; elle porte, désormais, « sur ceux qui sont capables de la découvrir ». On a donc d'un côté l'idée d'une vérité universelle, qui a pour corrélat un sujet lui-même universel, ayant un accès de droit à cette vérité. Et de l'autre, des modes de qualification et de sélection de ceux qui sont préposés à la vérité. De même que toute société entée sur le moteur passif qu'est la rareté « choisit ses morts », selon l'expression de Sartre, elle choisit aussi ses savants, ses experts. Foucault précise en ce sens :

[1246] M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique,* op. cit., p. 246

> Être sujet universel, ce sera, si vous voulez, le droit abstrait de tout individu ; mais être sujet universel dans le concret impliquera nécessairement la qualification de quelques rares individus qui devront fonctionner comme cela. L'apparition des philosophes, des hommes de science, des intellectuels, des professeurs, des laboratoires, etc., dans l'histoire de l'Occident à partir du XVIIIè siècle, correspond précisément, en corrélation directe avec cette extension de la position de la vérité scientifique, à la raréfaction de celui qui peut savoir une vérité qui est maintenant présente à tout moment.[1247]

Il s'agit alors d'envisager la pratique de l'intellectuel depuis ses conditions sociales et historiques de possibilité, qui reposent sur la rareté. Dès lors que l'intellectuel veut débattre, dit Foucault, il doit d'abord « débattre sur les conditions du débat »[1248], en objectivant la place qu'il occupe au sein du régime de raréfaction des discours. C'est sur ce point que nous allons nous pencher dans ce dernier chapitre.

1. La pratique de l'intellectuel, entre structure et existence

Lorsqu'on oppose Sartre et Foucault, on le sait, c'est d'abord deux figures divergentes de l'intellectuel qui viennent à l'esprit : l'intellectuel universel (ou total) et l'intellectuel spécifique. Plutôt que de renvoyer dos-à-dos ces deux figures, ce qui ne ferait que réitérer une polémique un peu stérile qui a fait long feu, nous allons tenter de les mettre chacune à l'épreuve de l'autre, comme une pierre de touche pour tester l'autre figure. Cette mise à l'épreuve, nous pouvons l'instruire à partir d'un problème commun à Foucault et à Sartre : celui des conditions requises pour une *politique de la vérité* qui soit propre à l'intellectuel. Dans un entretien donné au *Monde* en 1980, Foucault affirme que la philosophie est une manière de se conduire par rapport à la vérité, vérité qui ne lui préexiste ni ne lui appartient de plein droit[1249]. Mais avant d'être problématisée en termes de *conduite*, la question de la

[1247] M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique,* op. cit., p. 247

[1248] M. Foucault, « Pour en finir avec le mensonge », entretien avec D. Eribon publié dans *Le Nouvel Observateur* en 1985, repris dans S. Legrand, G. Sibertin Blanc, *Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs,* Reims, Le clou dans le fer, 2009, p. 8. Legrand et Sibertin-Blanc proposent dans cet ouvrage une approche originale de la fonction d'intellectuel et des pratiques de production des savoirs à l'université, en en appelant à la fois à Foucault et à Althusser. Ce faisant, leur lecture diverge considérablement de la mienne.

[1249] M. Foucault, « Le philosophe masqué » (1980), *Dits et écrits, t. II,* n° 285, op. cit., p. 929. Foucault considère que l'expression « politique de la vérité » est la meilleure définition qu'il puisse donner de la philosophie : *cf.*

politique de la vérité de l'intellectuel a longtemps été pour Foucault celle de la *place* à occuper par rapport à un régime spécifique de la vérité réglant la production et la répartition des savoirs. Nous allons examiner ces deux moments dans l'élaboration foucaldienne d'une *politique spécifique (ou spécifiquement intellectuelle) de la vérité,* en recomposant d'abord, en vis-à-vis du fameux *Plaidoyer pour les intellectuels* de Sartre[1250], une sorte de plaidoyer foucaldien pour la place des intellectuels spécifiques aujourd'hui, décelable dans un certain nombre de textes du milieu des années 1970 ; en montrant ensuite qu'à partir des années 1980, surtout dans *Le gouvernement de soi et des autres* et *Le courage de la vérité*, la politique spécifique de la vérité, loin d'être centrée principalement sur la figure moderne de l'intellectuel[1251], subit un infléchissement d'une approche topologique ou structurale à une approche existentielle.

1.1. Intellectuel total et intellectuel spécifique. Retour sur une opposition convenue

Dans la troisième conférence de son *Plaidoyer,* qui fait écho aux thèses défendues dans *Qu'est-ce que la littérature ?* (1948)*,* Sartre affirme que « si l'écrivain n'a *rien* à dire, c'est qu'il doit manifester *tout,* c'est-à-dire ce rapport singulier et pratique de la partie au tout qu'est l'être-dans-le-monde »[1252]. L'écrivain n'est pas le détenteur privilégié d'un savoir : il ne vise pas à communiquer un message au moyen d'un langage technique dont il serait le co-auteur et le co-propriétaire avec d'autres spécialistes. En matière de savoir spécifique, il n'a rien à dire. Il a en revanche tout à exprimer et à totaliser par sa pratique. Sa politique de la vérité va dans le sens d'un refus assumé de toute transitivité du savoir à la politique, refus qui consiste à reverser la vérité dans une pratique singulière, en l'occurrence dans l'acte d'écrire et de parler. C'est ce que Sartre appelle « l'action par dévoilement » : « l'écrivain "engagé" sait que la parole est action : il sait que dévoiler c'est changer et qu'on ne peut dévoiler qu'en projetant de

Sécurité, territoire, population, op. cit., p. 5

[1250] Le *Plaidoyer* regroupe trois conférences de Sartre prononcées au Japon en septembre et octobre 1965, et publiées en 1972 dans le tome VIII des *Situations.*

[1251] Foucault adopte à partir des années 1980 une attitude ambigüe à l'égard de la notion d'intellectuel, tantôt affirmant n'avoir jamais rencontré d'intellectuels au sens strict, qui pour lui « n'existent pas » (« Le philosophe masqué », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 924), tantôt revendiquant « ce terme d'intellectuel qui, à l'heure actuelle, semble donner la nausée à quelques-uns » (« Le souci de la vérité » (1984), *Dits et écrits, t. II,* n° 350, op. cit., p. 1494).

[1252] J.-P. Sartre, « Plaidoyer pour les intellectuels » (1965), *Situations, VIII,* Paris, Gallimard, 1972, p. 444-445

changer »[1253]. Loin de refléter passivement le donné, ses mots chargés comme des pistolets sont des *actes* qui s'affichent comme tels, en rendant parfaitement transparente leur visée transformatrice, à la différence des énoncés idéologiques réifiés qui masquent leur dimension d'actes pour mieux légitimer l'être des choses en l'état, sur lequel ils prétendent se prononcer objectivement. La praxis de l'écrivain manifeste une vérité autonyme, *index sui*, qui se dit et s'indique elle-même sans rien laisser à interpréter, sans renvoyer à aucun autre nom ou signe extérieur au geste de dévoilement[1254]. Non, toutefois, sans une certaine équivoque. En effet, d'un côté, Sartre pose une conception résolument anti-hiérarchique de la vérité, identifiée à un faire véritatif : privée de tout arrière-monde, la vérité ne fait l'objet d'aucune marque éminente autorisant ceux qui la disent à exercer un ascendant sur les autres. Or d'un autre côté, ce dévoilement véritatif n'est pas indexé sur n'importe quelle pratique, mais d'abord sur celle de l'écrivain, privilégié comme essence accomplie de l'intellectuel. Sartre affirme ainsi que l'intellectuel est analytiquement contenu dans l'écrivain : à l'inverse des savants-experts ou « techniciens du savoir » qui ne sont intellectuels que « par accident », l'écrivain, lui, l'est « par essence »[1255]. Force est alors de se demander si cette notion d'intellectuel par essence ne conduit pas à redonner complaisamment crédit au désir d'être en-soi-pour-soi, dont Sartre a pourtant par ailleurs démontré le caractère illusoire.

C'est cette équivoque qui amène Foucault à découpler l'intellectuel de l'écrivain. Il montre dans un entretien de 1976 que l'intellectuel sartrien doit son aura au fait que socialement, l'écriture est moins perçue comme un instrument d'objectivation que comme un seuil, comme une « marque sacralisante »[1256]. Et d'ajouter : « L'intellectuel universel dérive du juriste-notable et trouve son expression la plus pleine dans l'écrivain, porteur de significations et de valeurs où tous peuvent se reconnaître »[1257]. Deux thèses sont visées par cette critique : 1/ une surdétermination lyrique de l'intellectuel par la figure de l'écrivain redresseur de torts, minimisant l'importance croissante dans nos sociétés des intellectuels spécifiques, dérivés du savant-expert ; 2/ une surdétermination idéaliste de la vérité, qui passe sous silence le fait que toute politique de la vérité, fût-elle celle de l'intellectuel, fait fond sur une « politique générale de la vérité »[1258] qui la précède sous la forme d'une mise en discipline des savoirs. C'est une

[1253] J.-P. Sartre, *Situations, II. Qu'est-ce que la littérature ?,* op. cit., p. 28

[1254] Sur cette notion d'autonymie de la vérité, *cf.* E. Balibar, *Lieux et noms de la vérité,* op. cit., 1994, p. 73

[1255] J.-P. Sartre, « Plaidoyer pour les intellectuels », *Situations, VIII*, op. cit., p. 455

[1256] M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » (1976), *Dits et écrits, t. II,* n° 192, op. cit., p. 155. Pour une approche approfondie sur cette question du « sacre de l'écrivain philosophe » en France, *cf.* Jean-Louis Fabiani, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ?*, op. cit., p. 283-292

[1257] M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., p. 156

[1258] M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., p. 158

illusion légicentriste tenace qui semble expliquer le glissement de la figure du juriste-notable à celle de l'écrivain autoproclamé maître de justice. Foucault prend l'exemple de Zola et de son fameux « J'accuse », qui atteste des limites de toute posture universalisante forte d'une « vision du monde » : Zola est bien « porteur de la loi et militant de l'équité, mais il leste son discours de toute une référence nosologique, évolutionniste, qu'il croit scientifique, qu'il maîtrise d'ailleurs fort mal et dont les effets sur son propre discours sont très équivoques »[1259]. L'invocation à tout crin de l'universel n'exprime souvent que l'envers d'une incompétence scientifique. L'horizon légicentriste de l'intellectuel universel atteste également d'une erreur d'appréciation archéologique concernant la politique générale de la vérité dans nos sociétés modernes. Foucault note dans la leçon du 25 février 1976 qu'en matière de savoir, nous sommes aujourd'hui encore archéologiquement tributaires du passage, opéré en marge des Lumières, d'un schème d'« orthodoxie » exerçant à la manière d'une loi des effets de censure sur le contenu des énoncés, à un schème d'« orthologie » ou « discipline de l'énonciation » portant de manière immanente aux savoirs sur les procédures de l'énonciation : « le problème sera de savoir qui a parlé, et s'il était qualifié pour cela, à quel niveau se situe cet énoncé »[1260]. La nouvelle politique de la vérité à laquelle en appelle Foucault par rapport à cette normalisation ou orthologie des savoirs ne débouchera pas sur une politique pleinement émancipée du pouvoir et de ses effets présumés de censure et de répression : la vérité n'engage par elle-même aucune promesse d'émancipation[1261]. Loin d'être indexée sur une pratique à part incarnée par l'écrivain, la vérité à laquelle l'intellectuel a affaire est investie dans des pratiques discursives normées, faisant corps avec un contexte socio-historique donné: « La vérité est de ce monde ; elle y est produite grâce à de multiples contraintes. Et elle y détient des effets réglés de pouvoir »[1262].

Concernant l'intellectuel, Foucault ne répudie pas le motif, par ailleurs cher à Sartre, du primat de la pratique ; il le repense sur de toutes autres bases. Il ne s'agit plus de revenir à un amont des pouvoirs et des savoirs spécialisés, qui serait figuré par une conception idéalisée de *la* pratique comme praxis de dévoilement véritatif. Il s'agit au contraire de creuser l'aval *des* pratiques spécialisées où vérité et pouvoir sont étroitement intriqués, quitte à jouer à fond la carte de la spécialisation et de la professionnalisation afin de retourner la discipline des savoirs contre elle-même, sans que cela implique – ce qui est impossible – d'y échapper

[1259] M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., p. 156-157

[1260] M. Foucault, *« Il faut défendre la société »*, op. cit., p. 164

[1261] Foucault dit dans *La volonté de savoir,* (op. cit., p. 81) que c'est toute la tâche d'une « histoire politique de la vérité » que de montrer que « la vérité n'est pas libre par nature, ni l'erreur serve, mais que sa production est toute entière traversée des rapports de pouvoir ».

[1262] M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., p. 158

totalement. La tâche de l'intellectuel spécifique ne consiste pas à désaliéner des individus en proie à l'idéologie au nom d'une vérité dévoilante. L'idée sartrienne de vérité comme dévoilement opéré par l'acte d'un pour-soi néantisant maintient l'ambiguïté d'une « distance véritative », d'un « écart entre le monde et un hors-monde »[1263]. Foucault récuse un tel écart en redimensionnant la vérité dans les pratiques « de ce monde », et dans les effets de croyance, de justification et d'assujettissement qui s'y nouent[1264]. L'intellectuel spécifique s'appuie sur des savoirs spécialisés afin de déjouer les effets d'évidence attachés aux pratiques – notamment en les historicisant –, afin également que puissent se produire et se multiplier « des liens transversaux de savoir à savoir, d'un point de politisation à un autre »[1265]. Contre une verticalité transitive du savoir à la politique, Foucault plaide pour une horizontalité en réseau des savoirs spécifiques, ramenés à leurs conditions immanentes et matérielles de production. A vouloir à tout prix garantir au savoir une fonction de totalisation, en amont de son effectivité matérielle, on court le risque de l'annuler comme tel dans sa spécificité. Un savoir n'est en prise avec le réel qu'en tant qu'il se réfléchit comme savoir fini et ancré.

Foucault affirme pourtant dans un entretien avec un ouvrier de l'usine Renault de Billancourt que « le savoir d'un intellectuel est toujours partiel par rapport au savoir ouvrier »[1266], dans la mesure où il n'est pas branché sur l'appareil de production, mais sur l'appareil d'information. L'intellectuel dispose de canaux informationnels pour faire entendre son discours et le discours des autres, mais son savoir vient toujours après coup. Il n'a aucun ascendant, ni théorique ni éthique, à exercer sur la conscience ouvrière. Le mieux qu'il puisse faire, c'est « de permettre à cette conscience, à ce savoir ouvrier d'entrer dans le système d'informations, de se diffuser et d'aider, par conséquent, d'autres ouvriers ou des gens qui n'en sont pas à prendre conscience de ce qui se passe »[1267]. Le savoir n'est pas donné aux ouvriers « par une espèce de droit de nature », mais c'est pourtant d'eux qu'il émane d'abord, comme si le savoir de l'intellectuel devait impliquer en creux un savoir complet émanant de l'expérience ouvrière : « si un intellectuel veut comprendre ce qui s'est passé (et après tout, c'est son

[1263] *Cf.* J.-M. Salanskis, « Sartre, l'histoire et la vérité » (2008), jmsalanskis@free.fr/article.php3?id_article=70

[1264] On a pu rapprocher ce redimensionnement de certaines thèses pragmatistes et holistes sur la vérité ; *cf.* Todd May, « A New Neo-Pragmatism : From James and Dewey to Foucault », *Foucault Studies,* No. 11, February 2011, p. 57 : « what Foucault is getting at is not truth per se but instead beliefs that are justified within a particular political and epistemic structure ».

[1265] M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits, t. II,* p. 154-155

[1266] M. Foucault, « L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier » (1973), *Dits et écrits, t. II,* op. cit., n° 123, p. 1289

[1267] M. Foucault, « L'intellectuel sert à rassembler les idées... », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 1289

métier), il faut qu'il sache que le savoir premier, essentiel, n'est pas dans sa tête, mais dans la tête des ouvriers et qu'il y a une rationalité de leur comportement »[1268].

A première vue, Foucault réactive un argument marxiste et ouvriériste : en produisant leurs moyens d'existence, les hommes produisent également les conditions d'une connaissance de leur activité productive ; or cette connaissance n'est socialement reconnue comme telle qu'en tant qu'elle échoit à des non-producteurs, ou plutôt à ceux qui ne produisent pas directement, en l'occurrence, ici, aux intellectuels. Tout se passe alors comme si une contradiction passait à l'intérieur du savoir. De crainte de redonner droit de cité au mode de pensée dialectique avec lequel il souhaite en découdre, Foucault écarte ce motif de la contradiction au profit d'une thèse de commensurabilité concernant les savoirs. La leçon du 7 janvier 1976 propose ainsi de regrouper sous un même chef – celui des « savoirs assujettis » – des savoirs techniques érudits, et des « savoirs des gens » non spécialisés. Les savoirs érudits et les savoirs populaires ont en commun le critère de la régionalité, qu'ils peuvent utiliser à des fins tactiques contre la « tyrannie des discours englobants », c'est-à-dire contre les discours qui prétendent à l'universalité et à l'exhaustivité sous couvert d'avant-gardisme politique et théorique[1269]. Plutôt que de chercher à produire un savoir totalisant – stratégie peu efficace pour contrer les discours englobants –, il faut parvenir à connecter des savoirs locaux, le caractère partiel n'étant pas ici un obstacle mais un opérateur et un gage d'effectivité. Il ne faut cependant pas se méprendre sur les modalités de ce couplage : il ne s'agit aucunement de promouvoir un assentiment unanime. L'intellectuel est un passeur de savoirs (au sens où il canalise et fait entendre des savoirs d'en bas disqualifiés), non toutefois sans se compromettre et se disqualifier lui-même au regard de la hiérarchie institutionnelle des savoirs « d'en haut » à laquelle il est soumis.

En mettant son savoir à l'unisson des savoirs populaires assujettis, l'intellectuel rejoint les mouvements diffus d'insurrection des savoirs locaux contre les « effets de pouvoir centralisateurs qui sont liés à l'institution et au fonctionnement d'un discours scientifique organisé à l'intérieur d'une société comme la nôtre »[1270]. Loin de former un tout substantiel clos sur lui-même, le savoir spécifique ne vaut que par les relations extérieures qu'il parvient à nouer avec d'autres savoirs locaux, en rendant ainsi commensurables et connectables des savoirs à première vue très hétérogènes. Nul besoin d'invoquer pour cela une contradiction entre le partiel et le total appelant une résolution de type dialectique. Tout se joue ici sur le

[1268] M. Foucault, « L'intellectuel sert à rassembler les idées... », *Dits et écrits, t. II,* op. citp. 1290. Je souligne.
[1269] M. Foucault, *« Il faut défendre la société »,* p. 9
[1270] M. Foucault, *« Il faut défendre la société »,* p. 10

seul plan du partiel. Le fait que le savoir des gens puisse se manifester au départ comme totalisation réflexive d'une expérience ne lui garantit aucune effectivité critique. Ce n'est qu'en se rendant local et différentiel qu'il acquerra une efficience critique, une fois connecté au savoir spécialisé qui le canalise et lui permet de faire entendre ce qu'il a à dire localement sur un problème spécifique. Quant au savoir spécialisé, il ne peut se connecter réellement au savoir des gens qu'en se rendant commensurable avec lui, en coupant court, donc, à toute visée surplombante de totalisation. En un sens différent de Sartre, l'intellectuel foucaldien peut alors revendiquer pour son savoir le qualificatif d' « anti-science ». Non qu'il veuille par là céder à un réductionnisme simpliste du type « tout est politique »[1271], ni revenir à une posture éthique ou à une expérience immédiate précédant le savoir : il s'agit plutôt d'ouvrir le savoir sur son dehors, sur des savoirs non qualifiés qui le font sans cesse différer d'avec lui-même. Spécialisé ou non, le savoir n'est jamais contemporain de sa naissance ou de son origine. Foucault renvoie ainsi dos-à-dos une approche qu'on pourrait qualifier de scolastique, consistant à enclore le savoir dans un désir naturel et originaire de connaître[1272], et une approche populiste, consistant à le faire coïncider directement avec l'activité productive.

La question des conditions requises pour une politique spécifiquement intellectuelle de la vérité est ainsi posée. De fait, nous avons bien affaire avec Sartre et Foucault à deux politiques de la vérité aux prétentions anti-hiérarchiques, mais symétriquement inverses l'une de l'autre. En se niant comme savant-expert, l'intellectuel sartrien refuse d'exercer quelque ascendant théorique que ce soit, mais non sans exercer un ascendant éthique, ne serait-ce que par l'effet d'aura que charrie sa fonction sociale. Le refus de la légitimation par le savoir se paie au prix fort d'une re-légitimation par la posture éthique. En s'anonymisant dans la masse des experts, l'intellectuel foucaldien refuse quant à lui d'exercer un ascendant éthique, mais non sans bénéficier encore d'un privilège « disciplinaire », lié à la place et à la fonction de savant dans l'ordre des discours, lié également à l'ambiguïté de sa tâche de passeur et de canalisateur du savoir des gens. Le refus de la légitimation par la posture éthique semble se payer ici au prix fort d'un écrasement de la politique de la vérité sur un système de places vides et symboliquement surdéterminées, pouvant être remplies par des individus interchangeables. La rançon de ce type de dé-hiérarchisation du savoir n'est-elle pas alors, comme on a pu l'objecter à Foucault, celle de son « dé-dimensionnement », oublieuse des modalités pratiques et expérientielles investies de manière parfois infinitésimale dans tout

[1271] Est-il besoin de le rappeler, Foucault ne vise ni les contenus (concepts, démonstrations), ni la forme (méthodes) de la science ; sa critique porte sur la manière parfois abusive dont le signifiant « science » peut servir à qualifier ou à disqualifier certains énoncés.

[1272] C'est tout l'enjeu de sa critique nietzschéenne d'Aristote dans la leçon du 9 décembre 1970, dont on a fait cas.

savoir[1273] ? La dissolution de la posture éthique de l'intellectuel dans un système anonyme de places spécifiques conduit à refouler la question de la subjectivation de la vérité ou, dit autrement, la manière de dire et de manifester la vérité. Cette autre dimension de la politique de la vérité comme attitude constitue comme le point aveugle de l'entretien de 1976, en particulier lorsque Foucault évoque la « triple spécificité »[1274] de l'intellectuel : spécificité sociale de son appartenance de classe (petit-bourgeois au service du capitalisme, intellectuel organique du prolétariat, etc.) ; spécificité institutionnelle et matérielle de ses conditions de travail ; spécificité pratique de l'usage, de la reprise qu'il peut faire de la politique générale de la vérité dont il dépend. Cette dernière manière d'être situé prime sur les deux autres : la politique spécifique de la vérité est sous-déterminée par l'appartenance de classe comme par la détermination sectorielle. Avant même de parasiter son être de classe et son statut institutionnel, le combat de l'intellectuel se fera d'abord « pour la vérité, ou du moins autour de la vérité »[1275]. Sans être traitée pour elle-même, c'est bien toute la dimension du mode d'existence de l'intellectuel qui se profile ici en filigrane : qu'est-ce cela implique existentiellement de se battre autour de la vérité ?

On pressent qu'en posant cette question, nous sommes loin d'être quittes avec Sartre. Il nous faut revenir à la distinction entre intellectuel par essence et intellectuel par accident, qui atteste d'une tension non résolue entre essence et existence, ou entre une figure téléologique (celle de l'intellectuel défini et accompli comme écrivain) et une figure facticielle : celle de l'intellectuel situé et condamné à un mode d'existence parasitaire. Le fait que l'écrivain soit intellectuel par essence n'empêche pas que d'autres puissent l'être « par accident ». Se faire intellectuel pour eux, ce sera alors assumer le choix radical d'une existence perçue comme « de trop » eu égard à leur être de classe et à la fonction qu'ils occupent dans la division du travail. Mais n'est-ce pas le lot de tous les intellectuels que de l'être par accident ? En effet, eût-il le privilège d'être écrivain, « l'intellectuel est seul parce que nul ne l'a mandaté »[1276]. Quiconque se choisit comme intellectuel doit assumer une contradiction indéfectible entre une visée d'universalisation, et l'indépassable particularité d'une position à occuper au sein d'un champ social, position le plus souvent solidaire d'une *disposition,* soit héritée, soit conquise par bonne volonté culturelle[1277], à être un « technicien du savoir ». Sartre précise que tout savant, dès lors qu'il assume de se faire intellectuel, s'expose au risque de s'entendre dire qu'il

[1273] *Cf.* Yves Schwartz, *Expérience et connaissance du travail,* op. cit., p. 282-287
[1274] M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 159
[1275] M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., p. 159
[1276] J.-P. Sartre, « Plaidoyer pour les intellectuels », *Situations, VIII,* op. cit., p. 412
[1277] Pour reprendre un concept de Bourdieu dans *La Distinction.*

« s'occupe de ce qui ne le regarde pas », lors même qu'en s'exprimant, il est précisément celui qui, plus peut-être que tout autre, « *s'occupe de ce qui le regarde* »[1278].

L'intellectuel sartrien, traître à sa classe, « doit *plaider sa cause* pour exister »[1279]. Cela signifie deux choses.

1/ L'intellectuel lutte contre ce qui qui le justifie socialement d'exister dans le collectif sériel de savoir auquel il appartient en tant qu'expert, collectif au sein duquel la compartimentation des compétences ne produit entre les individus qu'une unité passive et fuyante. Sartre critique à cet égard l'idéalisme épistémologique de « l'accord des esprits entre eux »[1280] : on peut y voir une résurgence de la « Société des savants » figurée dans la *Légende*. L'idéalisme épistémologique voudrait pouvoir faire de la vérité un opérateur d'égalisation, comme si elle pouvait spontanément être la même pour tous. Or cette situation d'accord et de réciprocité positive n'est qu'une possibilité irénique et abstraite, qui ne peut avoir d'efficience que sérielle, tant que les individus restent pris dans des relations de domination.

2/ L'intellectuel doit donner à son existence contingente la forme de *nécessité pratique* qu'elle requiert, afin que son discours puisse contribuer à produire un nouveau mode synthétique de liaison entre les individus en lutte et unifiés autour d'une vérité pratique partagée, sans pour autant prétendre les représenter « organiquement ». Le souci de soi propre à l'intellectuel, qui le porte à agir contre sa classe sociale et contre son statut institutionnel, est en même temps un souci des autres, l'amenant à se mettre aux côtés des plus défavorisés : « il ne peut se libérer sans que les autres se libèrent en même temps »[1281]. L'orgueil de l'intellectuel à vouloir faire de l'histoire une affaire personnelle, allant jusqu'à assumer le risque de paraître pathétique en écrivain engagé[1282], est l'envers de sa *passion* de comprendre les hommes en s'adressant à eux en tant qu'homme « fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui »[1283]. D'où le leitmotiv de l'introduction de la *Critique de la raison dialectique* : « l'expérience critique peut et doit être l'expérience réflexive de n'importe qui »[1284] ; « n'importe qui », mais pas n'importe quand ni n'importe où. Sartre s'empresse d'ajouter « n'importe qui *aujourd'hui* » pour rappeler que la réflexivité critique est toujours un moment situé de l'action en cours. Si l'expérience critique que fait l'intellectuel en situation

[1278] J.-P. Sartre, « Plaidoyer pour les intellectuels », *Situations, VIII*, op. cit., p. 397. Les italiques sont de Sartre.
[1279] Gérard Noiriel, *Dire la vérité au pouvoir. Les intellectuels en question,* Marseille, Agone, p. 96
[1280] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 623
[1281] J.-P. Sartre, « Plaidoyer pour les intellectuels », *Situations, VIII*, op. cit., p. 412
[1282] *Cf.* P. Maniglier, « Faire ce qui se défait : la question de la politique entre Sartre et le structuralisme », *Les Temps modernes,* n° 632-634, op. cit., p. 444
[1283] J.-P. Sartre, *Les Mots et autres écrits autobiographiques,* Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2010, p. 139
[1284] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 165

peut *de jure* être reprise par n'importe qui à la même époque, c'est d'abord parce que *de facto,* cette expérience somme l'intellectuel d'agir comme le ferait n'importe qui à sa place :

> Il ne s'agit donc pas, pour l'intellectuel, de juger l'action avant qu'elle ne soit commencée, de pousser à l'entreprendre ou d'en commander les moments. Mais, au contraire, de la prendre en marche, à son niveau de force élémentaire (grève sauvage ou canalisée déjà par les appareils), de s'y intégrer, d'y participer physiquement, de se laisser pénétrer et porter par elle et, seulement alors, dans la mesure où il prend conscience que c'est nécessaire, de déchiffrer sa nature et de l'éclairer sur son sens et ses possibilités.[1285]

L'accusation de légicentrisme, on le voit, ne tient guère. L'intellectuel n'est pas comme un empire dans un empire : sa pratique de dévoilement doit d'abord être *incarnée dans la durée*, c'est-à-dire être précédée et objectivée par toute une série de gestes physiques qui sont des indices phénoménaux de sa participation *pratique* à la totalisation historique : monter sur un tonneau pour s'adresser aux ouvriers de l'usine Renault de Billancourt par exemple. La radicalité de son existence est l'expression d'une prise de parti qui n'a rien d'un geste prophétique, ni d'une posture de survol, contrairement à ce que peut suggérer une lecture rapide du dévoilement comme pure néantisation. La prise de parti est au contraire tributaire de conditions sociales et matérielles. L'intellectuel se contente d'éclairer en cours de route, avec les moyens qui sont les siens, une action dont il n'est pas l'initiateur ni le commanditaire.

Dès lors, l'universel que vise l'intellectuel n'est en rien donné a priori ; irréalisable comme tel, il est toujours particularisé dans une situation qu'il ne peut totaliser autrement que comme *universel singulier*. L'intellectuel ne manie pas des idées abstraites pour elles-mêmes. *Il travaille au niveau de l'événement :* « j'appelle *événement,* ici, un fait porteur d'une idée, c'est-à-dire un universel singulier car il limite l'idée portée, dans son universalité, par sa singularité de fait *daté* et *localisé* qui *a lieu* à un certain moment »[1286]. L'implication événementielle de l'universel l'arrache à sa modalité purement logique de concept abstrait pour le reverser dans une situation historique, où il apparaît à la fois comme universel fini, et comme thème pour une épreuve pratique impliquant l'existence. Sartre se pose par exemple la question de savoir comment l'intellectuel peut réagir efficacement face au racisme : moins par des propositions théoriques que par des actes, précisément parce que le racisme se manifeste le plus souvent à l'état pratique, par des événements (lynchages, pogroms, etc.) porteurs de

[1285] J.-P. Sartre, « Plaidoyer pour les intellectuels », *Situations, VIII*, op. cit., p. 422
[1286] J.-P. Sartre, « Plaidoyer pour les intellectuels », *Situations, VIII,* op. cit., p. 407. Les italiques sont de Sartre.

faux universels. Sa tâche consistera alors à contre-effectuer l'événement par des actes porteurs d'universels non plus factices mais singuliers : des universels en prise sur la situation, dont la teneur intrinsèquement insurrectionnelle vaut comme exigence absolue. Universalité idéale peut-être, mais qui ne renvoie en aucun cas à une essence ; simplement à un inconditionné, à un minimum incompressible au sein de la politique[1287]. Du fait, comme le note Emmanuel Barot, du « parasitage de la connaissance par l'instance de la singularité », l'universel chez Sartre est « indéterminable, même pas régulateur, et dès lors ne saurait être invoqué comme critère objectif de démarcation entre le philosophique et l'idéologique »[1288].

On l'a vu : on trouve chez Foucault un refus comparable de l'intellectualisme avant-gardiste, dont témoigne sa critique d'Althusser. Il s'agit, comme chez Sartre, de circonscrire sans l'outrepasser une expérience critique qui soit susceptible d'établir d'elle-même la preuve de sa pertinence, sans garantie extérieure, ni transcendantale, ni institutionnelle : ainsi l'insurrection *actuelle* des savoirs spécifiques, attestant d'une « criticabilité » croissante des pratiques et des discours, et prenant la forme d'une « sorte de production théorique autonome »[1289]. Cette autonomie de la production théorique n'est pas une autonomie d'instance qui, comme chez Althusser, se déroulerait dans un atelier de production théorique fermé à un grand nombre de discours. Il s'agit ici d'un désassujettissement de pratiques discursives hétérogènes à l'égard des ordres institués du discours.

A l'instar de l'universel singulier sartrien, le savoir spécifique ne prétend pas épuiser le problème ou la situation dont il a à rendre compte ; il a en outre une teneur insurrectionnelle irréductible, du fait qu'il témoigne pour ceux qui, selon la formule de Sartre, « sont des trous de savoir en tant qu'ils ont existé »[1290]. Ainsi, ceux, morts depuis longtemps, dont parle l'intellectuel – les vaincus de l'histoire, les « hommes infâmes » –, mais également ceux à qui il s'adresse au présent, et qu'il relaie dans leurs luttes, témoignant pour une « histoire trouée », ou pour ce que Foucault appelle une « contre-histoire », en marge de l'histoire officielle.

[1287] Sur ce point, l'idée sartrienne d'universel singulier recoupe l'analyse que propose E. Balibar des « universels » à la fin de *La crainte des masses,* op. cit., p. 421-454

[1288] E. Barot, « Le marxisme, philosophie vivante. La leçon de Sartre », *Lectures de Sartre,* op. cit., p. 168

[1289] M. Foucault, *« Il faut défendre la société »*, op. cit., p. 8-9

[1290] J.-P. Sartre, « L'universel singulier » (1966), *Situations, IX. Mélanges,* Paris, Gallimard, 1972, p. 166. Dans un entretien intitulé « Passeur du temps présent » (*Vacarme,* n° 51, printemps 2010, publié en ligne www.vacarme.org/article1885.html), E. Balibar abonde dans le même sens d'un rapprochement de l'intellectuel spécifique et de l'universel singulier.

1.2. De l'intellectuel au parrêsiaste : pour une mise en perspective généalogique

S'adressant à d'autres existences, l'intellectuel, qu'il soit « universel » ou « spécifique », met également en jeu sa propre existence qui atteste de sa situation au sein d'un ensemble pratique. Si Foucault esquive dans un premier temps cette dimension existentielle de la politique de la vérité, il l'aborde en revanche dans ses derniers cours au Collège de France, mais *d'une manière délibérément indirecte* : il ne s'agit évidemment pas de retrouver les thèses de Sartre dans ces cours. On peut en revanche les lire comme une manière de montrer qu'un plaidoyer pour les intellectuels quel qu'il soit ne saurait se suffire à lui-même – le risque étant de glisser du facticiel au téléologique et de consacrer en conscience universelle abstraite une figure historique et transitoire (l'écrivain) –, mais qu'on a par contre tout à gagner à historiciser la figure de l'intellectuel par une généalogie comparative et transformationnelle plus large des pratiques du dire-vrai et des modes d'existence qui s'y nouent. Cette généalogie, Foucault la centre sur la notion grecque de *parrêsia*, dire-vrai irruptif, franc-parler irréductible à tout format préétabli.

Dans les leçons du 1er et du 8 février 1984[1291], Foucault décompose l'expérience telle que la conçoivent les Grecs en trois pôles : les règles et conditions du dire-vrai (*aletheia*), l'organisation des relations de pouvoir (*politeia*) et les modalités de la conduite morale (*êthos*)[1292]. Il distingue ensuite trois manières d'articuler ces trois pôles, ces trois attitudes de véridiction. Celle du prophète d'une part, qui se fait reconnaître par les autres en se faisant le médiateur d'une autre parole, d'un autre nom de la vérité, ce qui l'autorise à promettre une réconciliation future entre *aletheia*, *politeia* et *êthos*, tout en jouant sur l'équivocité d'un maître-mot (avec la rhétorique du voilement/dévoilement par exemple). Celle du sage ensuite, qui pose entre les trois pôles l'unité et la permanence d'un *principe* inscrit dans l'être, ou dans la nature, maîtres-mots qui lui enjoignent une vie retirée et structurellement silencieuse, inatteignable au commun des mortels confinés au bavardage – ainsi Héraclite : « si je me tais, c'est pour que vous bavardiez ». Celle, enfin, du technicien du savoir (pour reprendre l'expression de Sartre), qui sépare chacun des trois pôles pour les étudier et les enseigner comme autant de domaines autonomes : la vérité réside pour lui dans la tradition d'un savoir *spécifique* à transmettre en héritage : un savoir théorique (*aletheia*), un savoir politique (*politeia*), un savoir-faire éthique (*ethos*). Par rapport à ces trois attitudes, le discours de

[1291] M. Foucault, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 16-29 et p. 62-65

[1292] Foucault procède ici à une habile mise en perspective généalogique de la fameuse triade savoir-pouvoir-sujet, à laquelle on a parfois hâtivement résumé son parcours.

parrêsia est foncièrement anti-hégémonique : il ne vise ni à interpréter l'unité à venir entre *aletheia*, *politeia* et *êthos*, ni à fonder cette unité dans l'être, ni à transmettre pour chacun de ces pôles d'expérience un savoir spécialisé. Il montre que ces trois pôles sont à la fois irréductibles et interdépendants. En outre, l'attitude de *parrêsia* ne s'est pas institutionnalisée comme les attitudes de prophétie, de sagesse et d'expertise ; elle n'a eu de cesse de rôder autour d'elles, pouvant se greffer sur telle ou telle, sans pour autant l'annuler dans sa spécificité.

Foucault prend l'exemple de Galilée : en exposant publiquement ses découvertes, le savant peut se faire parresiaste en doublant sa science d'un dire-vrai irruptif « qui fait fracture et qui ouvre le risque »[1293], sans que cela n'atteigne ni ne réduise en rien le contenu objectif et les structures démonstratives de la théorie dès lors qu'elle a atteint un seuil de scientificité ou de formalisation. Nous pouvons donner un second exemple, concernant la figure du sage cette fois, que nous empruntons non pas à Foucault, mais à Canguilhem, dans une conférence de 1980 intitulée « Le cerveau et la pensée » dont la conclusion semble recouper d'assez près ce que Foucault entend par attitude de *parrêsia*. Canguilhem évoque la décision que prit Spinoza de sortir de sa retraite de sage après l'assassinat des frères de Witt par les orangistes, pour aller placarder sur les murs « *Ultimi barbarorum* »[1294] : « Assigner à la philosophie la tâche spécifique de défendre le *Je* comme revendication incessible de présence-surveillance », dit-il, « c'est ne lui reconnaître d'autre rôle que la critique », dans la mesure où « la défense d'une réserve est la préservation des conditions de possibilité de sa sortie »[1295]. Le philosophe peut ainsi intérioriser l'attitude théorique du sage, tout en mettant à l'occasion cette attitude à l'épreuve de ses conditions historiques et pratiques de possibilité : l'attitude de sagesse ne sera-t-elle pas compromise si les structures républicaines des Provinces-Unies sont mises à mal ? Le sage se faisant parrêsiaste ne prétend pas, ici, rationaliser le monde pour y inscrire sereinement sa présence, il est une limite du monde avec lequel il entretient une distance véritative, comme s'il fallait voir dans cette *décision* comme un « point d'hérésie » de la philosophie de Spinoza ou, comme le suggère Canguilhem, son « imperceptible faille cartésienne »[1296]. En sortant de sa réserve, Spinoza semble adopter un mode d'existence qui parasite son système théorique ; en effet, eu égard à certains axiomes du système (la foule est terrible si elle ne craint pas, l'indignation est par soi une passion triste et néfaste...), il se mêle de ce qui ne le regarde pas. Ce parasitisme qu'est le courage de la vérité n'a cependant pas

[1293] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 53

[1294] « Les derniers des barbares », c'est-à-dire : « les derniers en date ».

[1295] G. Canguilhem, « Le cerveau et la pensée », op. cit., p. 31.

[1296] G. Canguilhem, « Le cerveau et la pensée », op. cit., p. 32

vocation à supplanter un nom de la vérité (celui de la substance et de ses modes) par un autre, car ce serait faire du franc-parler un nouveau maître-mot de la vérité, ce dont le parresiaste entend bien se garder.

Ce second exemple n'est pas anodin pour la question qui nous occupe : c'est certainement Cavaillès que vise Canguilhem à travers la figure de Spinoza, et plus généralement, la manière singulière qu'ont les « philosophes du concept » de s'engager et de se faire intellectuels, par opposition aux « philosophes de la conscience »[1297]. Commentant les mots de Cavaillès à propos de Simone Weil au moment de la Résistance – « c'est un cas de noblesse exceptionnelle, mais aujourd'hui il n'y a plus de cas » – Canguilhem y lit non pas « le mot d'un homme qui a aboli en lui l'intellectuel », mais « le mot d'un spinoziste mathématicien qui conçoit l'action sous un certain aspect d'universalité, de non-subjectivité »[1298]. On a bien affaire ici à un intellectuel qui fait l'histoire[1299], non pas au nom de sa conscience ou de sa liberté de sujet, mais au nom d'une nécessité objective, d'une universalité qu'il contribue à faire advenir dans l'exacte mesure où elle le mène. L'action n'est autre que la nécessité activement comprise et défendue contre les causes extérieures qui la nient. Cette défense de la nécessité (ou de l'universel) implique un mode d'action héroïque, qui fait sortir le philosophe de sa réserve – que ce soit celle de sa conscience ou de son système[1300].

En se réclamant de l'héritage des philosophies du concept, Foucault corrobore cette ligne de fracture posée par Canguilhem contre Sartre, ce dont témoigne encore, bien sûr, l'opposition intellectuel spécifique/intellectuel universel. Mais la mise en perspective généalogique de la figure de l'intellectuel sur celle du parresiaste contribue à brouiller ce partage par trop commode, en révélant au philosophe dit « du concept » son imperceptible faille, cartésienne ou sartrienne, qui le compromet du côté des philosophies de la conscience

[1297] G. Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavaillès,* Paris, Allia, 1996, p. 28-29 : « Cavaillès a assigné, vingt ans à l'avance, la tâche que la philosophie est en train de se reconnaître aujourd'hui : substituer au primat de la conscience vécue ou réfléchie le primat du concept, du système ou de la structure. Et il se trouve que ce philosophe qui ne croit pas à l'histoire, au sens existentiel, réfute d'avance, par l'action qu'il mène en se sentant mené, par sa participation charnelle à l'histoire et par sa mort historique, l'argument existentialiste de ceux qui cherchent aujourd'hui à discréditer ce qu'ils appellent le structuralisme en le condamnant à engendrer, entre autres méfaits, la passivité devant l'accompli ».

[1298] G. Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavaillès,* op. cit., p. 44.

[1299] Contrairement à l'intellectuel machiavélien tel que le présente Althusser.

[1300] Je renvoie sur cette figure du héros comme « problème philosophique partagé dans le moment de la guerre », et particulièrement sur le traitement canguilhémien de ce problème, aux remarques de Frédéric Worms, *La philosophie en France au XXè siècle. Moments*, op. cit., p. 451 : « Le contresens à éviter ici, et que Canguilhem évite clairement, c'est celui qui au nom de la nécessité abolirait le héros : résistant par logique, il [Cavaillès] n'en est pas moins un héros. *Loin de manifester une nécessité qui se ferait toute seule dans l'histoire, il défend la valeur de la nécessité dans l'histoire.* Si ce n'est pas une conscience qui se bat, ce n'est pas non plus un concept, c'est un homme qui oppose le concept non seulement à la conscience, mais aussi à l'absurde, à l'arbitraire et à l'horreur » (Souligné par l'auteur).

et de l'existence dès lors qu'il parle et s'engage en son nom propre. À côté de sa qualification éventuelle comme sage, comme savant ou comme prophète, le parresiaste assume le risque de la finitude et de la contingence de la vérité qu'il énonce, toujours en contexte, « dans la singularité des individus, et des situations et des conjonctures »[1301]. Le parresiaste ne laisse rien à interpréter, rien à fonder, ni rien à connaître, mais « toujours quelque chose à faire »[1302], ce « quelque chose » demeurant indéterminé, ou plutôt sous-déterminé par les trois grands domaines de véridiction que sont le destin, l'être et la technè. La parrêsia ne peut se prévaloir d'un domaine théorique qui lui soit propre. Entièrement située du côté de la pratique, elle consiste en l'assomption d'une contingence radicale, dont Foucault dégage deux aspects saillants, que nous allons examiner à présent : la *dramatique* de la vérité d'une part, qui fait l'objet de la leçon du 12 janvier 1983 ; l'*incorporation* de la vérité d'autre part, longuement examinée dans *Le courage de la vérité* à propos des Cyniques.

1.3. La dramatique de la vérité : le pacte éthique avec soi-même

Commençons par examiner la *dramatique.* Elle est d'abord présentée comme un programme de recherche : Foucault prend le cas du face-à-face entre Platon et Denys comme pratique de référence, à partir de laquelle on peut examiner d'autres pratiques comprenant les figures du conseiller du prince, du ministre parlant au nom de la raison d'Etat, du « critique » (sous-entendu de l'intellectuel) et du révolutionnaire[1303]. La dramatique se tourne du côté du sujet de l'énonciation : elle interroge la manière dont l'événement de l'énonciation vient affecter l'énonciateur, pouvant aller jusqu'à provoquer sa mort. C'est cette implication risquée du sujet dans son discours qui amène Foucault à poser une distinction décisive entre dramatique et pragmatique du discours. La pragmatique renvoie aux thèses développées par Austin sur les actes de discours et sur le statut des énoncés performatifs, énoncés qui accomplissent quelque chose, et qui sont évaluables non pas en fonction de leur vérité ou de leur fausseté (à la différence des énoncés constatifs), mais en fonction de leur efficacité. La dramatique foucaldienne comporte, comme chez Austin, une critique implicite de la « *descriptive fallacy* ». A ce titre, on pourrait être tenté de faire du discours de *parrêsia* un performatif. Il s'agit bien, après tout, d'un discours qui *fait* quelque chose plus qu'il ne

[1301] M. Foucault, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 19
[1302] M. Foucault, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 17
[1303] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 66-67

représente ou ne décrit. Quels sont alors les éléments qui permettent d'étayer une différence avec la théorie du *speech act* ? Entre l'énoncé performatif et le dire-vrai, il y a d'abord un déplacement d'une sous-détermination sémantique[1304] à une sous-détermination normative. Concernant l'énoncé performatif, on dira que ce n'est pas son contenu sémantique qui le fait agir, mais le contexte (conventions, rites, maîtrise des règles, etc.) dans lequel il est pris, et qui le définit constitutivement. Foucault précise que les effets qui excèdent le discours performatif sont « connus d'avance » en fonction de ce contexte ; si ce n'est pas le cas, c'est faute d'une maîtrise suffisante des conventions sous lesquelles l'exécution de l'acte pourra être tenue pour correcte. Il y a une relation interne entre l'acte et ses effets : la force illocutoire de l'acte de discours, c'est-à-dire sa normativité intrinsèque, suffit à prédéfinir l'événement qui suit l'énonciation, et à évaluer sa pertinence.

Rien de tel dans la *parrêsia.* Soit la réponse que Platon fait à Denys qui lui demande ce qu'il est venu faire en Sicile : « chercher un homme de bien » (sous-entendant par là qu'il n'en a pas encore trouvé). Par cette réponse qui suscite la fureur de Denys, Platon ne parle plus en tant qu'il serait mandaté pour le faire – en tant que technicien du savoir par exemple – , il parle uniquement en son nom propre. N'étant plus protégé par son statut social – il faut d'ailleurs rappeler que Denys est resté sourd aux leçons de Platon – il s'expose à un « risque indéterminé », « extrêmement ouvert, puisque le caractère, la forme illimitée du pouvoir tyrannique, le tempérament excessif de Denys, les passions qui l'animent, tout cela peut mener aux pires effets »[1305] : en l'occurrence, l'exil, l'esclavage, la mort. Dans l'optique de la pragmatique, ces « pires effets » auxquels s'expose le discours de *parrêsia* relèvent d'une dimension non formalisable, non plus « illocutoire » mais « perlocutoire » : ce sont des effets extérieurs et contingents par rapport au contexte de pertinence dans lequel évolue l'acte d'énonciation. On aurait affaire à une « suite perlocutoire »[1306] d'effets non prévus, dont les excès (politiques, passionnels, etc.) débordent le cadre intrinsèquement normatif des conventions. On retomberait alors du côté d'une logique naturelle[1307] des causes et des conséquences, prenant la forme d'un déchaînement en spirale des passions de Denys, qui

[1304] J'emprunte l'expression à Bruno Ambroise, « La rationalité de l'efficacité performative », in *Raisons pratiques, n° 21. Bourdieu, théoricien de la pratique,* collectif, M. de Fornel et A. Ogien dir., Paris, EHESS éd., p. 200

[1305] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 60

[1306] J. L. Austin, *Quand dire c'est faire* (*How To Do Things With Words,* Oxford University Press, 1962), trad. G. Lane, Paris, Seuil, 1970, p. 125-126. Austin distingue « les actes qui ont un objectif perlocutoire (convaincre, persuader), de ceux qui, simplement, entraînent des suites perlocutoires ».

[1307] J'emploie bien sûr ici le terme « naturel » en son sens moderne, à des fins de clarification. Pour les Anciens, les conséquences des passions de Denys relèveraient de l'*hybris* et de la contre-nature (en tant que la nature endosse le rôle d'une norme).

peuvent aller jusqu'à l'anéantissement physique pur et simple de son interlocuteur. Or, Foucault précise que les « effets en retour » du discours de *parrêsia* sur le sujet de l'énonciation ne se font pas « sous la forme de la conséquence »[1308]: le courage de la vérité se situe par-delà le clivage nature/convention, qui sous-tend encore la distinction austinienne entre le perlocutoire et l'illocutoire. L'ouverture du risque indéterminé ne consiste pas à reverser les effets du dire-vrai de l'autre côté des normes, c'est-à-dire du côté de la nature, en s'en remettant par exemple au fatum d'un enchaînement purement mécanique des causes et des conséquences. Bien au contraire, cette ouverture consiste en un jeu très serré avec les normes. De la pragmatique à la dramatique des discours, c'est la notion même de *contexte* qui change de sens : on passe d'un *contextualisme des effets de pertinence* à un *contextualisme des effets de contingence*. Les effets en retour que produit le franc-parler induisent un mode inédit de subjectivation, consistant pour le locuteur à redoubler l'énoncé simple de la vérité par une seconde affirmation : « que ce vrai que l'on dit, on le pense, on l'estime, et on le considère effectivement soi-même authentiquement comme authentiquement vrai »[1309].

Cette dernière remarque ne laisse pas d'être problématique : en doublant l'acte d'énonciation par la pensée, nouveau lieu du dire-vrai, Foucault ne réactive-t-il pas le critère de l'*authenticité* cher à Sartre, qu'il a tant critiqué par ailleurs[1310]? L'équivoque n'est sans doute pas complètement levée, d'autant que comme chez Sartre, cette réaffirmation de la vérité comme véracité du sujet ne renvoie pas aux arcanes d'une intériorité substantielle, ni à une bonne intention de ne pas tromper, mais à un engagement, à un sens de la situation. Chez Foucault, l'engagement ou le gouvernement de soi par la vérité prend la double forme d'un *défi* à l'égard de l'interlocuteur, c'est-à-dire « d'un rite solennel où le sujet engage ce qu'il pense dans ce qu'il dit »[1311], et d'un *pacte* à l'égard de soi-même, où le sujet se lie à la fois à l'énoncé et à l'acte d'énonciation. Il s'agit d'un pacte proprement inouï, dont la clause de sincérité consiste moins à se prémunir des impondérables en donnant à l'interlocuteur des gages de bonne compréhension mutuelle qu'à assumer, jusqu'à la subjectiver, la contingence des effets, dont fait partie l'éventualité du conflit avec l'interlocuteur. Si le courage de la vérité est bien en un sens une vertu privée, puisqu'au moment où il s'énonce, il est l'affaire d'un sujet et de lui seul, il n'en gagne pas moins son effectivité sur fond d'un contexte social, celui d'un jeu risqué avec les normes établies, consistant à se « donner la force de rompre les règles dans

[1308] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 65

[1309] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 62

[1310] Lire par exemple M. Foucault, « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., n° 344, p. 1436

[1311] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 62

l'acte qui les fait jouer »[1312] : ainsi, la double forme du défi des autres, et du pacte avec soi. Nous avons affaire là à un mode d'existence parasitaire, un mode d'existence dont la facticité assumée jusqu'au bout et jetée à la face des autres s'expose à être considérée comme de trop.

Cette notion de pacte de parrêsia est proche à certains égards de l'idée d'« invention pratique » que Sartre développe en 1965 dans *Morale et Histoire*[1313], afin de décrire le « moment éthique » au sein d'une action historique : précisément, *le moment où la praxis se suscite elle-même*, où le sujet en situation s'invente la possibilité de s'arracher à ses conditionnements historiques pratico-inertes. En somme, le moment où il se donne la possibilité de retotaliser entièrement son champ pratique à la lumière d'une *possibilité inconditionnelle*, d'un « Tu dois, donc tu peux », dont il se fait, dit Sartre, le « sujet d'intériorité ». L'intériorité ici est indissociable du geste ethopoiétique par laquelle le sujet se produit, s'invente lui-même dans son rapport à la norme. Quels que soient les démentis et les contre-finalités auxquels s'expose par la suite ce geste de déconditionnement du donné, nécessairement rattrapé par l'histoire en tant que processus enveloppant les praxis qui la font, ce « moment où la liberté s'atteint elle-même avant de se perdre » n'en demeure pas moins « la preuve dialectique que l'ethos est possible »[1314].

Sartre prend en exemple deux cas de résistance sous la torture : Henri Alleg, militant du parti communiste algérien pendant la guerre d'Algérie, torturé par les parachutistes français, et Pierre Brossolette, résistant SFIO pendant la seconde guerre mondiale, arrêté et torturé par la Gestapo. Pour les deux hommes, la détermination de *ne pas parler* est une possibilité inconditionnelle, un impératif catégorique. Quelles que soient les circonstances historiques, quelque impact politique que puisse avoir leur geste dans le cours de l'histoire par après, ils doivent rester fidèles à cette loi du silence qu'ils éprouvent en eux comme une possibilité inconditionnelle, qui engage le groupe de résistants dont ils font partie. À première vue, cette obligation de garder le silence semble s'opposer à l'attitude du parrêsiaste qui s'oblige, au contraire à parler, à dire le vrai en situation. Mais cette divergence n'est qu'apparente : dans les deux attitudes, on trouve la même structure du pacte avec soi-même.

La décision de ne pas parler implique pour ces deux hommes de renoncer à poursuivre leurs fins ordinaires, de chercher à diminuer leurs souffrances par exemple ; la souffrance par laquelle on les conditionne doit être supportée dans l'indifférence éthique. On retrouve dans ce

[1312] M. Foucault, « Pierre Boulez, l'écran traversé », *Dits et écrits, t. II,* op. cit., n° 305, p. 1041

[1313] Il s'agit de quatre conférences prévues pour l'Université Cornell, que Sartre a intégralement rédigées, mais qu'il n'a finalement pas prononcées, en signe de protestation contre la politique américaine au Vietnam. L'ensemble a été publié lors du centenaire de la mort de Sartre, dans *Les Temps Modernes,* n° 632-633-634, 60ème année, juillet-octobre 2005, p. 268-414

[1314] J.-P. Sartre, « Morale et Histoire », op. cit., p. 358-359

moment du radicalisme éthique la structure de toute praxis : à la fois la libre position d'une fin, qui nie ce qui est au nom de ce qui n'est pas encore, et l'invention des moyens, du système technique d'inertie permettant la réalisation de cette fin. Le résistant torturé qui a juré de ne pas parler ne peut se payer le luxe d'un calcul théorique concernant les moyens et de la probabilité que la fin réussisse ou échoue ; dans la pratique, dans le moment de l'invention éthique, la probabilité historique qu'il craque, qu'il parle sous la torture, est mise hors-jeu, et avec elle l'attitude théorique qui l'accompagne. S'il prévoit son futur, l'individu torturé ne peut *que* prévoir qu'il craquera, qu'il cédera au conditionnement qu'on lui fait subir. Ce n'est pas en fonction d'un avenir probable qu'il noue le pacte éthique avec lui-même, c'est en fonction d'un avenir pur, entièrement indéterminé et imprévisible, qui n'est pas *l'objet* d'un savoir, mais uniquement d'un *objectif, d'*un *ergon*. Torturé, il cherche alors en dehors de lui des moyens de ne pas parler, de ne rien céder sur sa possibilité inconditionnelle. Ainsi, il prend appui sur des émotions telles que sa colère, sa haine de l'oppresseur, il hurle sans retenue pour mobiliser toutes ses forces sur un seul point : le cri, c'est ce qui rend la tentation de l'aveu impossible.

A la différence d'Alleg, qui sait pertinemment qu'il ne parlera pas, Brossolette, issu d'un milieu bourgeois, n'a pas la culture du groupe ; plutôt individualiste par tradition, il se retrouve seul et démuni face à la torture. Après la première séance de conditionnements qu'on lui fait subir, il « connaît la fascination de l'aveu »[1315] et s'en effraie : il sait qu'il se préférera comme individu particulier à la norme inconditionnelle. Il tient l'aveu comme historiquement prévisible, ce qui rend son silence impossible à tenir en pratique. L'impératif de se taire impliquera alors pour lui le choix de la mort : il se jette par la fenêtre, il fait de sa mort le moyen d'obéir au devoir, supprimant ainsi les conditions physiques, psychologiques, qui risquent de dévier sa conduite et d'entraver son pacte avec lui-même.

Ces exemples montrent que « l'*ethos* devient le moyen de l'histoire dans la mesure même où l'histoire s'est faite moyen de manifester l'*ethos* »[1316]. Sartre dégage le sens éthique de sa thèse sur la faisabilité de l'histoire, selon laquelle les hommes font l'histoire tout autant que l'histoire les fait. L'ethos, c'est un moyen de faire l'histoire tout en s'y arrachant dans le moment ethopoiétique de l'invention et du pacte avec soi. La norme éthique, précise Sartre, « vise en moi la possibilité de me produire comme une autonomie qui s'affirme en dominant les circonstances extérieures, en refusant d'être dominé par elles »[1317].

[1315] J.-P. Sartre, « Morale et Histoire », op. cit., p. 374

[1316] J.-P. Sartre, « Morale et Histoire », op. cit., p. 371

[1317] J.-P. Sartre, « Détermination et liberté » (1964), in M. Contat et M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, op. cit., p. 738

Mais l'impératif éthique inconditionnel, qui se donne comme subjectivement indépassable et transhistorique, est finalement lui-même rattrapé par l'histoire : il y a une historicité nécessaire de la praxis éthique. *Le transhistorique est lui-même historique* en dernière analyse, de sorte que ce qui se présentait au sujet comme *indépassable* finit par *passer*[1318]. Cela ne signifie pas qu'il faille en conclure à un relativisme des valeurs. La relativité historique des valeurs est un fait, mais l'impératif inconditionnel n'en est pas moins un[1319]. Les individus sont condamnés à faire l'histoire par leurs engagements éthiques, qui se donnent à chaque fois comme des impératifs inconditionnels. L'engagement éthique n'est ni enfermement subjectif dans une morale statique idéelle, ni point de vue extérieur désengagé. Il est de la responsabilité de chacun d'assumer ce « paradoxe de l'*ethos* », qui est que *l'inconditionnel est sous condition historique*. L'envers historique du pacte éthique, de l'invention morale, c'est alors, à travers le risque de la mort, l'être-en-soi de l'histoire ou l'histoire trouée[1320], qui peut défaire ses agents tout autant que les faire. Les formes de subjectivité peuvent être tout autant détruites que produites sous l'effet de leur action.

L'analyse que Foucault propose du « pacte parrésiastique du sujet à lui-même », où le sujet assume seul d'être « celui qui aura dit cela »[1321], permet de rendre intelligible à même l'histoire (la « preuve dialectique » en moins, certes) cet ethos, ce « moment où la liberté s'atteint elle-même » et semble pour un temps s'arracher à l'histoire. La dramatique de la vérité du révolutionnaire que Foucault suggère ensuite dans son cours de 1983 comme piste de recherche[1322] peut ainsi être confrontée aux analyses de Sartre sur le mot d'ordre et la fonction du tiers régulateur au sein d'un groupe insurrectionnel[1323] : le problème de cette parrêsia révolutionnaire étant alors celui de l'articulation et des tensions entre un pacte avec soi et un pacte avec les autres, impliquant un déplacement ou un va-et-vient des modes de

---

[1318] J.-P. Sartre, « Morale et Histoire », op. cit., p. 394

[1319] C'est en ce sens que Sartre refuse, dans l'entretien avec Pinguaud, le qualificatif d'historiciste.

[1320] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. II,* op. cit., p. 324-325 : « Ce qui se vit ici et qui s'éprouve, en effet, comme l'être-en-soi de l'Histoire, ce n'est pas, bien sûr, l'ensemble de fautes et de malchance qui ont conduit la révolte au désastre : c'est que, à travers cet ensemble d'erreurs et de contre-finalités, le résultat vienne inflexiblement à l'agent comme définitive impossibilité d'agir historiquement et de dépasser sa défaite, d'en tirer l'expérience nécessaire pour continuer la lutte, bref – dans la mesure où les autres sont pour lui des contre-hommes » – comme impossibilité pour lui et ses alliés de faire l'histoire humaine. Si la lutte continue sans lui, il peut dépasser cette expérience en utilisant sa mort, en en faisant un acte exemplaire ; mais dans la mesure même où il s'en sert, où ses camarades au dehors peuvent profiter de l'indignation populaire, c'est que le sens profond de l'événement est vécu par les masses elles-mêmes comme indépassable et scandaleuse cassure interne de l'Histoire, comme brusque et terrifiante apparition de l'aventure humaine comme conditionnée en extériorité. Ainsi, à travers l'échec et la mort, l'être-en-soi de l'Histoire, comme irrémédiable facticité des organismes humains, dévoile son omniprésence ».

[1321] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 62

[1322] M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres,* op. cit., p. 67 : « Qu'est-ce c'est que celui qui se lève, au milieu d'une société, et qui dit : Je dis vrai, et je dis vrai au nom de quelque chose qui est la révolution que je vais faire et que nous allons faire ensemble ? »

[1323] J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique,* op. cit., p. 481-484

véridiction qui circulent entre le courage d'un seul, qui ose se lever publiquement, et le courage commun d'un groupe en fusion en passe de devenir un groupe assermenté, d'un groupe uni par une vérité pratique partagée. Le problème, en somme, d'un régime commun de la vérité, *de l'articulation entre gouvernement de soi et gouvernement de tous par la vérité.*

Retenons qu'avec le pacte et le défi, le parrésiaste invente une possibilité inconditionnelle pour son existence, qu'il soustrait à la fois aux conventions établies et aux effets naturels (le risque de la mort). La dramatique consiste à localiser la vérité dans un acte de discours qui est avant tout une pratique de liberté. Ce n'est donc plus la vérité qui rend possible la liberté, selon la thèse classique de transitivité du savoir à la pratique, solidaire d'une conception émancipatrice de la vérité et d'une définition de la liberté comme libération. C'est au contraire la liberté, comme assomption de la facticité, qui rend possible la vérité : on retrouve là, appliquée à la question du dire-vrai, la définition que Foucault donne de l'éthique en général comme « pratique réfléchie de la liberté »[1324], point sur lequel Foucault et Sartre, en dépit de leurs divergences d'approche, se rencontrent incontestablement[1325].

1.4. L'incorporation de la vérité : la radicalisation Cynique

Après la dramatique, Foucault met en évidence un deuxième aspect de la politique de la vérité : celui de l'incorporation de la vérité, sous la forme de la « vraie vie ». Un pas de plus est franchi dans *Le courage de la vérité* par rapport au cours de 1983 : la vérité n'est plus seulement liée à la pensée et au discours du sujet engagé dans le pacte et dans le défi ; elle se manifeste dans le corps. Dès lors, le corps n'est plus simplement *l'autre non discursif* du discours de vérité – en l'occurrence, la limite extérieure que rencontre la dramatique de la vérité sous la forme du risque de la mort physique. Il devient un thème d'expérience à part entière. David Halperin souligne à juste titre que si Foucault s'intéresse aux textes prescriptifs anciens, c'est parce qu'« ils lui offrent des exemples concrets de discours qui peuvent construire des normes sans produire des effets de normalisation »[1326]. A ce titre, nous allons le voir, les Cyniques occupent une place de choix.

[1324] M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (1984), *Dits et écrits, t. II,* op. cit., n° 356, p. 1530.

[1325] *Cf.* Florence Caeymaex, « Les enjeux éthiques de l'existentialisme sartrien », *PhaenEx* 1, n° 1, 2006, p. 14-35

[1326] David Halperin, *Saint Foucault* (1995), Paris, EPEL, 2000, p. 119

Foucault prend l'exigence Cynique d'une « voie courte » vers la vertu comme pratique de référence de ce recentrage de la dramatique de la vérité sur le corps et la vie. Cette voie courte relève non pas d'une « traditionalité doctrinale », qui permettrait de « retenir un sens par-delà l'oubli », mais de ce que Foucault appelle une « traditionalité d'existence », permettant « de restituer la force d'une conduite par-delà un affaiblissement moral »[1327]. La traditionalité doctrinale requiert une voie longue, un rapport de transitivité technique du savoir à la pratique, que la traditionalité d'existence récuse. La voie courte, voie de l'ascèse, s'appuie sur des anecdotes et des schèmes de vie passibles d'une logique pratique commune aux différentes écoles philosophiques contemporaines des Cyniques. Réduite à un noyau pratique élémentaire, la vraie vie se rend praticable par tous. Il y a un rapport « d'induction circulaire » entre la « pauvreté théorique » du cynisme et sa propension prosélyte au « recrutement populaire »[1328], ce qui fait dire à Foucault en termes husserliens que « le cynique est un fonctionnaire de l'humanité en général », un fonctionnaire de « l'universalité éthique »[1329]. Le Cynique pratique une « militance en milieu ouvert [...] dans le monde contre le monde»[1330], qui interpelle n'importe qui sans égards pour les appartenances de classe ou pour les marques institutionnelles du savoir. L'usage scandaleux que le Cynique fait de son corps consiste à déjouer la logique pratique routinière en théâtralisant et en tournant en dérision les habitudes culturelles et spirituelles[1331]. Le corps constitue le site d'appréciation où la vérité peut se nouer de la manière la plus étroite avec la pratique ; il est ce qui permet à la vérité de se rendre *praticable*. La « vraie vie » comme « vie autre » est le lieu d'une découverte et d'un creusement *du* pratique (ou du « pratico-pratique ») au sein des pratiques, cette instance du pratique valant ici à la fois comme *critère de vérité* et comme *parasitage* des pratiques les plus légitimes culturellement. De ce redimensionnement du cynisme sur le praticable et l'élémentaire, Foucault dégage un paradoxe : le cynisme est à la fois « l'universel » et la « banalité » de la philosophie, alors même que celui qui s'en réclame – le Cynique – est voué à mener une existence scandaleuse, à errer autour de la société sans jamais y être admis[1332].

[1327] M. Foucault, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 194
[1328] M. Foucault, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 189
[1329] M. Foucault, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 277
[1330] M. Foucault, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 262
[1331] Pour un prolongement sur ce thème, *cf*. Thomas Benatouïl, « Comment faire de la liberté avec des mots ? Critiques et usages de la parole chez Diogène le Cynique », *Genèse de l'acte de parole*, sous la direction de B. Cassin et C. Lévy, Turnhout, Brepols, 2011, p. 161-183
[1332] M. Foucault, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 186-187

La mention de l'idée d'universel est suffisamment rare chez Foucault pour qu'on la prenne à la légère. Le cynisme n'est pas un universel factice : ce n'est pas une philosophie particulière qui prendrait le visage de l'universel en rassemblant dans un geste œcuménique les autres philosophies. C'est ce que Sartre appellerait un universel singulier, directement instancié, ici, dans les actes qui jalonnent la voie courte vers la vertu. Le cynisme renvoie les différentes philosophies à leur « réel » dans lequel elles rechignent à se reconnaître, lors même qu'elles y puisent l'essentiel. Il ne représente pas la philosophie de manière spéculaire : s'il est son miroir, c'est d'un miroir brisé et grimaçant qu'il s'agit. On a affaire à un « éclectisme à effet inversé » : un éclectisme qui n'instaure aucun consensus, « mais au contraire une étrangeté dans la pratique philosophique, une extériorité, et même une hostilité et une guerre »[1333]. Le cynisme a donc une étrange manière de totaliser et de dépasser les philosophies particulières de son temps : non pas en les approfondissant ou en les dépassant pour les intégrer à un « discours englobant », mais au contraire en les appauvrissant et en les banalisant, en les décapant de leurs oripeaux scolastiques.

Le cynisme est donc une pratique de la contre-culture, qui consiste à radicaliser en les prenant à la lettre les styles d'existence les plus valorisés de la culture grecque : en somme, à parasiter le « goût légitime » (au sens bourdieusien) dans le sens d'une pratique délibérée du mauvais goût philosophique. Le mauvais goût devient l'affaire d'une stylistique de l'existence. Foucault énumère quatre modes de problématisation légitimes dans la culture grecque, que l'on peut retrouver tantôt dans le platonisme, tantôt dans le stoïcisme : (i) l'exigence de la vie non dissimulée, éclatante, qui n'a pas à rougir de ses actes ; (ii) l'exigence de la vie indépendante, pure de tout mélange ; (iii) l'exigence de la vie conforme à la nature prise comme norme ; (iv) l'exigence de la vie souveraine, maîtresse d'elle-même.

Le Cynique radicalise et altère le premier précepte en pratiquant l'impudeur : le scandale d'une vie rendue publique aux yeux de tous, qui fait éclater toute distinction entre le privé et le public. Il interprète le second précepte en se donnant comme exigence une recherche indéfinie, réelle et physique, de la pauvreté, qui tranche avec la pauvreté simplement symbolique, résultant d'un détachement scolastique à l'égard des biens matériels et des urgences de la pratique, tels que, par exemple, les sortes de « stages de pauvreté » que Sénèque recommande à Lucilius[1334]. Quant au troisième mode de problématisation de la conduite – celui de la vie conforme à la nature – le Cynique le tire du côté d'une valorisation positive de l'animalité, non pas simplement comme une donnée naturelle, mais aussi comme

[1333] M. Foucault, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 214
[1334] M. Foucault, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 237

devoir et défi à relever, à la fois comme « tâche pour soi-même » et comme « scandale pour les autres »[1335] .

Enfin, c'est toujours à la lettre que le Cynique interprète la quatrième exigence de la vie souveraine, en se posant comme le seul vrai souverain, comme « le roi anti-roi, qui montre combien la monarchie des rois est vaine, illusoire et précaire »[1336]. Nulle analogie de structure, comme dans la *République* de Platon, entre l'âme du philosophe et la cité : la souveraineté, ici, n'est autre que la rencontre du philosophe avec son réel, avec ses pratiques, et cette rencontre n'est en rien finalisée par l'harmonisation des deux figures du prince et du philosophe. La scène primitive platonicienne de la *Lettre VII* nous avait permis déjà d'envisager dans toute sa dimension conflictuelle et dramatique cette rencontre risquée entre le philosophe et le monarque, au prix d'une mise entre parenthèses de la figure réconciliatrice du philosophe-roi (et, pour reprendre l'expression de Rancière, de « l'archi-politique » qui la sous-tend). Avec la radicalisation Cynique, nous voyons ressurgir ce motif du philosophe-roi, mais d'une manière totalement altérée par rapport à son acception classique, puisqu'il s'agit d'un « roi de misère », qui « cache sa souveraineté dans le dépouillement »[1337]. On a affaire à une *souveraineté de fait* et non de droit, qui se confond avec la pratique, avec l'endurance de celui qui l'exerce. De la scène primitive platonicienne – la suspension du mode de subjectivation souverain – à sa radicalisation Cynique – l'assomption d'une *souveraineté dissensuelle*[1338], opposée à tous les pouvoirs institués – il y a une inflexion qui nous permet de mesurer l'écart entre la dramatique de la vérité et l'incorporation de la vérité. La dramatique est l'affaire d'un pacte éthique avec soi, à la faveur duquel la pratique (c'est-à-dire la rencontre de la pensée avec son réel) se suscite elle-même, et suscite du même coup le risque d'un heurt, d'un scandale. L'incorporation fait plus que risquer le scandale : elle le produit publiquement, de façon délibérée, en mettant au premier plan de la manifestation de vérité le corps et ses besoins.

Une ambiguïté subsiste néanmoins dans cette politique de la vérité, prise au piège de sa radicalisation : en se donnant en spectacle, et en posant l'altérité (sous la forme de l'altération de toutes les valeurs) comme seule marque de la vérité[1339], le cynisme ne risque-t-il pas de se rendre inaccessible aux yeux de la plupart des hommes, et de reconduire comme malgré lui une forme d'avant-gardisme (esthétique, et non plus théorique) en contradiction avec ses visées universalistes ? Il semble que l'on retrouve, dans cette analyse foucaldienne du

[1335] M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 245
[1336] M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 252
[1337] M. Foucault, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 255
[1338] Je reprends ici ce thème du dissensus à Rancière.
[1339] M. Foucault, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 311 : « il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité ; la vérité, ce n'est jamais le même ».

Cynique, l'ambivalence de l'intellectuel sartrien exerçant comme malgré lui un ascendant éthique. Sartre souligne d'ailleurs justement l'attitude ambigüe des communautés humaines (qu'il s'agisse de groupes ou de collectifs sérialisés), à l'égard du radicalisme éthique, perçu à la fois comme ce qui fonde exemplairement la morale et ce qui menace à tout moment de la contester[1340].

Dans un ouvrage intitulé *Vivre la philosophie,* Richard Shusterman voit dans ce radicalisme ce qu'il appelle le « dilemme de Foucault », qui est en même temps « celui de tout esthète démocratique »[1341] : si Foucault a su inscrire la philosophie dans une dimension somatique non discursive à travers son étude des techniques de soi, il n'aurait retenu que les aspects les plus éclatants et les plus transgressifs de ces techniques, mésestimant entre autres choses l'existence d'une pratique plus douce du cynisme, qu'il ne fait qu'évoquer dans la leçon du 7 mars 1984 en mentionnant rapidement la figure d'un Cynique moins connu que Diogène, Démonax[1342]. Au radicalisme foucaldien, on peut alors préférer le plaidoyer pragmatiste de Shusterman pour une philosophie à la fois somatique et « mélioriste », faisant appel, dans la lignée des thèses de Dewey, à un « soi » démocratique situé et transactionnel. Mais n'est-ce pas, du coup, trop accorder à un horizon politique particulier, celui d'une certaine idée de la démocratie (grecque hier ; américaine aujourd'hui), prise plus ou moins implicitement comme norme et condition de possibilité de cette « soma-esthétique » accessible à tous ? Dans ses travaux sur la Grèce, Foucault évite précisément cet écueil d'une survalorisation a priori de la démocratie – comme de tout autre régime d'ailleurs[1343]–, sans pour autant poser en modèle alternatif une esthétique aristocratique de l'existence, qui prônerait la vie singulière et scandaleuse comme analogon d'une œuvre d'art. Privilégier le cynisme, affirmer son caractère transhistorique en indiquant de possibles postérités (religieuses, politiques, esthétiques et, bien sûr, intellectuelles), ce n'est pas le valoriser comme simple pratique « alternative » (avec tout le flou que ce terme comporte), mais plutôt l'envisager comme pratique « oppositionnelle » : deux termes qu'on reprend ici à Raymond Williams, pour qui l'alternatif et l'oppositionnel renvoient à une « distinction entre quelqu'un qui découvre un mode de vie

[1340] J.-P. Sartre, « Morale et Histoire », op. cit., p. 387-388

[1341] R. Shusterman, *Vivre la philosophie. Pragmatisme et art de vivre,* trad. C. Fournier et J.-P. Cometti, Paris, Klincksieck, 2001, p. 82 : « la transformation de soi doit être assez différente pour résister aux pressions homogénéisatrices des pouvoirs de normalisation, tout en restant suffisamment accessible pour être comprise et acceptée par ceux qui ont été normalisés par ces pouvoirs ».

[1342] M. Foucault, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 184-185 ; et R. Shusterman, *op. cit.,* p. 84

[1343] *Cf.* Jean Terrel, *Politiques de Foucault,* op. cit., p. 251-252

différent et souhaite simplement qu'on le laisse tranquille et quelqu'un qui découvre un mode de vie différent et veut changer la société à la lumière de celui-ci »[1344].

Philosophie de chien par temps de chien, le cynisme tel que l'analyse Foucault est moins une esthétique facultative de l'existence qu'une pratique militante de la vérité comprise comme *possibilité inconditionnelle du courage fait corps* – et à ce titre, le thème de l'incorporation de la vérité ne fait que creuser plus avant du côté de la pratique la dramatique dégagée d'abord à propos du discours de vérité. En pratiquant au nom de cette *dramatique incorporée de la vérité* une altération de l'ensemble des valeurs et des fins qui le conditionnent dans son champ pratique, le Cynique ramène tous les discours et modes de vie de ses contemporains, fussent-ils alternatifs dans leur prétention, à un noyau oppositionnel irréductible.

Dans la leçon du 29 février 1984, Foucault formule quelques hypothèses sur la « transhistoricité » et les postérités du cynisme dans la culture occidentale, dans les domaines religieux (l'ascétisme des franciscains et des dominicains[1345]), politique (le militantisme et la socialité secrète comme styles d'existence, en particulier dans les mouvements anarchistes et gauchistes), et esthétique (la recherche d'une réduction à l'élémentaire de l'existence, de Manet à Bacon, de Baudelaire à Beckett).

On pourrait invoquer également une certaine postérité philosophique du cynisme chez le dernier Sartre, en examinant la façon dont il objective et conteste tout à la fois son propre statut d'intellectuel, notamment dans la relation qu'il institue avec la Gauche Prolétarienne. Après mai 68, Sartre affirme que l'intellectuel ne peut plus se satisfaire de sa « conscience malheureuse », du déchirement entre l'universel auquel il aspire en tant qu'intellectuel, et le particulier qu'il est contraint de servir en tant que technicien du savoir pratique ; il doit « se supprimer en tant qu'intellectuel » (mais pas en tant que technicien) afin de rejoindre les masses, sans plus se prévaloir d'aucune aura sacralisante. Rejoindre les masses, c'est pour l'intellectuel faire l'épreuve de son réel. Sartre précise ainsi dans un entretien avec Basaglia que l'intellectuel « ne doit plus être une conscience tourmentée, qui plane au-dessus des masses (nous étions tous ainsi avant 1968), mais doit être un parmi tant d'autres de la masse »[1346]. Sartre n'en continue pourtant pas moins d'objectiver la contradiction qui l'anime – entre la pratique du militant d'une part, et celle de l'écrivain d'autre part, travaillant d'arrache-pied depuis de nombreuses années sur son *Flaubert*.

[1344] R. Williams, *Culture et matérialisme,* trad. N. Calvé et E. Dobenesque, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2009, p. 43

[1345] Foucault rappelle que ces derniers s'appelaient eux-mêmes *Domini Canes*, les chiens du Seigneur.

[1346] F. Basaglia, *Les criminels de paix,* op. cit., p. 45

La déconstruction de la conscience malheureuse, décriée comme une conscience de survol, passe alors passe par une focalisation sur le *corps de l'intellectuel*, qui n'est pas sans rappeler le thème de l'incorporation de la vérité que Foucault voit à l'œuvre chez les cyniques. Plusieurs passages de l' « Autoportrait à soixante-dix ans » esquissent, toutes proportions gardées, comme une sorte de portrait de l'intellectuel en Cynique moderne. On a affaire à un Sartre devenu quasiment aveugle, qui estime que son métier d'écrivain est « complètement détruit », et qui semble explorer, au cours de l'entretien avec Michel Contat, une nouvelle stylistique de l'existence, où le corps passe au premier plan :

> Il est impossible d'admettre que nous livrions notre corps comme nous le livrons, et que nous cachions nos pensées, étant donné que pour moi, il n'y a pas de différence de nature entre le corps et la conscience. […] Nous livrons notre corps à tout le monde, même en dehors de toute relation sexuelle : par le regard, les contacts. Vous me livrez votre corps, je vous livre le mien : nous existons chacun l'un pour l'autre comme corps. Mais nous n'existons pas de la même manière comme conscience, comme idées, bien que les idées soient des modifications du corps. Si nous voulions exister vraiment pour l'autre, exister comme corps, comme corps qui peut donc être perpétuellement dénudé – même si on ne le fait jamais –, les idées devraient apparaître à l'autre comme venant du corps. Les paroles sont tracées par une langue dans une bouche. Toutes les idées devraient apparaître comme cela, même les plus vagues, les plus fugaces, les moins saisissables.[1347]

Se livrer, c'est d'abord livrer son corps, l'exposer publiquement comme une sorte de fil conducteur matériel ou de point d'ancrage des pensées. On retrouve l'exigence cynique de dépouillement, de mise à nu de l'existence, qui passe d'abord par l'exposition du corps. Livrer ses pensées sans livrer son corps, ce ne serait qu'un dépouillement symbolique, qui s'arrêterait en chemin dans la rencontre avec le réel de la philosophie. Il ne s'agit pas de délier les idées du corps, mais au contraire, de s'efforcer de les faire apparaître comme de simples « modifications du corps ». On assiste alors à un renversement de la hiérarchie des rapports entre la conscience et le corps. Loin de se prévaloir comme une pure conscience désincarnée, l'intellectuel n'est plus d'abord qu'un corps usé, fatigué, dont Sartre n'hésite pas à souligner les défaillances : moins par une stratégie d'auto-apitoiement que comme l'indication d'une mise à l'épreuve de soi, non dénuée d'humour. Lors de ses entretiens avec Philippe Gavi et Pierre Victor (alias Benny Lévy) réunis sous le titre *On a raison de se révolter,* Sartre précise que

[1347] J.-P. Sartre, « Autoportrait à soixante-dix ans », *Situations, X,* op. cit., p. 142

bien qu'il ait perçu le sens de la nouvelle praxis des intellectuels « établis » dans les usines, il reste quant à lui un intellectuel traditionnel : non pas seulement pour des raisons axiologiques ou théoriques – celles-là mêmes qui le poussent à poursuivre *L'Idiot de la famille* –, mais d'abord pour des raisons physiques, liées à l'âge. Ainsi, Sartre insiste sur le fait que mai 68 est arrivé un peu trop tard pour lui, dans la mesure où il s'est vu rattrapé par le vieillissement de son propre corps :

> Je ne peux plus aller jusqu'au bout des manifestations, parce que j'ai une jambe qui ne va plus. Pour l'enterrement d'Overney, par exemple, je n'ai pu faire qu'un petit bout du parcours. De ce point de vue, Foucault est mieux placé que moi. Ça n'est pas que je veuille lui céder la place. Il faut que j'aille jusqu'au bout. […] A partir de 70 ans, si vous persistez à vous mêler aux gens qui agissent, on vous transporte sur les lieux en bagnole avec une chaise pliante, vous êtes une gêne pour tout le monde et l'âge vous transforme en potiche.[1348]

L'intellectuel continue d'assumer son mode d'existence parasitaire, non plus simplement en tant que conscience critique s'exprimant au nom de l'universel, mais, très prosaïquement, en tant qu'intellectuel rattrapé par son propre corps, qui s'efforce néanmoins de mener sa pratique jusqu'au bout, au risque d'apparaître, dans le cours de l'action militante, comme un corps de trop, comme une « gêne » ou une « potiche ». L'effet d'aura de l'intellectuel se voit ici singulièrement mis à mal par l'exposition publique de ce corps célèbre mais rendu dérisoire[1349]. En somme, Sartre invente un mode de subjectivation qui consiste à épuiser ses possibilités pratiques, chevillées à son propre corps. Cela vaut autant pour l'activité militante que pour l'acte d'écrire.

Résumons-nous. Dans la leçon du 7 janvier 1976, Foucault précise que si l'expérience critique investie dans le savoir spécifique n'est ni un « empirisme obtus », ni un « éclectisme mou », elle n'est pas non plus un « ascétisme un peu volontaire, qui se réduirait lui-même à la plus grande maigreur théorique possible »[1350]. Huit ans plus tard, avec la dramatique et l'incorporation de la vérité, cet ascétisme et cette maigreur théorique semblent être passés au

[1348] Ph. Gavi, J.-P. Sartre, P. Victor, *On a raison de se révolter*, Paris, Gallimard, 1974, p. 73-75.

[1349] Sur ce point, *cf*. Grégory Cormann, Jeremy Hamers, « "Ce qu'il est con..." Des idées aux corps : Sartre, Baader et la grève de la faim », *Les Temps Modernes,* n° 667, janvier-mars 2012, p. 34 : étudier les interventions publiques du dernier Sartre amène à « interroger la place d'un corps, celui d'un quasi-vieillard, presque aveugle, que les militants de tous bords semblent exposer telle une caution encore vivante mais déjà silencieuse de leur lutte ».

[1350] M. Foucault, *« Il faut défendre la société »*, op. cit., p. 8

premier plan. Il est certain que cet infléchissement de la politique de la vérité vers la conduite et l'existence n'implique aucune répudiation de la première élaboration en termes de places, bien au contraire. L'intellectuel demeure coincé entre structure et situation, entre sa place à occuper dans une structure de savoir, et sa conduite à tenir face aux autres. Ce problème-là demeure commun à Foucault et à Sartre. Loin de se ramener à une conscience de survol ou au rôle du prophète qu'on a souvent voulu lui faire jouer – Foucault le premier[1351] – l'intellectuel sartrien est beaucoup plus proche du parrêsiaste qui, par sa manière de traiter la situation, de travailler au niveau de l'événement, ne laisse rien à interpréter mais « toujours quelque chose à faire ». Quel que soit le rapport, proche ou lointain, passé ou présent, que ceux dont il parle, ou à qui il parle, ont avec le pouvoir, l'intellectuel s'interdit de parler à place des autres. À cet égard, deux garde-fous étroitement liés, même si, bien sûr, l'un résonnera plutôt foucaldien, et l'autre plutôt sartrien : d'une part, s'effacer pour permettre à son savoir spécifique de se connecter à d'autres savoirs ; d'autre part, parler ou agir en son nom propre *seulement*, plutôt qu'au nom de quelqu'un d'autre, dont on se ferait le porte-parole mandaté. Sartre résume parfaitement cette situation singulière : « l'intellectuel est voué à disparaître en tant qu'homme qui pense à la place des autres : penser pour d'autres, c'est une absurdité qui condamne la notion même d'intellectuel »[1352].

2. Le réel du sociologue. Bourdieu, entre Foucault et Sartre

2.1. Un sociologue roi ?

Au début du chapitre II des *Méditations pascaliennes*, Bourdieu écrit que tout son travail sur les pratiques sociales consiste à essayer « de mener jusqu'au bout l'analyse que les plus intrépides des philosophes arrêtent souvent en chemin, c'est-à-dire au moment où elle rencontrerait le social »[1353]. Plusieurs questions se posent alors.

1/ Pourquoi les philosophes sont-ils (même les plus intrépides) enclins à s'arrêter en chemin, voire à rebrousser chemin devant le social ? En quoi est-ce pour eux une réalité à ce

[1351] *Cf.*, par exemple, « M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les "structures du pouvoir" » (1978), *Dits et écrits, t. II,* op. cit., n° 242, p. 671. Foucault oppose ici à Sartre la figure de Chomsky, qui « agit » au lieu de « prophétiser ».

[1352] J.-P. Sartre, « Autoportrait à soixante-dix ans », *Situations, X,* op. cit., p. 186

[1353] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes,* Seuil, 1997, rééd. 2003, p. 76

point déconcertante ou compromettante ? Ou dit autrement : que risquent-ils à éviter ou à dénier cette réalité, lors même qu'ils la frôlent ? Et qu'a-t-on à gagner à parier pour une rencontre avec le social, sinon à produire une « philosophie négative exposée à paraître autodestructrice », ainsi que Bourdieu le souligne à propos de sa propre démarche[1354] ?

2/ En quoi le social fait-il l'objet d'une « rencontre » ou d'une épreuve pour la théorie ? N'est-il pas plutôt le continuum, le « tissage » (pour reprendre une image platonicienne qui a eu une longue fortune – ainsi l'expression « tissu social ») de nos pratiques, c'est-à-dire ce qui nous précède toujours déjà ? Ou, ce qu'à force de rencontrer toujours et *régulièrement*, nous finissons par ne plus rencontrer jamais, si tant est qu'il y ait dans l'idée de rencontre une dimension sinon d'imprévu, d'événementialité ?

C'est une épineuse question ontologique sur le mode d'existence du social qui se trame à travers cette idée de rencontre. Précisément, il semble que le motif même de la rencontre empêche de dénouer trop rapidement la question ontologique du côté d'une thèse naturaliste ou organiciste, qui ferait du social un donné, une totalité fétichisée, comme du côté d'une thèse purement constructionniste, où le social n'apparaîtrait qu'à la faveur des discours ou des textes que nous produisons à son égard[1355].

Il s'agit alors d'*instituer la bonne distance* : ne pas se tenir ni trop loin – auquel cas on ne voit plus la société que sous la forme d'une totalité déjà faite –, ni trop près, auquel cas on perd la consistance propre du social lui-même pour ne plus voir que ses parties qui nous apparaissent (pour reprendre la métaphore de Sartre) comme autant de « trous » par lesquels il fuit et s'échappe à lui-même ; pour ne plus y voir que des pratiques qui, ramenées à leur facticité même, nous paraissent dénuées de sens et de cohérence, c'est-à-dire précisément de *consistance* sociale. Cela implique un questionnement sur le mode de subjectivation du sociologue lui-même.

Le type de pratique théorique que Bourdieu a mis en œuvre dans ses écrits et dans ses interventions publiques a suscité d'innombrables critiques, qui s'accordent le plus souvent à y voir une tentation régalienne : celle d'un « sociologue roi » selon l'expression polémique de Rancière[1356], dont le discours de vérité consisterait à dévoiler aux agents la logique de leur pratique qui leur demeure cachée. Plus précisément, le sociologue aurait le privilège exorbitant d'un point de vue de surplomb lui donnant accès à la logique de production du social : une logique qui fonctionne à la reproduction des inégalités et de la domination. Dans

[1354] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes,* op. cit., p. 17

[1355] D'où la pertinence, à cet égard, de la question posée par Ian Hacking, dont il a fait le titre d'un de ses ouvrages : *la construction sociale de quoi ?*

[1356] J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvres,* Paris, Flammarion, 1983

De la critique, Luc Boltanski reproche ainsi à Bourdieu de confisquer l'opération critique à son seul profit, en légitimant son discours de vérité à l'aide de notions crypto-métaphysiques (la « force », la « domination ») qui, en dépit de leur apparence de scientificité, ne seraient pas vérifiables dans l'expérience, et qui, plus grave, feraient écran à l'intelligibilité des interactions ordinaires dans lesquelles les acteurs sociaux sont pris. Contre cette « sociologie critique » imputée à Bourdieu, suspectée de s'octroyer par avance le privilège de dire le vrai sur le social, Boltanski plaide pour une « sociologie pragmatique de la critique » : c'est-à-dire une sociologie soucieuse de rendre la critique aux acteurs sociaux eux-mêmes, une sociologie qui prête attention aux justifications que les acteurs donnent de leurs propres pratiques ; qui prête attention, par conséquent, aux compétences des acteurs à tenir un discours de vérité sur le monde social, à travers les différents formats d'épreuves qu'ils lui font subir : (i) des épreuves de vérité, qui visent à confirmer l'ordre établi et à maintenir le réel tel qu'il se présente ; (ii) des épreuves de réalité, qui introduisent un hiatus dans le réel en opposant, au moyen d'arguments, de disputes, l'être au devoir-être ; (iii) des épreuves existentielles enfin, où le discours critique acquiert une radicalité et une puissance d'émancipation qui tient aux expériences vécues (injustice, humiliation, injures..) qui le motivent, sans que le dire-vrai puisse ici s'appuyer sur un format préétabli ancré dans la réalité sociale objective[1357].

Cette conception de la critique sociale ne laisse pas d'être problématique : à vouloir se débarrasser d'une lecture censément « surplombante » du social en termes de domination, à vouloir donner tout crédit aux discours ordinaires des agents sociaux *pris d'entrée de jeu comme des discours de vérité,* ne risque-t-on pas de mythifier le sens commun et le donné ? En valorisant l'ordinaire, le sociologue de la critique a beau jeu de stigmatiser, par contrecoup, le point de vue d'extériorité du sociologue critique : par contre il se garde bien de nous dire quel est le sien, quel est son point de vue à lui *en tant que savant*. Qu'il y ait une *communauté de nature* et non un discrimen anthropologique entre le savant et l'homme ordinaire, c'est incontestable, mais cela ne signifie aucunement qu'il y ait une *identité sociale* (de condition, de position) entre eux ; cela ne signifie pas non plus que les discours que le savant et le profane tiennent respectivement sur le monde social puissent être mis en continuité les uns avec les autres[1358]. Précisément, loin d'occuper une position régalienne d'extériorité qui confisquerait l'opération critique, Bourdieu n'a eu de cesse d'objectiver et de redimensionner son propre point de vue de savant, en le réfléchissant et en l'explicitant comme une pratique

[1357] L. Boltanski, *De la critique.* op. cit., p. 156 sv.

[1358] Je renvoie sur ce point aux analyses de Claude Gautier, *La force du social. Enquête philosophique sur la sociologie des pratiques de Pierre Bourdieu,* op. cit., p. 63-64.

sociale investie dans un champ spécifique. Plusieurs de ses formules rendent compte de cette opération de réflexivité, de mise en perspective de son propre point de vue : « socioanalyse », « leçon sur la leçon », « objectiver l'objectivation », « critique de la raison théorique », etc. L'enjeu de se situer en tant que savant dans l'espace social est crucial. Cette question n'est pas purement théorique ; on va le voir, elle a pour le sociologue des implications éthiques et politiques, qui permettent de saisir toute la portée de l'usage de la notion de domination, que l'on a trop vite fait de jeter aux oubliettes en considérant qu'il s'agit d'un concept tout terrain ou d'une entité métaphysique peu en phase avec l'expérience ordinaire. Il y a une expérience *réelle* de la domination dont le sociologue lui-même peut se rendre *complice* s'il ne prend précisément pas la peine d'objectiver dans son discours sa propre situation de savant au sein de l'espace social : faute de *se situer*, il risque alors, comme le souligne Sartre dans *Questions de méthode,* de ressembler « à ces flics que le cinéma nous propose souvent pour modèles et qui gagnent la confiance d'un gang pour mieux pouvoir le donner »[1359].

Le sociologue désitué est comme un illusionniste qui dévoilerait aux individus les mécanismes de leurs déterminations après les avoir leurrés sur sa situation d'expert, en se faisant passer pour l'un des leurs : comme si les agents sociaux étaient victimes à la fois des machinations du social et du sociologue. Cette critique que Sartre adressait en 1957 au sociologue américain Kurt Lewin qu'il suspectait de complicité avec l'*Human Engineering* patronal, d'autres l'ont reprise et détournée à propos de Bourdieu, comme Rancière l'accusant de corroborer sans le dire le partage policier des compétences entre les savants et les ignorants, et de court-circuiter toute véritable politique d'émancipation et de vérité, susceptible de se soustraire à ce partage. Or ici, l'objection ne tient plus : toute la démarche de Bourdieu est portée par une exigence d'objectivation réflexive du « métier de sociologue » qu'on peut comprendre comme un *mode situé de véridiction.* Il y va d'une question critique, que l'on peut formuler ainsi : à quelles conditions le sociologue peut-il dire le vrai sur le social? Ou encore : quel est le lieu de pertinence de ce dire-vrai ? Nous allons aborder ce problème en interrogeant la spécificité du dire-vrai bourdieusien à la lumière des analyses que Foucault a proposé des modes de véridiction dans la culture antique, et plus spécifiquement de la parrêsia.

Le rapprochement entre Foucault et Bourdieu peut se justifier par le type de programme de recherche que Foucault met en œuvre dans *Le courage de la vérité* : étudier les modalités du dire-vrai dans la culture antique afin, comme il le dit au début de la leçon du 1er février 1984, de « revenir à un certain nombre de problèmes contemporains ». Cela est à

[1359] J.-P. Sartre, *Questions de méthode ,* in *Critique de la raison dialectique, t. 1,* op. cit., p. 62

mettre au compte du projet général de Foucault de se faire l'ethnologue de notre propre culture[1360], en utilisant l'archive à des fins de comparaison et de distanciation à l'égard de notre présent. Nous avons tenté précédemment de lire les cours sur la parrêsia comme une mise en perspective de la figure de l'intellectuel contemporain sur les manières antiques de dire et de pratiquer la vérité, c'est-à-dire comme une reprise généalogique, détournée et indirecte, d'une question qui avait été directement élaborée par Foucault dans un certain nombre de textes des années 1970, non généalogiques pour le coup, sur le statut de l'intellectuel spécifique. Cette mise en perspective de l'intellectuel sur des pratiques passées reste à peine esquissée dans le cours de 1984, Foucault se contentant de lancer quelques pistes de réflexion ici ou là afin de ponctuer ses analyses ; mais le cours semble appeler en creux ce type de travail, de par la nature même de l'opération généalogique (ou ethno-généalogique), qui consiste à nous distancier de nos pratiques, en montrant dans un même mouvement ce qui disjoint nos pratiques présentes des pratiques passées, et ce que, dans nos pratiques, nous héritons et transformons de ce passé ainsi circonscrit comme objet d'étude.

La question d'une éventuelle modalité de parrêsia du discours sociologique paraît alors justifiée, d'abord en raison d'une certaine proximité entre cette démarche généalogique de Foucault et l'exigence d'objectivation réflexive chère à Bourdieu. En effet, dans *Le sens pratique*, Bourdieu définit sa démarche d'ethnologue comme un mode de pensée qui permet de surmonter la « distance distante qui institue la pratique comme un objet, posé devant l'observateur comme un corps étranger », en donnant la possibilité de « se faire le sujet théorique de la pratique des autres ou de la sienne propre, mais tout autrement que ne le croient les chantres du vécu »[1361]. Se faire le sujet de la pratique des autres qu'on étudie (dans une culture passée ou, à un niveau synchronique, dans une culture simplement autre) et se faire le sujet de sa propre pratique, c'est tout un : cette subjectivation s'opère d'abord dans la pensée, dans une pratique de la théorie qui renvoie dos-à-dos le mythe d'une « distance distante » qui ne serait que pure théorie, et le mythe d'une pratique qui ne serait que pure proximité sans distance, rivée au vécu.

[1360] Voir M. Foucault, « La folie et la société », *Dits et écrits, t. II*, op. cit., p. 480

[1361] P. Bourdieu, *Le sens pratique,* Minuit, 1980, p. 245-246.

2.2. Ethique du dire-vrai : l'enquête comme dispositif alèthurgique

Ces considérations méthodologiques faites, voyons alors en quoi les analyses de Foucault permettent d'éclairer la question bourdieusienne du dire-vrai. Dans la leçon du 1er février 1984, Foucault précise que son programme de recherches ne porte pas sur les « structures épistémologiques » du discours de vérité – qui analyserait ses procédures internes de validation – mais sur ses « formes alèthurgiques », examinant « le type d'acte par lequel le sujet, disant la vérité, s**e** *manifeste* (…) se représente à lui-même et est reconnu par les autres comme disant la vérité »[1362]. On l'a vu, l'alèthurgie interroge la manière dont le sujet s'engage, se produit matériellement dans son discours, et s'expose à l'improbation éventuelle des autres. Le discours de vérité est envisagé depuis ses implications événementielles dans des relations pratiques, en fonction des effets transitifs qu'il suscite sur ceux auxquels il s'adresse, et des effets en retour qu'il produit sur celui qui le prononce en situation. Foucault rappelle qu'il a rencontré la notion de parrêsia d'abord comme *une incitation à dire-vrai sur soi-même ;* on peut se référer à ses travaux sur l'*epimeleia heautou* et la culture de soi, notamment à la leçon du 10 mars 1982 de son cours *L'herméneutique du sujet,* à travers l'étude de textes de Sénèque, de Philodème et de Galien.

Examinant la question du rapport à soi, Foucault rencontre la question du rôle de l'autre dans le jeu de l'obligation du dire-vrai sur soi-même :

> Le dire-vrai sur soi-même, et ceci dans la culture antique […] a été une activité à plusieurs, une activité avec les autres, et plus précisément encore une activité avec un autre, une pratique à deux. […] Le statut de cet autre, si nécessaire pour que je puisse dire vrai sur moi-même, sa présence posent évidemment un certain nombre de problèmes. Ce n'est pas tellement facile à analyser, car s'il est vrai que nous connaissons relativement bien cet autre si nécessaire au dire-vrai sur soi-même dans la culture chrétienne, où il prend la forme institutionnelle du confesseur ou du directeur de conscience, si on peut repérer assez facilement dans la culture moderne cet autre […] qu'il soit le médecin, le psychiatre, le psychologue, le psychanalyste –, en revanche, dans la culture antique, où pourtant sa présence est parfaitement attestée, il faut bien reconnaître que son statut est beaucoup plus variable, beaucoup plus flou, beaucoup moins nettement découpé et institutionnalisé. […] Et son rôle, sa pratique elle-même n'est pas tellement plus facile à isoler, à définir, puisque d'un certain côté,

[1362] M. Foucault, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 4

> ce rôle touche à la pédagogie, à la direction d'âme. Ce peut être aussi une sorte de conseil politique. Mais également ce rôle se métaphorise et peut-être même se manifeste et prend forme dans une espèce de pratique médicale. […] La qualification nécessaire à ce personnage incertain, un peu brumeux et flottant, c'est une certaine pratique, une certaine manière de dire qui est précisément appelée la *parrêsia* (le franc-parler).[1363]

Il s'agit de mettre en perspective la *surdétermination* moderne de la figure de l'autre dans le dispositif aléthurgique, institutionnalisé comme expert de l'âme ou de la fonction-psy, avec l'*indétermination*, ou le « flou » de cette figure dans la culture antique, où nous avons affaire à des rapports d'empiétement et de « métaphorisation » entre différentes pratiques, sous-déterminées par les statuts institutionnels. C'est ainsi qu'en pratique, l'autre qui m'incite à dire-vrai sur moi-même peut jouer le rôle d'un médecin (qui prend soin de mon âme) tout en jouant le rôle d'un pédagogue. L'enjeu est clair : il s'agit d'écrire la « préhistoire » de relations dyadiques institutionnalisées (pénitent/confesseur, malade/psychiatre, etc.)[1364] en établissant l'archive des pratiques non institutionnalisées qui les ont rendues possibles. Cette préhistoire des formes institutionnalisées de l'alèthurgie vaut, du point de vue de notre présent, comme un opérateur de distanciation à l'égard des sciences humaines qui se prévalent d'un savoir d'expertise sur l'âme (psychologie, psychiatrie, psychanalyse). On notera que le sociologue et l'ethnologue sont absents du dispositif alèthurgique moderne que Foucault centre essentiellement sur la « fonction-psy », ce qui, nonobstant le problème historique de l'autonomie de la sociologie par rapport à la psychologie, et du tracé d'une frontière entre ces deux disciplines[1365], n'empêche nullement de se poser la question d'une dimension alèthurgique propre à l'enquête sociologique. Cette question, Bourdieu l'a lui-même posée dans un texte intitulé « Comprendre », extrait du collectif *La misère du monde,* qu'il a dirigé :

> Tenter de se situer en pensée à la place que l'enquêté occupe dans l'espace social pour le *nécessiter* en l'interrogeant à partir de ce point et pour en prendre en quelque sorte son *parti* (au sens où Francis Ponge parlait de « parti-pris des choses »), ce n'est pas opérer la « projection de soi en autrui » dont parlent les phénoménologues. [...] Cette compréhension ne se réduit pas à un état d'âme bienveillant. Elle s'exerce dans la manière à la fois intelligible, rassurante et engageante de présenter l'entretien et de le

[1363] M. Foucault, *Le courage de la vérité,* op. cit., 7-8

[1364] M. Foucault, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 9

[1365] Sur ce point, *cf.* E. Durkheim, « Représentations individuelles et représentations collectives » (1898), *Sociologie et philosophie* (1924), Paris, PUF, p. 1-48.

> conduire, de faire en sorte que l'interrogation et la situation aient un sens pour l'enquêté, et aussi et surtout dans la problématique proposée […]. L'entretien peut être considéré comme une sorte d'*exercice spirituel*, visant à obtenir, par l'oubli de soi, une véritable conversion du regard que nous portons sur les autres dans les circonstances ordinaires de la vie. […] La disposition accueillante, qui incline à faire siens les problèmes de l'enquêté, l'aptitude à le prendre et à le comprendre tel qu'il est, dans sa nécessité singulière, est une sorte d'*amour intellectuel* : un regard qui consent à la nécessité […] Bien qu'ils n'aperçoivent sans doute pas consciemment tous les signes de cette disponibilité (qui demande sans doute un peu plus qu'une simple conversion intellectuelle), certains enquêtés, surtout parmi les plus démunis, semblent saisir cette situation comme une occasion exceptionnelle qui leur est offerte de *s'expliquer*, au sens le plus complet du terme, c'est-à-dire de construire leur propre point de vue sur eux-mêmes et sur le monde et de rendre manifeste le point, à l'intérieur de ce monde, à partir duquel ils se voient eux-mêmes et voient le monde, et deviennent compréhensibles, justifiés, et d'abord pour eux-mêmes. Il arrive même que, loin d'être de simples instruments aux mains de l'enquêteur, ils mènent en quelque sorte l'entretien et l'intensité de leur discours, comme l'impression qu'ils donnent d'éprouver une sorte de soulagement, voire d'accomplissement, tout en eux évoque le *bonheur d'expression*. […] Le désir de découvrir la vérité qui est constitutif de l'intention scientifique reste totalement dépourvu d'efficacité pratique s'il n'est pas actualisé sous la forme d'un « métier », produit incorporé de toutes les recherches antérieures qui n'a rien d'un savoir abstrait et purement intellectuel : ce métier est une véritable « disposition à poursuivre la vérité » […] qui dispose à improviser sur-le-champ, dans l'urgence de la situation d'entretien, les stratégies de la présentation de soi et les réparties adaptées, les approbations et les questions opportunes, etc., de manière à aider l'enquêté à livrer sa vérité ou, mieux, à se délivrer de sa vérité.[1366]

Le sociologue joue ici explicitement le rôle de l'autre nécessaire au dire-vrai de l'enquêté au sein du dispositif alèthurgique. Cela étant, Bourdieu se garde bien de rabattre le rôle de l'autre sur le statut institutionnel du sociologue. Il remonte précisément du côté de la pratique et de son « flou », de son indétermination constitutive. L'exercice du *métier* de sociologue demeure sous-déterminé par le *statut* du sociologue. Le statut de sociologue produit des effets concrets dans le monde social (ce que Bourdieu appelle des « effets de théorie »), renvoyant précisément à l'*image* (positive ou négative) de l'expert en position de surplomb, de celui-qui-sait, de celui qu'on invite pour parler des problèmes dits « sociétaux » ;

[1366] P. Bourdieu, « Comprendre », *La misère du monde,* Paris, Seuil, 1993, p. 1406-1415

mais la *pratique* du métier, notamment dans la relation d'enquête, prend corps dans un exercice spirituel, dans une conversion, qui vise à instituer une distance par rapport au statut et à la disposition scolastique qui l'accompagne. En se posant comme l'autre nécessaire dans la production alèthurgique, le sociologue construit son propre point de vue sur le monde social qui ne saurait être pré-esquissé dans sa fonction statutaire.

Le dire-vrai implique une conversion du regard, et se paie au prix fort d'une rupture avec le sens commun, et avec les sociodicées de rigueur. Loin de faire retour vers l'ordinaire, l'enquête institue des conditions proprement *extraordinaires* d'énonciation de la vérité : des conditions qui, du fait même de leur dimension expérimentale, ne garantissent aucunement d'avance l'effectivité du dire-vrai. Ce faisant, la rupture avec l'ordinaire n'est en rien une rupture initiatique (ou une rupture pour initiés), où le sociologue s'ingénierait à dévoiler une vérité cachée aux agents ordinaires, tapie en retrait de la phénoménalité sociale. Cela impliquerait que la vérité se précède elle-même dans le jeu alèthurgique de sa production. La rupture que préconise l'enquête n'a de validité que dans les limites de l'expérience sociale, dans l'immanence de l'espace social comme espace de points de vue et de pratiques. Les conditions extraordinaires du dire-vrai n'outrepassent pas le plan de la pratique, qui constitue le seul lieu de pertinence et d'intelligibilité du dire-vrai lui-même. La question est alors de savoir comment s'opère cet écart de la pratique à elle-même : comment s'opère, sans qu'on ait à quitter le sol de la pratique, la conversion d'un rapport ordinaire, non thétique au monde et à soi, à un rapport extraordinaire et distancié à soi et au monde, où l'on se retrouve, pour reprendre encore l'expression de Foucault, comme « à la verticale de soi-même ».

Pour le sociologue qui aide et provoque (à tous les sens du terme) le dire-vrai de l'enquêté, c'est une distance prise par rapport à sa disposition scolastique mais néanmoins incorporée de savant qui va permettre la torsion interne à la pratique. La théorie étant d'abord une pratique sociale investie dans un champ spécifique (une pratique qui le plus souvent s'ignore comme telle en se sublimant comme attitude contemplative et désintéressée), il y a pour le savant comme un sens commun ou un *sens pratique de la théorie*, qui se caractérise par l'admission d'une distance non réfléchie comme telle à l'égard des urgences ordinaires de la pratique : c'est la disposition scolastique (l'otium). « S'oublier soi-même », pour l'enquêteur, c'est alors pratiquer la mise en perspective de son propre point de vue de théoricien sur le point de vue pratico-pratique de l'enquêté : non pas en prenant le point de vue de l'enquête comme une totalité fétichisée, donnée au départ, mais comme une pratique en cours d'élaboration, comme un point de vue qui se construit à la faveur de l'enquête.

Dans l'enquête, (pour reprendre la distinction de Foucault) les modalités épistémologiques du discours savant prennent un tour alèthurgique. En quel sens ? Du fait de son appartenance au champ scientifique et de sa disposition scolastique, le savant paraît viser plutôt l'explication, c'est-à-dire à l'établissement de structures et de lois générales régissant les phénomènes sociaux ; or, dans l'enquête, le sociologue redonne droit de cité à la compréhension, inquiétant du même coup la vieille distinction de Dilthey entre expliquer et comprendre. Cela étant, cette compréhension n'est en rien un retour au vécu, ni une empathie mystique ou purement bienveillante avec l'Autre, ni même un regard rivé sur les fins et les raisons de l'agir (plutôt que sur les causes). L'enjeu est de passer, au sein de la pratique théorique, d'une connaissance explicative et nomologique du général à une connaissance compréhensive du singulier, « compréhensive » signifiant ici connaissance *élargie* au singulier. C'est le « comprendre » au sens stoïcien de la « disposition accueillante » à l'égard du monde naturel et des individus qui en dépendent[1367] . C'est également le « comprendre » au sens spinoziste de l'amour intellectuel de Dieu, inséparable d'une compréhension des choses singulières, autre nom du troisième genre de connaissance[1368].

Par la compréhension alèthurgique, le sociologue s'efforce de saisir les enquêtés comme des agents singuliers, en les délivrant de l'indifférenciation dans laquelle ils sont pris dans le tissu social, l'indifférencié (ou l'interchangeabilité des points de vue) étant l'obstacle épistémologique par excellence pour l'enquêteur[1369]. L'enquêté comme « cas » à étudier n'est pas l'instanciation d'un concept a priori (l'instanciation d'un concept de dominé ou de déclassé par exemple), qui sonnerait hâtivement comme un verdict social ; ce serait rater la singularité de l'enquêté en en faisant un individu interchangeable, doté de propriétés abstraites. L'enquêté est pour l'enquêteur comme un *universel singulier* (je reprends à dessein cette expression sartrienne qui me semble être une bonne définition de ce que Bourdieu entend par point de vue) : un universel indéterminable a priori (c'est à dire irréductible à un concept), ou encore l'incarnation située d'une totalisation sociale en cours qu'il intériorise et réextériorise perpétuellement dans ses pratiques. L'intelligibilité singulière de l'enquêté n'apparaît pas à l'enquêteur à la faveur d'une coupe d'essence dans la totalisation socio-historique ; elle est co-

---

[1367] Bourdieu renvoie en note à Epictète et à Marc-Aurèle (« Comprendre », *La misère du monde*, op. cit., p. 1406).

[1368] Spinoza, *Ethique*, V, prop. 24 : « Plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu ».

[1369] Voir sur ce point l'analyse de B. Karsenti, « Le sociologue dans l'espace des points de vue », *Critique,* n°579/580, 1995, p. 664 : « les conditions de l'expérience sociale immédiate font que, du singulier, on ne saisit aisément ni le sens, ni la teneur ».

produite par l'enquêté lui-même, dès lors que l'enquêteur l'incite à construire son propre point de vue et à dire vrai sur lui-même.

La disposition accueillante à l'égard de l'enquêté requiert de la part de l'enquêteur tout un travail de « présentation de soi » (concept goffmanien repris par Bourdieu) qui, tout en affichant un ton rassurant, passe par un art de la franchise et de la répartie, condition sine qua non pour amener l'enquêté à pratiquer lui-même la franchise et à lever les effets de censure liés à sa position sociale. À noter que Foucault, dans la leçon du 10 mars 1982, proposait ce critère de la franchise ou de l' « ouverture » (la *libertas* de Sénèque) comme critère de la parrésia éthique, opposée à la flatterie[1370]. Bourdieu précise que l'enquêté est amené par l'enquêteur à « s'expliquer au sens le plus complet du terme ».

On notera une inversion en chiasme de la manière dont s'articulent les modalités épistémiques du discours (expliquer/comprendre) dès lors qu'on passe, dans l'opération alèthurgique, du point de vue de l'enquêteur à celui de l'enquêté : l'enquêteur élargissait son approche explicative et nomologique du social à une approche compréhensive valant comme connaissance du singulier : de son point de vue, l'explication nomologique s'avérait par elle seule inadéquate (au sens de Spinoza, c'est-à-dire incomplète, tronquée).

Pour l'enquêté à l'inverse, c'est le comprendre, la compréhension ordinaire qui s'avère inadéquate, puisqu'elle adhère directement au monde social sans distance, en se réglant sur des fins et des justifications sociales d'exister toutes trouvées valant comme légitimation du monde ; pour le dire dans les termes de Boltanski évoqués précédemment, on aurait affaire à ce niveau à une épreuve de vérité visant à confirmer tautologiquement la réalité sociale dans son bien-fondé. L'enquête amène l'enquêté à sortir de ce cercle de la compréhension non-thétique du monde (que Bourdieu résume de façon pascalienne : « le monde me comprend, mais je le comprends parce qu'il me comprend »[1371]), en passant de la compréhension de soi à l'explication de soi. En usant habilement de la forme réfléchie du verbe (*s'expliquer*), Bourdieu joue habilement sur les deux sens du terme. S"expliquer, c'est passer d'un sentiment de contingence ou de facticité à *l'intellection de soi comme sujet agissant suivant la nécessité sociale de sa nature* ; c'est à la fois se justifier, produire soi-même, par le dire-vrai, sa propre justification sociale d'exister (au lieu de la subir), et se connaître soi-même par les causes plutôt que par les fins. Expliquer et comprendre ne font plus qu'un dès lors que le point de vue intellectualiste de l'explication et le point de vue ordinaire de la compréhension immédiate parviennent à se mettre chacun à l'unisson de l'autre, et parviennent l'un et l'autre à se mettre à

[1370] M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 356-357

[1371] P. Bourdieu, L. Wacquant, *Réponses,* Paris, Seuil, 1992, p. 103

l'unisson de cette situation socialement extraordinaire qu'est l'enquête, socialement extraordinaire pour l'un comme pour l'autre.

Bourdieu précise en outre que dire-vrai sur soi-même implique pour l'enquêté de livrer la vérité tout en s'en délivrant. Livrer la vérité, c'est l'objectiver dans un discours, *en rendant explicite l'implicite* (pour reprendre la terminologie de Robert Brandom) : l'implicite de la force du social vécu et incorporé en pratique. Mais livrer la vérité du social incorporé ne va pas s'en délivrer (comme on se délivre d'un poids), sans s'en désincorporer, sans instituer en pensée une distance par rapport à cette incorporation vécue, au mieux dans l'ajustement natif au monde pris comme allant de soi, au pire dans la souffrance et dans l'angoisse du désajustement et de l'échec à l'égard des « choses à faire » attendues de l'agent (ce qui nous renvoie à l'*hystérésis*). Mais qu'on ait affaire à un ajustement ou à un désajustement aux règles, au départ, le fait même de la force de la règle, du pouvoir de contrainte qu'elle exerce sur les agents, n'est aucunement remis en cause : précisément parce que la force de la règle ne tient pas d'abord à un consensus ou un contrat dont elle serait l'objet ; elle tient au fait qu'elle se constitue dans une pratique.

La vérité du social n'est donc pas celée dans une représentation mentale dans ou une entité métaphysique en amont des pratiques, qu'il reviendrait au savant de dévoiler ; elle est incorporée, ancrée dans les pratiques et dans les règles implicites qui les régissent. Il faut tout l'artifice d'un dispositif alèthurgique pour désincorporer et expliciter cette vérité enfouie, cette vérité faite corps : on ne saurait pour cela compter sur les seules ressources du sens commun. La pensée ne précède pas les pratiques en amont, elle les réfléchit et les explicite en aval par des actes alèthurgiques de vérité à leur égard, qui permettent de s'en distancier. Il y a un primat de l'implicite pratique, qui pèse de tout son poids, et qui rend du même coup la rupture et la distance (en pensée) très délicate.

D'où le rôle de l'enquêteur comme instigateur de l'opération alèthurgique, qui « accompagne » et « provoque » par ses questions la socio-analyse de l'enquêté. Mais il n'en demeure pas moins qu'en définitive, c'est l'enquêté et lui seul qui dit la vérité sur lui-même, faute de quoi l'enquête n'aurait strictement aucune raison d'être. Bourdieu insiste sur le fait que parfois, les rôles s'inversent, et que c'est l'enquêté qui finit par mener l'entretien. Une fois désincorporée, une fois passée dans le discours et dans la pensée, la vérité produit des effets en retour sur le sujet qui l'énonce (l'enquêté) et sur l'autre qui la provoque (l'enquêteur, qui est tout autant impliqué et compromis dans l'enquête que l'enquêté).

Au lieu d'être un dispositif de flicage des individus, l'enquête apparaît alors comme « un rapport vivant entre des hommes », ainsi que Sartre le souligne dans *Questions de*

méthode, renvoyant non plus à Lewin cette fois, mais à la démarche de Michel Leiris dans *L'Afrique fantôme,* dont il fait l'éloge. Et Sartre d'ajouter : « le sociologue et son "objet" forment un couple dont chacun est à interpréter par l'autre et dont le *rapport* doit lui-même être déchiffré comme un moment de l'Histoire »[1372]. Ce propos recoupe l'intelligibilité même de la relation dyadique qui se noue dans l'enquête telle que la comprend Bourdieu. Ce rapport vivant entre des hommes n'est ni un rapport irénique entre égaux, ni un rapport cynique entre un sociologue-roi complice des dominants, et un démuni voué à l'abrutissement, contrairement à ce que laisse entendre Rancière. C'est un rapport concret et difficile qui se noue entre deux individus sur la base de circonstances historiques données. Mais c'est aussi la possibilité d'un enrichissement dialectique et d'une construction croisée de deux points de vue.

Que peut-on retenir de cette description de l'enquête comme mode de véridiction ? Principalement que la relation dyadique entre l'enquêteur et l'enquêté est une relation dissymétrique, du fait même des positions et des dispositions respectives des partenaires, l'un (le savant) ayant le privilège relatif de la distance à la pratique (par l'usage du discours notamment) que l'autre n'a pas, faute de posséder et de maîtriser, au moins au départ, les instruments discursifs d'objectivation de sa propre pratique. Le monde social fonctionne largement à la domination et à la violence symbolique. Loin de nier cette violence en se faisant passer de manière irénique ou démagogique pour une relation ordinaire entre égaux, l'enquête telle que la comprend Bourdieu s'objective elle-même comme une relation *extraordinaire*, comme une relation de discontinuité avec l'ordinaire. Ce faisant, elle fournit aux enquêtés un principe de lisibilité de leur situation socio-historique, à partir duquel ils peuvent construire et réfléchir leur propre point de vue, à partir duquel ils peuvent dire le vrai sur eux-mêmes. La relation dissymétrique est ainsi *co-objectivée* par tous ceux qui participent à l'enquête ; si elle n'est pas effacée, elle n'en demeure pas moins considérablement allégée. Livrer la vérité de la violence sociale, c'est en même temps, on l'a vu, s'en délivrer, non pas définitivement – le social incorporé continue d'agir de tout son poids sur l'enquêté une fois la vérité dite – mais au moins ponctuellement, comme un soulagement qui offre la possibilité d'une liberté, c'est-à-dire la possibilité de prendre en charge la construction de son propre point de vue. Une loi ignorée, dit Bourdieu de manière spinoziste, est une nature, un destin, mais « une loi connue apparaît comme la possibilité d'une liberté »[1373].

Le rapport alèthurgique entre celui qui dit le vrai et celui qui provoque le dire-vrai pose ainsi les conditions d'une *éthique de la vérité* : une éthique qui implique une conversion

[1372] J.-P. Sartre, *Questions de méthode,* in *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 63
[1373] P. Bourdieu, *Questions de sociologie,* Paris, Minuit, 1984, p. 45

en chiasme de l'enquêteur et de l'enquêté. Or on l'a vu, tout rapport alèthurgique doit être déchiffré comme un « moment historique » (selon la formule de Sartre) qui fait fond sur des conditions politiques précises, en particulier sur des rapports de force et de domination bien déterminés. Ainsi, le contexte colonial que Bourdieu a rencontré lors de ses enquêtes de terrain en Algérie au début des années 60. Est-ce à dire que l'*éthique de la vérité*, par laquelle l'enquêteur et l'enquêté se transforment eux-mêmes, doive conduire à une *politique de la vérité*, où la performativité du dire-vrai ne signifierait plus simplement transformation de soi, mais d'abord transformation du monde social lui-même ? On trouve cette expression foucaldienne chez Bourdieu lui-même : « Dire qu'il y a des conditions sociales de production de la vérité, c'est dire qu'il y a une politique de la vérité »[1374].

2.3. « Il n'y a pas de force intrinsèque de l'idée vraie ». Politique de la vérité du sociologue

Nous pouvons là encore nous tourner brièvement vers Foucault pour interroger ce rapport entre une éthique et une politique de la vérité. En effet, après avoir rappelé la dimension éthique de l'alèthurgie, Foucault montre dans la leçon du 1er février 1984 que la notion de parrêsia lui est finalement apparue, notamment dans son cours précédent de 1983 (*Le gouvernement de soi et des autres*), comme une notion politique : précisément comme une « notion à enracinement politique et à dérivation morale »[1375]. Dans cette dimension politique de la parrêsia, la relation dyadique s'inverse : l'autre à qui s'adresse le dire-vrai n'est plus requis en amont comme un adjuvant nécessaire à la production du vrai, il n'est plus une « nécessité de structure »[1376] ; l'autre n'est plus présent qu'en aval du dire-vrai, comme la cible que vise la flèche intentionnelle du dire-vrai, assumant le risque de heurter, de faire mal. Le dire-vrai politique est sous-déterminé par la présence d'un autre qualifié par un statut ou par le savoir, comme l'est, dans la relation éthique de parrêsia, le sociologue enquêteur, ou, dans l'antiquité, la figure du directeur d'âme – à l'exception notable, dit Foucault dans la leçon du

[1374] P. Bourdieu, *Choses dites,* Paris, Minuit, 1987, p. 44

[1375] M. Foucault, *Le courage de la vérité,* op. cit., p. 10

[1376] La nécessité d'avoir recours à un autre qui nous dirige ou nous aide dans la production du dire-vrai était alors, comme le dit Foucault à propos de Galien, une « nécessité de structure », thème qu'on retrouve dans la Bible : ceux qui ne sont pas dirigés tombent comme des feuilles mortes. (M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 381).

10 mars 1982, de la figure galénique du directeur qui doit être quelqu'un de neutre, d'inconnu, et non un ami ou un maître[1377].

On l'a vu, étant rétive à toute institutionnalisation, l'attitude de parrêsia parasite les autres modes reconnus de véridiction (prophétie, sagesse, expertise) en les décapant de leurs oripeaux officiels, que soutient toute une scolastique. C'est ainsi que le prophète, le sage ou le savant peuvent se faire parrêsiaste à l'occasion de tel ou tel événement, prenant le risque de parler contre le statut dont ils bénéficient officiellement au sein du champ auquel ils appartiennent. *La parrêsia fonctionne alors comme un parasitage des formes de l'officiel.* Question qui, inévitablement, croise la sociologie de Bourdieu visant à déjouer les stratégies d'officialisation des pratiques en décelant toute leur part d'implicite.

Revenons alors à Bourdieu et posons-nous la question de savoir si le sociologue peut être considéré comme un parrêsiaste : non plus cette fois dans le cadre dyadique de l'enquête, où il s'adresse, on l'a vu, à un individu singulier qu'il amène à parler. Mais dans la mesure où il parle lui-même du social en son nom propre, s'adressant à n'importe qui – et pas simplement à l'expert. Il y va bien sûr du statut de l'intellectuel que nous avons évoqué déjà à propos de Foucault, en suggérant que la figure du parrêsiaste antique lui sert à mettre en perspective celle de l'intellectuel moderne. Il est incontestable que pour Bourdieu, le sociologue est d'abord un savant, un expert : dans la tradition durkheimienne, il n'a eu de cesse de défendre cette exigence de la sociologie comme science, et ce d'abord contre les résistances à l'objectivation que lui a opposées le monde philosophique ou littéraire[1378]. Pour autant, *il n'est un savant qu'en tant qu'il s'interroge socialement sur ce que cela implique d'être un savant* ; qu'en tant qu'il réfléchit son propre point de vue de savant, au risque de heurter les agents habités par la disposition scolastique, et de susciter la refus de l'objectivation sociologique. Bourdieu précise :

> Je ne cesse de répéter la formule de Spinoza, « il n'y a pas de force intrinsèque de l'idée vraie ». Parce que la division du travail les met en condition de le faire, les intellectuels et les chercheurs, qu'ils soient économistes, sociologues, historiens, ont un peu plus que la moyenne accès à des vérités sur le monde social. Ils voudraient parfois entrer dans le champ politique qui est un jeu d'idées-forces. Mais comment donner de la force aux idées sans entrer dans le champ et le jeu politique ? Je pense que c'est une manière tout à fait sérieuse de poser le problème des intellectuels. […]

[1377] M. Foucault, *L'herméneutique du sujet,* op. cit., p. 382

[1378] L'un des textes les plus clairs sur ce point est l'avant-propos des *Règles de l'art* (Seuil, 1992), où Bourdieu critique violemment l'herméneutique de Gadamer et de ses épigones dans le champ des lettres.

> La tentative de donner un peu de force politique à des idées vraies est particulièrement difficile et risquée dans un jeu où les puissants ont tendance à mimer la vérité et à essayer de donner aux croyances et aux principes de vision et de division qu'ils s'efforcent d'imposer, en matière d'économie notamment, les apparences d'un label de vérité.[1379]

Il n'y a donc pas de force intrinsèque des idées vraies ; la formule que Bourdieu dit emprunter à Spinoza semble être à la fois corroborée et infirmée par Spinoza lui-même[1380] : corroborée, au sens où l'idée vraie forgée par le savant dépend de la puissance productive de son entendement, mais aucunement de sa volonté (pur *flatus vocis*), et partant elle ne peut rien sur les affects passifs liés à des idées inadéquates, mais qui n'en ont pas moins, en tant que modes de l'attribut pensée, leur efficience propre. Infirmée, au sens où pour Spinoza, il y a néanmoins une autonomie et une autonymie du vrai, « norme de lui-même et du faux », qui ne doit son efficience ni à la disposition singulière (psychologique, sociologique ou autre) du sujet qui l'énonce, ni à une quelconque marque ou « dénomination » extérieure venant la marquer d'un sceau *officiel* pour la faire reconnaître, à la manière des prophètes qui disent la vérité en la renvoyant constamment à d'autres lieux et noms qu'elle-même[1381]. Le problème de l'intellectuel est pour Bourdieu d'externaliser les idées vraies forgées par le savant afin de les doter d'une force sociale susceptible de les imposer face à l'ensemble des idées-forces qui jalonnent le champ politique, et qui opposent leur puissance et leur inertie à l'effet de vérité des concepts scientifiques. Il y va d'une *Realpolitik de la raison*. Malgré l'ambiguïté constitutive que l'on vient de relever, le problème qui motive la posture de l'intellectuel prend un tour spinoziste ; on peut le formuler ainsi, en reprenant la belle formule d'Etienne Balibar : comment être le plus nombreux possibles à penser le plus possible[1382], c'est-à-dire à forger le plus d'idées vraies possibles ? Question qui place le savant en porte-à-faux avec le champ politique. Or la question est également pascalienne : comment donner de la force aux idées sans entrer dans le champ et le jeu politique ? C'est-à-dire, pour l'exprimer à la manière de Pascal[1383] : comment faire que ce qui est vrai soit fort ? Ne pouvant fortifier la vérité, n'a-t-on pas fait passer la force pour la vérité, en lui en donnant le « label » ? La croix de l'intellectuel, c'est d'être en porte-à-faux entre deux ordres ou deux champs (scientifique/politique) qui se

[1379] P. Bourdieu, *Propos sur le champ politique,* Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2000, p; 68-69

[1380] Je reprends sur ce point les analyses de C. Lazzeri, « Reconnaissance spinoziste et sociologie critique. Spinoza et Bourdieu », *Spinoza et les sciences sociales,* Y. Citton, F. Lordon (dir.), Amsterdam, 2008, p. 237

[1381] Voir les premiers chapitres du *Traité théologico-politique* sur ce point.

[1382] E. Balibar, *Spinoza et la politique,* PUF, 1985, p. 118

[1383] Je renvoie à la liasse des *Pensées* sur « La justice et la raison des effets ».

définissent différentiellement en s'excluant : ainsi de la *libido sciendi* et de la *libido dominandi*. La force ne peut produire une connaissance, et il est socialement improbable que les idées vraies puissent avoir la même emprise sur les individus que les idées-forces (idéologie) qui jalonnent le champ politique. On a affaire à un étrange spinozisme aux accents pascaliens – qui n'est pas sans rappeler celui d'Althusser –, à l'opposé du spinozisme de la joie et de la productivité ontologique de Deleuze ou de Negri. Bourdieu précise d'ailleurs dans un texte intitulé « Dévoiler et divulguer le refoulé » que la formule « Il n'y a pas de force intrinsèque de l'idée vraie » est « une des phrases les plus tristes de toute l'histoire de la pensée »[1384].

Ce pessimisme n'empêche pas une forme bien spécifique d'interventionnisme critique, qui se caractérise précisément par l'opération de réflexivité, de mise en perspective les unes par rapport aux autres des manières sociales de dire le vrai. Cette mise en perspective, le sociologue se l'applique d'abord à lui-même. Ainsi par exemple, élaborer une théorie de la prophétie comme manière sociale de dire la vérité sur le monde social, c'est marquer en même temps qu'on refuse de jouer ce rôle de prophète. Bourdieu dit cela sans ambages dans *Le métier de sociologue* : « tout sociologue doit combattre en lui-même le prophète social que son public lui demande d'incarner »[1385]. Combattre le prophète potentiel en lui, cela implique d'abord, pour le sociologue, de se distancier de cette figure, c'est-à-dire d'en faire la théorie.

Concluons avec ces mots de Bourdieu, extrait de la leçon du 1er février 1990 de son cours au Collège de France *Sur l'État* :

> Le sociologue a une position difficile dans ce jeu : que fait-il ? N'est-il pas lui-même en position officielle ? Ne parle-t-il pas officiellement de l'officiel ? N'est-il pas exposé à accepter tacitement les implications de l'officiel ? Il se met un peu hors du jeu, il n'est pas l'*amusnaw* kabyle, ni le sage de la commission des sages, c'est-à-dire quelqu'un d'explicitement mandaté par une société bureaucratique. Il est auto-mandaté par sa compétence spécifique, connue et reconnue, pour dire des choses difficiles à penser. Le sociologue fait quelque chose qui est à la fois décevant et inquiétant. Au lieu de faire ce travail avec l'officiel, il dit ce que c'est que de faire le travail officiel : il est *méta-méta.* S'il est vrai que l'Etat est méta, le sociologue est toujours un coup au-

[1384] P. Bourdieu, *Interventions. Science sociale et action politique,* Marseille, Agone, 2002, p. 325. Argument qu'on peut retourner de manière spinoziste avec C. Lazzeri (Reconnaissance spinoziste et sociologie critique... », op. cit. p. 238) : si l'on insiste sur le fait que l'idée vraie est toujours « intrinsèquement liée à un affect actif positif qui constitue la dynamique de son affirmation, capable, sous des conditions définies d'intensité, de surmonter les affects passifs », alors il s'agit « plutôt de l'une des thèses *les plus joyeuses* de "toute l'histoire de la pensée" ». La connaissance est peut-être sans force sociale, mais pas sans force individuelle.

[1385] P. Bourdieu, J.-P. Chamboredon, J.-C. Passeron, *Le métier de sociologue,* Mouton/Bordas, 1968, p. 47

delà. C'est donc très énervant, et on a toujours envie de lui dire : « Et vous-même...? ».[1386]

[1386] P. Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de France. 1989-1992,* Seuil, 2012, p. 94

CONCLUSION

L'enjeu de cette étude sur la pratique était d'ouvrir un espace de questionnement entre deux démarches que l'on a coutume d'opposer. L'esquisse de théorie des ensembles pratiques que nous avons proposée entre Foucault et Sartre atteste d'une volonté commune des deux auteurs de promouvoir un mode d'intelligibilité situé des pratiques. La pratique est un objet théorique d'un genre bien particulier : un objet tel que la pensée ne peut pas l'appréhender sans être *contestée* elle-même. Cette contestation de soi par l'objet étudié implique de redéfinir le statut d'intellectuel et de sa politique de la vérité – ou d'objectiver le subjectif, selon l'expression de Bourdieu. L'intellectuel ne peut éluder sa situation et sa compromission dans l'ensemble pratique dont il fait partie.

C'est là un moment incontournable de l'intelligibilité, qui n'en est pas moins souvent esquivé ou passé sous silence. Ainsi, combien de fois n'a-t-on pas fait grief à Sartre de son préalable épistémologique – la praxis individuelle comme clé d'accès aux ensembles pratiques – comme s'il ne faisait que traduire et trahir le Cogito du philosophe lui-même, claquemuré dans ses évidences apodictiques à partir desquelles il prétendrait – orgueil suprême – pouvoir engendrer toute la réalité du social et des pratiques ? On aura beau jeu, alors, de reprocher à Sartre et aux existentialistes leur ethnocentrisme – à l'instar de Lévi-Strauss dans *L'Homme nu,* les accusant de se couper « d'un savoir scientifique qu'on méprise et d'une humanité réelle dont on méconnaît la profondeur historique et les dimensions ethnographiques pour se ménager un petit monde clos et réservé », où « des habitués ressassent à longueur de journée des problème d'intérêt local, au-delà desquels l'atmosphère enfumée de leur tabagie dialectique les empêche de porter la vue »[1387]. On aura beau jeu également de reprocher à Sartre de se protéger contre les viscosités du pratico-inerte, en élevant un mur entre l'intellectuel et les travailleurs, comme Rancière dans *Le philosophe et ses pauvres* : dans un passage du chapitre de la *Critique* sur la réciprocité, Sartre entreprend de s'objectiver comme

[1387]C. Lévi-Strauss,. *L'Homme nu,* Paris, Plon, 1971, p. 572

un intellectuel en vacances qui, de la fenêtre de sa chambre d'hôtel voit un jardinier et un cantonnier séparés par un mur, occupés chacun à leur tâche, et s'ignorant mutuellement par la médiation de Sartre lui-même, comme tiers contesté en tant qu'intellectuel inapte à la pratique par la complicité tacite de ces deux travailleurs manuels[1388] : pour Rancière, « cette modestie est inutile. Ou trompeuse », dans la mesure où « l'acte du philosophe, ce n'était pas de dissoudre le mur de pierre pour "intérioriser" les deux travailleurs. C'était de l'élever pour les mettre dans l'élément vrai de la dialectique »[1389]. Or, loin de simplement changer de prison en sociologisant le Cogito[1390], loin également d'élever un mur entre l'activité libre et totalisante de l'intellectuel, et les activités ordinaires vouées à l'engluement dans le pratico-inerte, Sartre n'a de cesse de problématiser ce que Foucault appelle la rencontre de la philosophie avec son réel.

Foucault institue cette rencontre de manière indirecte, par le truchement de l'archive d'une part, et par l'institution d'un « travail critique de la pensée sur elle-même »[1391] d'autre part, refusant de faire de cette déprise avec soi-même un simple jeu destiné à « rester en coulisses » et à s'effacer derrière l'opération généalogique d'objectivation des pratiques. Une théorie de la pratique ne peut faire l'économie du sujet qui tient le discours théorique lui-même, et qui ne se ramène pas à un effet d'éclipse ou d'interpellation idéologique, comme le soutient Althusser. Sartre et Foucault se sont efforcés de définir une interrelation complexe entre le sujet de la théorie (l'intellectuel) et son objet : la pratique, intelligible en situation, au niveau du « concret », dans des pratiques historiquement circonscrites. Dès lors, la question de l'intelligibilité des ensembles pratiques est inséparable de la question de l'intelligibilité de l'histoire et du présent : entendons de l'intelligibilité d'une histoire, ou d'histoires singulières, qui nous font tout autant que nous les faisons.

[1388]J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, t. I,* op. cit., p. 215 : « par chacun d'eux, à travers les mains qui sarclent, qui émondent ou qui creusent, à travers les yeux qui mesurent ou qui guettent, à travers le corps entier comme instrument vécu, un aspect du réel m'est volé. Leur travail le leur découvre et je le saisis comme un manque d'être en découvrant leur travail. Ainsi leur relation négative à ma propre existence me constitue au plus profond de moi comme ignorance définie, comme insuffisance. Je me ressens comme intellectuel par les limites qu'ils prescrivent à ma perception ».

[1389]J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvres,* Paris, Fayard, 1983, rééd. Flammarion, 2007, p. 211

[1390]*Cf.* C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 330

[1391]M. Foucault, *L'usage des plaisirs,* op. cit., p. 16

BIBLIOGRAPHIE

I- MICHEL FOUCAULT

Œuvres publiées du vivant de Foucault :

Maladie mentale et personnalité, Paris, PUF, 1954, rééd. modifiée, Maladie mentale et psychologie, Paris, PUF, 1962

Histoire de la folie à l'âge classique, 1961, Paris, Gallimard, 1972, réédition TEL, 1984 (Première édition : *Folie et déraison : Histoire de la folie à l'âge classique,* Paris, Plon, 1961)

Naissance de la clinique, Paris, PUF, 1962

Raymond Roussel, Paris, Gallimard, 1962

Ceci n'est pas une pipe, Montpellier, Paris, Fata Morgana, 1966

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1966, réédition TEL, 1990

L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969

L'ordre du discours, leçon inaugurale au Collège de France, 2 décembre 1970, Paris, Gallimard, 1971

Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1975, réédition TEL 1993

La volonté de savoir. Histoire de la sexualité, t. I, Paris, Gallimard, 1976, réédition TEL, 1994

L'usage des plaisirs. *Histoire de la sexualité,* t. II, Paris, Gallimard, 1984, réédition TEL, 1997

Le souci de soi. Histoire de la sexualité, t. III, Paris, Gallimard, 1984, réédition TEL, 1997

Articles de Michel Foucault publiés de son vivant (non repris dans les Dits et écrits)

« La maison des fous », in *Les criminels de paix. Recherches sur les intellectuels et leurs techniques comme préposés à l'oppression,* sous la direction de Franco et Franca Basaglia (*Crimini di pace. Ricerche sugli intellettuali e sui tecninci come addetti.* A cura di Franco Basaglia e Franca Basaglia Ongaro, Giulio Einaudi editore, Torino, 1973), trad. B. de Fréminville, Paris, PUF, 1980, p. 145-160

Cours et séminaires :

Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971, suivi de *Le savoir d'Oedipe,* édité et présenté par Daniel Defert, Paris, Seuil/Gallimard « Hautes Etudes », 2011

Le pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France, 1973-1974, édité et présenté par Jacques Lagrange, Paris, Seuil/Gallimard, « Hautes études », 2003

Les anormaux, Cours au Collège de France, 1974-75, édité et présenté par Valerio Marchetti et Antonella Salomoni, Paris, Seuil/Gallimard, « Hautes études », 1999

« Il faut défendre la société », Cours au Collège de France, 1975-1976, édité et présenté par Mauro Bertani et Alessandro Fontana, Paris, Seuil/Gallimard, « Hautes études », 1997

Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France, 1977-1978, édité et présenté par Michel Senellart, Paris, Seuil/Gallimard, « Hautes études », 2004

Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-1979, édité et présenté par Michel Senellart, Paris, Seuil/Gallimard, « Hautes études », 2004

Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France, 1979-1980, édité et présenté par Michel Senellart, Paris, Seuil/Gallimard, « Hautes études », 2012

L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982, édité et présenté par Frédéric Gros, Paris, Seuil/Gallimard, « Hautes études », 2001

Du gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983, édité et présenté par Frédéric Gros, Paris, Gallimard, « Hautes études », 2008

Le courage de la vérité, Cours au Collège de France, 1984, édité et présenté par Frédéric Gros, Paris, Gallimard « Hautes études », 2009

Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice, Cours de Louvain, 1981, suivi de deux entretiens de Foucault avec André Berten (7 mai 1981) et Jean François et Jon de Wit (22 mai 1981), édité et présenté par Fabienne Brion et Bernard E. Harcourt, Louvain, Presses Universitaires de Louvain/University of Chicago Press, 2012

Textes et éditions posthumes :

« Qu'est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung » (communication à la Société française de philosophie, 27 juin 1978), *Bulletin de la Société française de philosophie, 84è année, n° 2,* avril-juin 1990

Dits et écrits I, *1954-1975*, Paris, Gallimard, 1994, réédition « Quarto », 2001

Dits et écrits II, 1976-1988, Paris, Gallimard, 1994, réédition « Quarto », 2001

La peinture de Manet, suivi de « Michel Foucault, un regard », sous la direction de Maryvonne Saison, Paris, Le Seuil, 2004 (transcription d'une conférence prononcée à Tunis en 1970)

Kant, Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (trad. M. Foucault) & Foucault, Michel, *Introduction à l'*Anthropologie (thèse complémentaire soutenue par Foucault en 1961), Paris, Vrin, 2008

« Pour en finir avec le mensonge », entretien avec Didier Eribon, 1984, paru dans *Le Nouvel Observateur*, 1985, repris in Stéphane, Legrand, Guillaume Sibertin-Blanc*, Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs,* Reims, éd. Le clou dans le fer, 2009, p. 7-12

Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy (1968), texte établi et présenté par Philippe Artières, Paris, Editions de l'EHESS, 2011

« Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien *Rouge* (juillet 1977) », mis en ligne en juin 2011 par les soins de Christian Laval sur le site *Question Marx* : http://questionmarx.typepad.fr/files/entretien-avec-michel-foucault-1.pdf

« "Le livre et le sujet" (1966). Première version de l'*Archéologie du savoir*. Introduction », *Cahiers de l'Herne Foucault,* n° 95, sous la direction de P. Artières, J.-F. Bert, F. Gros et J. Revel, Paris, Editions de l'Herne, 2011, p. 70-91

« Les Ménines de Picasso » (1970), *Cahiers de l'Herne Foucault,* n° 95, sous la direction de P. Artières, J.-F. Bert, F. Gros et J. Revel, Paris, Editions de l'Herne, 2011, p. 14-32

« Retour sur la Première Méditation de Descartes » (1972), *Cahiers de l'Herne Foucault,* n° 95, sous la direction de P. Artières, J.-F. Bert, F. Gros et J. Revel, Paris, Editions de l'Herne, 2011, p. 92-94

« Histoire de la folie et antipsychiatrie » (1973), *Cahiers de l'Herne Foucault,* n° 95, sous la direction de P. Artières, J.-F. Bert, F. Gros et J. Revel, Paris, Editions de l'Herne, 2011, p. 95-102

« Réponse à Ronald Laing (1975), première publication en anglais dans la revue *Semiotext* (nov. 1978), *Cahiers de l'Herne Foucault,* n° 95, sous la direction de P. Artières, J.-F. Bert, F. Gros et J. Revel, Paris, Editions de l'Herne, 2011, p. 103-104

« Plonger sur place ou plonger du sommet chez Marc-Aurèle : deux exercices spirituels » (extrait du manuscrit préparatoire au cours du 24 février 1982 au Collège de France), *Cahiers de l'Herne Foucault,* n° 95, sous la direction de P. Artières, J.-F. Bert, F. Gros et J. Revel, Paris, Editions de l'Herne, 2011, p. 105-106

Ecrits sur Michel Foucault :

ARTIERES Philippe, POTTE-BONNEVILLE Mathieu : *D'après Foucault. Gestes, luttes programmes,* Paris, Les Prairies Ordinaires, 2008

BALIBAR Etienne : « Foucault et Marx : l'enjeu du nominalisme » , *Michel Foucault philosophe*, collectif, Paris, Seuil « des travaux », 1989, repris dans *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx,* Paris, Galilée, 1994

BENATOUIL Thomas : « Deux usages du stoïcisme : Deleuze, Foucault » , *Foucault et la philosophie antique,* sous la direction de F. Gros et C. Lévy, Paris Kimé, 2003

BOCQUET Karine : « "Agiter les barreaux d'acier de la cage". Walzer, lecteur critique de Foucault », *Michel Foucault à l'épreuve du pouvoir*, sous la direction de E. Jolly et P. Sabot, Villeneuve-d'Aqcq, Presses Universitaires du Septentrion, 2013, p. 105-128

BOLMAIN Thomas : « Foucault lecteur de Husserl : articuler une rencontre » , *Bulletin d'analyse phénoménologique,* IV, 3, 2008 (Actes 1), p. 202-238

BOLMAIN Thomas : « De la critique du procès sans sujet au concept de subjectivation politique. Notes sur le foucaldisme de Jacques Rancière », *Dissensus,* n°3, fév. 2010, http://popups.ulg.ac.be/dissensus/docannexe.php?id=705

BROSSAT Alain : « Plèbe, politique, événement », in A. Brossat, F. Carnevale, P. Hauser, P. Michon, *Foucault dans tous ses éclats,* Paris, L'Harmattan, 2004

BUTLER Judith : « Qu'est-ce que la critique ? Essai sur la vertu selon Foucault » (trad. C. Briane, M.-C. Granjon, revue par M. Feher), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques,* sous la direction de M.-C. Granjon, Paris, Karthala, 2005, p. 75-101

CANGUILHEM Georges : « Mort de l'homme ou épuisement du Cogito ? », *Critique n° 24,* juillet 1967, repris dans *L'histoire des sciences. Méthodes, styles, controverses,* textes réunis par J.- F. Braunstein, Paris, Vrin, 2008, p. 321-345

CASTEL Pierre-Henri : « La psychiatrie peut-elle déterminer une norme objective de la folie ? », *Incidence, n°4-5, Foucault et la psychanalyse,* collectif, Paris, éd. du Félin, 2009, p. 159-193

CASTEL Robert : « Les aventures de la pratique » , *Le Débat,* n° 41, sept-nov 1986, Gallimard, p. 41-51

CASTEL-BOUCHOUCHI Anissa : « Foucault et le paradoxe du platonisme », *Foucault et la philosophie antique,* sous la direction de F. Gros et C. Lévy, Paris, Kimé, 2003

CHARTIER Roger : « Foucault et les historiens, les historiens et Foucault. Archéologie des discours et généalogie des pratiques : à propos de la Révolution » , *Au risque de Foucault,* textes réunis par D. Franche, S. Prokhoris, Y. Roussel, Paris, Éditions du Centre Pompidou, 1997

CHEVALLIER Philippe : *Michel Foucault et le christianisme,* Lyon, ENS Éditions, 2011

CLERO Jean-Pierre : « Foucault et l'utilitarisme », *Revue d'études benthamiennes* [en ligne], 8/2011, http://etudes-benthamiennes.revues.org/242

DAVIDSON Arnold I. : « Foucault et l'analyse des concepts », *Au risque de Foucault,* textes réunis par D. Franche, S. Prokhoris, Y. Roussel, Paris, Editions du Centre Pompidou, 1997

DELEUZE Gilles : *Foucault*, Paris, Minuit, 1986

DELEUZE Gilles : « Qu'est-ce qu'un dispositif ? » , *Michel Foucault philosophe*, collectif, Paris, Seuil, 1989

DELEUZE Gilles : *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990

DERRIDA Jacques : « Cogito et histoire de la folie », *L'écriture et la différence,* Paris, Seuil, 1967, p. 51-99 (initialement paru dans *Revue de métaphysique et de morale,* 1964/3)

DONZELOT Jacques : « Les mésaventures de la théorie. A propos de *Surveiller et punir* de Michel Foucault », in *Le Débat,* n° 41, sept-nov 1986, Gallimard, p. 52-62

DREYFUS Hubert L., RABINOW Paul : *Michel Foucault. Un parcours philosophique* (*Michel Foucault : beyond structuralism and hermeneutics,* 1982), trad. F. Durand-Bogaert, Paris, Gallimard ,1984, réédition « Folio essais »

DREYFUS Hubert L.: « De la mise en ordre des choses », in *Michel Foucault philosophe*, collectif, Paris, Seuil, « Des travaux », 1989

ERIBON Didier : *Michel Foucault (1926-1984),* Paris, Champs Flammarion, 1991, nouvelle édition augmentée, 2011

EUSTACHE Stéphane : « Wittgenstein et la "boîte à outils" foucaldienne. Existe-t-il une "philosophie analytique" chez Michel Foucault ? » , *Foucault, Wittgenstein : de*

possibles rencontres, sous la direction de F. Gros et A. Davidson, Paris, Kimé, 2011, p. 11-40

FREIRE COSTA Jurandir : « Le sujet chez Foucault : esthétique de l'existence ou expérience morale ? » , *Au risque de Foucault,* textes réunis par D. Franche, S. Prokhoris, Y. Roussel, Paris, Editions du Centre Pompidou, 1997

GARO Isabelle : *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx. La politique dans la philosophie,* Paris, éd. Demopolis, 201, chap. 2

GRIPAY Emmanuel : « La psychanalyse dans une généalogie des normes de l'inquiétude de soi » , *Incidence, n°4-5, Foucault et la psychanalyse,* collectif, Paris, éd. du Félin, 2009, p.

GRIPAY Emmanuel : « Les deux genèses du dispositif anthropologique : Foucault lecteur de Kant et de Hegel », in *Lumières n°16. Foucault lecteur de Kant : le champ anthropologique,* sous la direction de E. Gripay, H. Oulc'hen, F. Taylan, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 81-106

GROS Frédéric : *Foucault et la folie,* Paris, PUF « Philosophies », 1997

GROS Frédéric : « La *parrhêsia* chez Foucault (1982-1984) », *Foucault et le courage de la vérité,* collectif coordonné par F. Gros, Paris, PUF, 2002

GROS Frédéric : « De Borgès à Magritte », *Michel Foucault, la littérature et les arts,* sous la direction de P. Artières, Paris, Kimé, 2004, p. 15-22

HABER Stéphane : *Critique de l'antinaturalisme. Foucault, Butler, Habermas,* Paris, PUF, 2002

HABERMAS Jürgen : *Le discours philosophique de la modernité*, chap. IX et X, 1985, trad. C. Bouchindhomme et R. Rotchlitz, Gallimard NRF, 1988

HACKING Ian : *Historical Ontology*, Harvard University Press, 2002

HACKING Ian : « Between Michel Foucault and Erving Goffman : between discourse in the abstract and face-to-face interaction », *Economy and Society,* vol. 33, 3, 2004, p. 277-302

HADOT Pierre : « Réflexions sur la notion de culture de soi », in *Michel Foucault philosophe*, collectif, Paris, Seuil, « Des travaux », 1989

HALPERIN David : *Saint-Foucault* (*Saint-Foucault. Towards a Gay Hagiography,* Oxford University Press, 1995), trad. D. Eribon, Paris, EPEL, 2000

HAN Béatrice : *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal,* Grenoble, Jérôme Millon,1998

HAN Béatrice : « Analytique de la finitude et histoire de la subjectivité » , *Foucault au Collège de France. Un itinéraire,* sous la direction de G. le Blanc et J. Terrel, Bordeaux, P.U.B., 2005, p. 165-204

JAFFRO Laurent : « Foucault et le stoïcisme. Sur l'historiographie de *L'herméneutique du sujet* », *Foucault et la philosophie antique,* sous la direction de F. Gros et C. Lévy, Paris, Kimé, 2003

JANICAUD Dominique : « Rationalité, puissance et pouvoir », *Michel Foucault philosophe*, collectif, Paris, Seuil, « Des travaux », 1989

JESSOP Bob : « Pouvoirs et stratégies chez Poulantzas et Foucault », *Actuel Marx,* n° 36, 2004/2, p. 89-107

JOLY Henri : « Retour aux Grecs. Réflexions sur les "pratiques de soi" dans *L'Usage des plaisirs* », *Le Débat,* n° 41, sept-nov 1986, Gallimard, p. 100-120

KARSENTI Bruno : *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013, chap. V et VI, p. 135-174

KECK Frédéric, LEGRAND Stéphane : « Les épreuves de la psychiatrie » , *Foucault au Collège de France. Un itinéraire,* sous la direction de G. le Blanc et J. Terrel, Bordeaux, P.U.B., 2005

KECK Frédéric : « Les usages du biopolitique » , *L'Homme n° 187-188,* Juillet-décembre 2008

LAVAL Christian : « Ce que Foucault a appris de Bentham », *Revue d'études benthamiennes* [en ligne], 8/2011, http://etudes-benthamiennes.revues.org/259

LE BLANC Guillaume : *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2006

LE BLANC Guillaume : *L'esprit des sciences humaines,* Paris, Vrin, 2006

LE BLANC Guillaume : « L'invention de l'homme moderne. Une lecture de Michel Foucault », *Philosophie,* n° 109, Paris, Minuit, 2011, p. 60-73

LEBRUN Gérard : « Note sur la phénoménologie dans les *Mots et les choses* » , *Michel Foucault philosophe*. *Rencontre internationale,* Paris, Seuil, « Des travaux », 1989

LECOURT Dominique : *Pour une critique de l'épistémologie. Bachelard, Canguilhem, Foucault,* Paris, Maspéro, 1971

LEGRAND Stéphane : « Le marxisme oublié de Foucault », *Actuel Marx,* n° 36, 2004/2, p. 27-43

LEGRAND Stéphane : *Les normes chez Foucault,* Paris, PUF, 2007

MACHEREY Pierre : « Pour une histoire naturelle des normes », in *Michel Foucault philosophe*, *Rencontre internationale,* Paris, Seuil « Des travaux », 1989

MACHEREY Pierre : « De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault », in *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences,* collectif, Paris, Albin Michel, 1993, p. 286-294

MACHEREY Pierre : « L'inquiétude du discours selon Foucault », séance du 31 avril 2004 du séminaire *La philosophie au sens large,* http://philolarge.hypotheses.org

MACHEREY Pierre : *La force des normes. De Canguilhem à Foucault,* Paris, La Fabrique, 2009

MACHEREY Pierre : « Le sujet productif », exposé présenté le 10 mai 2012, *La Philosophie au sens larg*e, http://philolarge.hypotheses.org/1245

MANIGLIER Patrice, ZABUNYAN Dork, *Foucault va au cinéma,* Montrouge, Bayard, 2011

MAY Todd : « A New Neo-Pragmatism : From James and Dewey to Foucault », *Foucault Studies,* No. 11, February 2011, p. 54-62

MILLER Paul Allen : « The Art of Self-Fashioning, or Foucault on Plato and Derrida », *Foucault Studies,* No. 2, May 2005, p. 54-74

MONOD Jean-Claude : « Qu'est-ce qu'une ''crise de gouvernementalité'' ? », *Lumières n° 8. Foucault et les Lumières,* sous la direction de F. Brugère, G. le Blanc, C. Spector, J. Terrel, Bordeaux, P.U.B., 2006

MONTAG Warren : « Foucault et la problématique des origines. *Folie et déraison* lu par Althusser », *Actuel Marx,* n° 36, Paris, PUF, 2004/2, p. 63-87

MOREAU Pierre-François : « Foucault, les Lumières et l'histoire », *Lumières n° 8. Foucault et les Lumières,* sous la direction de F. Brugère, G. le Blanc, C. Spector, J. Terrel, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2006

MOTA Thiago : « Foucault pragmatiste ? Du rapport entre la praxis langagière et le pouvoir discursif », *EuroPhilosophie* 2009, Bibliothèque de philosophie sociale et politique, consultable en ligne sur le site http://www.europhilosophie-editions.eu/fr

NIGRO Roberto : « Le grondement de la critique du sujet fondateur dans le réveil du sommeil anthropologique », *Rue Descartes*, n° 75, 2012/3, p. 60-71

ONG-VAN-CUNG Kim Sang : « Critique et subjectivation. Foucault et Butler sur le sujet », *Actuel Marx,* n° 49, 2011/1, p. 148-161

OULC'HEN Hervé : « Des techniques de soi au fil conducteur de l'usage », *Lumières n°16. Foucault lecteur de Kant : le champ anthropologique,* sous la direction de E. Gripay, H. Oulc'hen et F. Taylan, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 53-80

OULC'HEN Hervé : « La population, émergence d'un concept technologique » , *La biopolitique outre-Atlantique après Foucault,* sous la direction de A. Kiéfer et D. Risse, Paris, L'Harmattan, 2012

PALTRINIERI Luca : « Les aventures du transcendantal. Kant, Husserl, Foucault » , *Lumières n°16. Foucault lecteur de Kant : le champ anthropologique,* sous la direction de E. Gripay, H. Oulc'hen et F. Taylan, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 11-32

PALTRINERI Luca : « L'« Analyse des richesses » dans *Les mots et les choses* », *Cahier de L'Herne n° 95. Foucault,* sous la direction de P. Artières, J.-F. Bert, F. Gros, J. Revel, éd. de l'Herne, Paris, 2011, p. 122-129

PALTRINIERI Luca : « Pratique et langage chez Wittgenstein et Foucault » , *Foucault, Wittgenstein : de possibles rencontres,* sous la direction de F. Gros et A. Davidson, Paris, Kimé, 2011, p. 41-77

PALTRINERI Luca : *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire,* Paris, Publications de la Sorbonne, 2012

POTTE-BONNEVILLE Mathieu : *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, 2004

POTTE-BONNEVILLE Mathieu : *Foucault,* Paris, Ellipses, 2009

POTTE-BONNEVILLE Mathieu : « "La vraie vie". Entretien avec Mathieu Potte-Bonneville autour du dernier cours de Michel Foucault au Collège de France : Le courage de la vérité », *Cahiers philosophiques,* 2009/4, n° 120, p. 112-127

POTTE-BONNEVILLE Mathieu : « Du sable à la bataille : Foucault avant 1968 » , *Le moment philosophique des années 1960 en France,* sous la direction de P. Maniglier, Paris, PUF, 2011, p. 195-210

POTTE-BONNEVILLE Mathieu : « L'écriture du compte-rendu : un art impur ? », *Cahiers de l'Herne Foucault,* n° 95, sous la direction de P. Artières, J.-F. Bert, F. Gros et J. Revel, Paris, Editions de l'Herne, 2011, p. 169-174

POTTE-BONNEVILLE Mathieu : « Au sujet du terrain – subjectivation et ethnologie », *Rue Descartes,* 2012, p. 102-113

POTTE-BONNEVILLE Mathieu : « Les corps de Michel Foucault » , *Cahiers philosophiques, n° 130. Foucault, une politique de la vérité*, 2012, p. 72-94

RABINOW Paul : « Modern and countermodern : Ethos and epoch in Heidegger and Foucault », *The Cambridge Companion to Foucault,* edited by G. Gutting, Cambridge University Press, 1994

REVEL Jacques : « Machines, stratégies, conduites : ce qu'entendent les historiens » , *Au risque de Foucault,* textes réunis par D. Franche, S. Prokhoris, Y. Roussel, Paris, Editions du centre Pompidou, 1997

REVEL Judith : « La pensée verticale : une éthique de la problématisation », in *Foucault et le courage de la vérité,* collectif coordonné par F. Gros, Paris, PUF, 2002

REVEL Judith : « Michel Foucault : repenser la technique », *Tracés,* 16, 2009/1, p. 139-149

RORTY Richard : « Identité morale et autonomie privée » , *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale,* Paris, Seuil, « Des travaux », 1989

SABOT Philippe : « Foucault, Deleuze et les simulacres » , *Concepts,* n° 8, Sils Maria éditions/Vrin, mars 2004, p. 3-24

SABOT Philippe : *Lire* Les mots et les choses *de Michel Foucault,* Paris, PUF « Quadrige », 2006

SABOT Philippe : « Archéologie du savoir et histoire des sciences. Y a-t-il un « style Foucault » en épistémologie ? » , *Le concept, le sujet et la science. Cavaillès, Canguilhem, Foucault,* sous la direction de P. Cassou-Noguès et P. Gillot, Paris, Vrin, 2009

SABOT Philippe : « De Kojève à Foucault. La "mort de l'homme" et la querelle de l'humanisme », *Archives de Philosophie,* n° 72, juillet-septembre 2009, p.

SABOT Philippe : « Granger et Foucault lecteurs de Lévi-Strauss. L'anthropologie structurale entre épistémologie et archéologie des sciences humaines » , *Le moment philosophique des années 1960 en France,* sous la direction de P. Maniglier, Paris, PUF, 2011, p. 143-157

SALMON Gildas : « Traductions interdiscursives et transformations stratégiques dans l'archéologie de la psychanalyse » , *Incidence n° 4-5, Foucault et la psychanalyse,* collectif, Paris, éd. du Félin, 2009

SENELLART Michel : « Machiavel à l'épreuve de la "gouvernementalité" », in *L'enjeu Machiavel,* sous la direction de G. Sfez et M. Senellart, Paris, PUF, 2001, p. 211-22

SENELLART Michel : « Foucault : La critique de la raison gouvernementale », in *Foucault au Collège de France, un itinéraire*, sous la direction de G. le Blanc et J. Terrel, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003

SENELLART Michel : « La pratique de la direction de conscience », in *Foucault et la philosophie antique*, sous la direction de C. Lévy, Paris, Kimé, 2003

SPECTOR Céline : « Foucault, les Lumières et l'histoire : l'émergence de la société civile », *Lumières n° 8. Foucault et les Lumières,* sous la direction de F. Brugère, G. le Blanc, C. Spector, J. Terrel, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2006, p. 169-191

TAYLAN Ferhat : « Les stratégies de la psychè de Foucault à Butler », *Incidence, n°4-5, Foucault et la psychanalyse,* collectif, Paris, éd. du Félin, 2009

TAYLAN Ferhat : « *Geist, Gemüt,* et *Seele* : les transformations des figures kantiennes de l'intériorité chez Foucault », *Lumières n°16. Foucault lecteur de Kant : le champ anthropologique,* sous la direction de E. Gripay, H. Oulc'hen et F. Taylan, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 33-52

TAYLAN Ferhat : « Le jeu de la liberté et de la sécurité en milieu néolibéral », *Le nouvel esprit du libéralisme,* sous la direction de F. Brugère et G. le Blanc, Lormont, Le Bord de l'eau, 201, p. 187-217

TERREL Jean : *Politiques de Foucault,* Paris, PUF, 2010

TERREL Jean : « De la critique de la volonté de vérité au courage de la vérité », *Cahiers philosophiques, n° 130. Foucault, une politique de la vérité,* 2012, p. 7-28

TOUBOUL Hervé : « Chemins de Foucault et de Bourdieu », *Le Télémaque, n° 30. Penser l'éducation,* novembre 2006, p. 117-129

VEYNE Paul : *Comment on écrit l'histoire*, appendice « Foucault révolutionne l'histoire », Paris, Seuil, 1978

JEAN-PAUL SARTRE

Ne figurent ici que les œuvres de Sartre utilisées dans ce travail. Pour une bibliographie complète, on se rapportera à l'ouvrage de Michel Contat et Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970 et, des mêmes auteurs, Sartre, bibliographie (19809-1992), Paris, CNRS éd., 1992. On se rapportera

Textes publiés du vivant de Sartre (dans l'ordre de parution) :

La transcendance de l'Ego (*Les Recherches philosophiques,* 1936), Paris, Vrin, 1965, rééd. 2003

Esquisse d'une théorie des émotions, Paris, Hermann, 1938, rééd. 2010, avec une introduction de A. Tomès

L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination, Paris, Gallimard, 1940, rééd. Folio Essais, 1986

L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, 1943, rééd. TEL, 1976

L'existentialisme est un humanisme, Paris, Nagel, 1946, rééd. Gallimard, Folio Essais, 1996

Situations, II. Qu'est-ce que la littérature ?, Paris, Gallimard, 1948, rééd. Folio Essais, 1985

Saint-Genet, comédien et martyr, Paris Gallimard, 1952, rééd. TEL, 2010

Réflexions sur la question juive, Paris, Gallimard, 1954, rééd. Folio Essais, 1985

Critique de la raison dialectique, tome I. Théorie des ensembles pratiques, précédé de *Questions de méthode,* Paris, Gallimard, 1960, rééd. 1985, texte établi par A. Elkaïm-Sartre

« Ouragan sur le sucre », série d'articles publiés quotidiennement dans France-Soir du 28 juin au 15 juillet 1960, réédités par les soins de C. Lanzmann dans *Les Temps Modernes*, n° 649, 63è année, avril-juin 2008, p. 5-155

Les Mots, Paris, Gallimard, 1964, réédition à la Bibliothèque de la Pléiade : *Les Mots et autres écrits autobiographiques,* édition publiée sous la direction de J.-F. Louette, avec la collaboration de G. Philippe et de J. Simont, Paris, 2010

Situations,V. Colonialisme et néocolonialisme, Paris, Gallimard, 1965

Situations, VII. Problèmes du marxisme, 2 , Paris, Gallimard, 1965

« Jean-Paul Sartre répond », *L'Arc n° 30, Sartre aujourd'hui,* 1966

« Légende de la vérité » (1931), in CONTAT Michel, RYBALKA Michel, *Les écrits de Sartre,* Paris, Gallimard NRF, 1970, p. 531-545

« Détermination et liberté » (1966), in CONTAT Michel, RYBALKA Michel, *Les écrits de Sartre,* Paris, Gallimard, 1970, p. 735-745

L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857, tome I, Paris, Gallimard, 1971

L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857, tome II, Paris, Gallimard, 1971

L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857, tome III, Paris, Gallimard, 1972, rééd. revue et corrigée, texte établi et annoté par A. Elkaïm-Sartre, 1988, comprenant en annexe les « Notes sur *Madame Bovary* » (1972) destinées au tome IV

Situations, VIII. Autour de 68, Paris, Gallimard, 1972

Situations, IX. Mélanges, Paris, Gallimard, 1972

On a raison de se révolter (avec Philippe Gavi et Pierre Victor), Paris, Gallimard, 1974

Situations, X. Politique et autobiographie, Paris, Gallimard, 1976

Textes et éditions posthumes :

Cahiers pour une morale (1947-48), Paris, Gallimard NRF, 1983, texte établi par A. El

Critique de la raison dialectique, tome II. L'intelligibilité de l'histoire, Paris, Gallimard NRF, 1985

Vérité et existence (1948), texte établi par A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1989

« La conférence de Rome, 1961. Marxisme et subjectivité », (texte introduit par Michel Kail et établi à partir de notes prises au cours de cette conférence, réécrites par M. Kail), *Les Temps Modernes, n° 560,* mars 1993, p. 1-39

« Morale et histoire » (Manuscrit Cornell, 1965), texte établi par J. Simont et G. Cormann, avec l'aide d'A. Elkaïm-Sartre, *Les Temps Modernes, n° 632-634. Notre Sartre,*juillet- octobre 2005, p. 268-414

« Ouragan sur le sucre II », appendice à la série d'articles « Ouragan sur le sucre » parus dans *France-Soir* en juin-juillet 1960, texte établi par J. Bourgault avec l'aide de G. Philippe, M. Contat, I. Grell, à partir de transcriptions établies par G. Cormann, P. Fautrier, J. Ireland, M. Macé, A. Mary, A. Mathieu, *Les Temps Modernes*, n° 649, 63è année, avril-juin 2008, p.156-223

Ecrits sur Sartre :

ARON Raymond : *Histoire et dialectique de la violence,* Paris, Gallimard NRF, 1972

ARONSON Ronald : « Après le marxisme : perspectives sartriennes sur l'oppression et la lutte », *Sartre et le marxisme,* sous la direction de E. Barot, Paris, La Dispute, 2011, p. 351-372

BADIOU Alain : « Entretien avec Alain Badiou », par Emmanuel Barot, *Sartre et le marxisme,* sous la direction de E. Barot, Paris, La Dispute, 2011, p. 241-250

BAROT Emmanuel : « Sartre : de la réification à la révolution », *Actuel Marx Confrontations 2000,* sous la direction de E. Kouvélakis, Paris, PUF, 2000, [en ligne] ftp://ftp2.marxau21.fr/marxau/reserve/BAROT_Sartre_revolution.pdf

BAROT Emmanuel : « Ecrire avec science comment l'Autre existe son aliénation. Sartre et les concepts fondamentaux de la sociologie », *Etudes sartriennes n° 10. Dialectique, littérature,* sous la direction de F. Caeymaex, G. Cormann, B. Denis, Bruxelles, Ousia, 2005,

BAROT Emmanuel : « Les fictions contradictoires de l'universel : autour de "Mai-Juin 1789" » , *Etudes sartriennes n°14. Sartre, l'histoire et les historiens,* sous la direction de V. de Coorebyter, Bruxelles, Ousia, 2010, p. 71-97

BAROT Emmanuel : « Sartre, Marcuse et la stratégie dialectique (ou la philosophie sociale au prisme du marxisme) », [en ligne] : http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=120:e-barot-sartre-marcuse-et-la-strategie-dialectique-ou-la-philosophie-sociale-au prismemarxisme&catid=34:sartre&Itemid=54

BAROT Emmanuel : « Le marxisme, philosophie vivante. La leçon de Sartre », *Lectures de Sartre,* sous la direction de P. Cabestan et J.-P. Zarader, Paris, Ellipses, 2011, p. 163-181

BAROT Emmanuel : « Aux racines de l'idéologie », *Sartre et le marxisme,* sous la direction de E. Barot, Paris, La Dispute, 2011, p. 253-284

BAROT Emmanuel : « Entre Marx et l'URSS », *Sartre et le marxisme,* sous la direction de E. Barot, Paris, La Dispute, 2011, p. 127-156

BAROT Emmanuel : « "La situation, c'est de la matière : cela demande à être traité" . De Roquentin à la morale révolutionnaire en passant par "l'expérience critique" de la C*ritique de la raison dialectique* », Séminaire « Sartre » (Paris ENS/ « Les armes de la critique »), 7 novembre 2012, [en ligne] http://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/851/files/2012/11/EBAROT_s%C3%A9minaire-Sartre-7-nov-2012_version-r%C3%A9dig%C3%A9e1.pdf

BIETLOT Mathieu : « La mise au ban des bouches inutiles. Actualité de la *Critique de la raison dialectique* articulée aux diagrammes de Foucault », *Etudes sartriennes n° 10 Dialectique, littérature,* sous la direction de F. Caeymaex, G. Cormann, B. Denis, Bruxelles, Ousia, 2005, p. 159-189

BIRCHALL Ian H. : *Sartre et l'extrême-gauche française. Cinquante ans de relations tumultueuses* (*Sartre against Stalinism,* Berghahn Books, 2004, trad. E. Dobenesque), Paris, La Fabrique, 2011

BOLMAIN Thomas : « Entre arrachement et déprise : Sartre, Foucault et la création de soi », *Etudes sartriennes n° 15. Bonheurs de Sartre*, sous la direction de G. Cormann et M. Macé, Bruxelles, Ousia, 2012, disponible en ligne : orbi-ulg.ac.be/bistream/2268/108 893/1/Bolmain-SartreES.pdf

BOURGAULT Jean : « La question de l'intuition dans l'élaboration de la psychanalyse existentielle » , *Alter n°10/2002. Sartre phénoménologue,* Paris, Vrin/éditions Alter, 2002, p. 43-63

BOURGAULT Jean : « Repenser le corps politique. “L’apparence organique du groupe” dans la *Critique de la raison dialectique* », *Les Temps Modernes, n° 632-634. Notre Sartre,* juillet-octobre 2005, p. 477-504

BOURGAULT Jean : « Les désarrois de l'élève Clouet. Sartre et le maoïsme », *Les Temps Modernes,* n° 658-659, avril-juillet 2010, p. 2-48

BOURGAULT Jean : « Sartre et le maoïsme », *Sartre et le marxisme,* sous la direction de E. Barot, Paris, La Dispute, 2011, p. 81-105

BOURGAULT Jean : « Tours et détours de l'idéologie. Sartre et l'action politique », *Lectures de Sartre,* sous la direction de P. Cabestan et J.-P. Zarader, Paris, Ellipses, 2011, p. 199-227

BOURGAULT Jean : « "Un collectif plus ou moins bien articulé". Sur quelques pages de la *Critique de la raison dialectique* et sur quelques silences de Bruno Latour », *L'homme et la société,* n° 181, Paris, L'Harmattan, juillet-septembre 2011, p. 75-98

BOURGAULT Jean : « Névrose et fiction herméneutique. Quelques remarques sur la méthode de *L'Idiot de la famille* », *Les Temps Modernes, n° 667,* janvier-mars 2012, p. 60-79

CABESTAN Philippe : « Sartre et la différence ontologique » , *Alter n°10/2002. Sartre phénoménologue,* Paris, Vrin/éditions Alter, 2002, p. 65-90

CABESTAN Philippe : « Authenticité et mauvaise foi : que signifie ne pas être soi-même ? », *Les Temps Modernes, n° 632-634. Notre Sartre,* juillet-octobre 2005, p. 604-625

CABESTAN Philippe : « Désir, besoin et rareté », *Lectures de Sartre,* sous la direction de P. Cabestan et J.-P. Zarader, Paris, Ellipses, 2011, p. 147-161

CAEYMAEX Florence : « Actualité de l'intellectuel ? », communication présentée au colloque « Actualités de Sartre et Foucault », Liège, mars 2004, [en ligne] www.philopol.ulg.ac.be/telecharger/textes/cf_actualité_de_l_intellectuel.pdf

CAEYMAEX Florence : « Praxis et inertie : la *Critique de la raison dialectique* au miroir de l’ontologie phénoménologique », *Sartre, violence et éthique,* sous la direction de G. Wormser, Lyon, Sens Public, 2005, p. 45-63

CAEYMAEX Florence : « La dialectique entre Sartre et Merleau-Ponty », *Etudes sartriennes n° 10. Dialectique, littérature,* sous la direction de F. Caeymaex, G. Cormann, B. Denis, Bruxelles, Ousia, 2005, p. 111-139

CAEYMAEX Florence : « Les enjeux éthiques de l'existentialisme sartrien », *PhaenEx* 1, no 1 (spring/summer 2006), p. 14-35

CAEYMAEX Florence : « La *Critique de la raison dialectique* : une phénoménologie de la *praxis* ? », *Alter n°17/2009. Le monde social*, Paris, Vrin/éditions Alter, 2009, p. 29-44

CAEYMAEX Florence : « Sartre et Althusser. Retour critique sur l'anti-humanisme », *Les Temps Modernes n° 658-659,* avril-juillet 2010, p. 142-158

CAEYMAEX Florence : « Vie et praxis : le statut de l'organisme dans la *Critique de la raison dialectique* », *Bulletin d'analyse phénoménologique VI 2,* 2010 (Actes 2), p. 146-163

CAMBRIA Florinda : *La matière de l'histoire. Praxis et connaissance chez Jean-Paul Sartre* (*La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, Editzioni ETS, Pisa, 2009), trad. R. Meli, Paris, Mimesis-Vrin, 2013

CANNON Betty : « Praxis, Need and Desire in Sartre's Later Philosophy ; an Addendum to Existential Psychoanalysis », *Bulletin de la Société Américaine de Langue Française,* Volume 4, Issue 2/3, Summer/Fall 1992, p. 131-141

CASTEL Robert : « Un beau risque », *L'Arc n° 30, Sartre aujourd'hui,* 1966

CATALANO Joseph S. : *A Commentary on Jean-Paul Sartre's* Critique of Dialectical Reason, *Volume 1,* Theory of Practical Ensembles, Chicago, The University of Chicago Press, 1986

CICCARIELLO-MAHER George : « European Intellectuals and Colonial Difference. Césaire and Fanon beyond Sartre and Foucault », *Race after Sartre. Antiracism, Africana Existentialism, Postcolonialism,* State University of New York Press, Albany, 2008, p. 129-154

COHEN-SOLAL Annie : *Sartre 1905-1980,* Paris, Folio/Gallimard, 1985, rééd. 1999

COOPER David G., LAING Ronald D., *Raison et violence. Dix ans de la philosophie de Sartre (1950-1960),* (*Reason and Violence,* Tavistock Publications, Londre, 1964), trad. J.-P. Cottereau, Paris, Payot, 1971

COOREBYTER (de) Vincent : « Les boxeurs contre la cuisine anglaise : sens et totalisation dans la *Critique de la raison dialectique,* II » , *Écrits posthumes de Sartre II,* coordonné par J. Simon, Paris, Vrin, 2001, p. 187-19

COOREBYTER (de) Vincent : « Prière pour le bon usage du *Saint-Genet* : Sartre biographe de l'aliénation », *Les Temps Modernes n°632-634,* 2005, p. 106-139

COOREBYTER (de) Vincent : *Sartre avant la phénoménologie. Autour de « La nausée » et de « La légende de la vérité »,* Bruxelles, Ousia, 2005

CORMANN Grégory : « Le problème de la solidarité : de Durkheim à Sartre » , *Etudes sartriennes n° 10. Dialectique, littérature,* sous la direction de F. Caeymaex, G. Cormann, B. Denis, Bruxelles, Ousia, 2005, p. 77-111

CORMANN Grégory : « L'indisable sartrien entre Merleau-Ponty et Lacan : inventer une étrange histoire de *L'Idiot de la famille* », *Recherches et Travaux, 71/2007. « L'Idiot de la famille » de Jean-Paul Sartre,* sous la direction de J. Anselmini et J. Aucagne, Université de Grenoble, 2007, p. 151-176

CORMANN Grégory : « Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre », *Lectures de Sartre,* sous la direction de P. Cabestan et J.-P. Zarader, Paris, Ellipses, 2011, p. 93-115

CORMANN Grégory, HAMERS Jeremy : « "Ce qu'il est con..." Des idées aux corps : Sartre, Baader et la grève de la faim », *Les Temps Modernes n° 667,* janvier-mars 2012, p. 31-59

CORMANN Grégory : « Emotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale », *Bulletin d'analyse phénoménologique VIII, 1,* 2012 (Actes 5), p. 286-302

DEPRAZ Nathalie : « Le statut de la description dans *L'esquisse d'une théorie des émotions* », *Alter n°10/2002. Sartre phénoménologue,* Paris, Vrin/éditions Alter, 2002, p. 103-117

DUCANGE Jean-Numa : « Sartre et Guérin : débats et controverses sur la Révolution française », *Sartre et le marxisme,* sous la direction de E. Barot, Paris, La Dispute, 2011, p. 107-126

ENGLISH Jacques : « De la conscience à la psychè : une phénoménologie éclatée », *Cités n°22. Sartre : à l'épreuve de l'engagement, au risque de l'histoire,* Paris, PUF, 2005, p. 15-40

ELVETON Roy : « Sartre, Intentionnality and Praxis », *Sens Public,* article publié en ligne : 2007/2, http://www.sens-public.org/article.php3?id_article=361

FLYNN Thomas R. : *Sartre, Foucault and Historical Reason, vol. 1. Toward an Existentialist Theory of History,* Chicago, The University of Chicago Press, 1997

FLYNN Thomas R. *Sartre, Foucault and Historical Reason, vol. 2. A Poststructuralist Mapping of History,* Chicago, The University of Chicago Press, 2005

GIOVANNANGELLI Daniel : « L'homme en question » , *Bulletin d'analyse phénoménologique,* I/1, septembre 2005, p/ 16-29

GORMAN Shawn : « Sartre : illusions rétrospectives et vaincus de l'histoire » , *Sartre, violence et éthique,* sous la direction de G. Wormser, Lyon, Sens Public, 2005, p. 75-99

GORZ André : « Sartre, ou de la conscience à la praxis » (1966), suivi de « Sartre et le marxisme » (1966), *Sartre,* M. Contat (dir.), Paris, Bayard, 2005, p. 95-126

GORZ André : « Authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre », *Les Temps modernes,* n° 632-634, juillet-octobre 2005, p. 626-668

HARDER Yves-Jean : « Dialectique et structure : Sartre, Lévi-Strauss, Lacan », *Les Temps Modernes,* n° 674-675, juillet-octobre 2013, p. 173-209

HUSSON Laurent : « Sartre et Lefebvre : aliénation et quotidienneté » , *Sartre et le marxisme*, sous la direction de E. Barot, Paris, La Dispute, 2011, p. 217-239

JAMESON Fredric : « Les trois méthodes de la critique littéraire sartrienne » (trad. Sophie Gallé), *Sartre,* sous la direction de M. Contat, Paris, Bayard, 2005, p. 126-151

JAMESON Fredric : « Entre structure et événement : le groupe », *Sartre, Lukacs, Althusser. Des marxistes en philosophie,* sous la direction de V. Charbonnier et E. Kouvélakis, Paris, PUF, 2005, p. 11-32

JAMESON Fredric : *Valences of Dialectic,* London, Verso, 2009, chap. 7 & 8, p. 223-253

KIRCHMAYR Raoul : « Don et générosité, ou les deux chances de l'éthique » , *Écrits posthumes de Sartre II,* coordonné par J. Simon, Paris, Vrin, 2001, p. 103-134

KIRCHMAYR Raoul : « L'enveloppement : Sartre et la pensée de la singularité dans la *Critique de la raison dialectique II* », *Sartre, violence et éthique,* sous la direction de G. Wormser, éd. Parangon/Vs, Lyon, 2005, p. 115-133

KIRCHMAYR Raoul : « Critique du corps "fou". L'héritage de Sartre dans la psychiatrie de Franco Basaglia », *Les Temps Modernes,* n° 668, avril-juin 2012, p. 2-23

KNEE Philip : « Le cercle et le doublet : note sur Sartre et Foucault », *Philosophiques,* Vol. XVII, Numéro 1, Printemps 1990, p. 13-126

KNEE Philip : « Le problème politique chez Sartre et Foucault » , *Laval théologique et philosophique*, 47, 1, février 1991, p. 83-93

KOUVELAKIS Eustache : « Sérialité, actualité, événement : notes sur la *Critique de la raison dialectique* » , *Sartre, Lukacs, Althusser. Des marxistes en philosophie,* sous la direction de V. Charbonnier et E. Kouvélakis, Paris, PUF, 2005, p. 47-61

MANIGLIER Patrice : « Faire ce qui se défait : la question de la politique entre Sartre et le structuralisme », *Les Temps modernes,* n° 632-634, juillet-octobre 2005, p. 425-448

MATHIEU Anne : « Sartre en guerre d'Algérie : le combat pour la justice et la vérité », *Etudes sartriennes*, n° 9, sous la direction de J. Simont et V. de Coorebyter, Bruxelles, Ousia, 2004, p. 219-239

MOUILLIE Jean-Marc : *Sartre. Conscience, ego et psyché*, Paris, PUF, 2000

MOUILLIE Jean-Marc : « Vers une morale concrète », *Lectures de Sartre,* sous la

NOUDELMANN François, PHILIPPE Gilles (sous la direction de) *Dictionnaire Sartre*, Paris, Honoré Champion, 2004

OULC'HEN Hervé : « Sartre et le colonialisme : la critique d'un système », *Lectures de Sartre,* sous la direction de P. Cabestan, Paris, Ellipses, 2011

PERRIN Christophe : « Sartre ou la fausse question de l'humanisme » , *Archives de Philosophie,* 2010/2, p. 297-319

POUILLON Jean : *Fétiches sans fétichisme,* Paris, Maspéro, 1975, chap. 1 et 2

RIZK Hadi : *La constitution de l'être social. L'ontologie du collectif dans la* Critique de la raison dialectique, Paris, Kimé, 1996

RIZK Hadi : « Flaubert : individu et totalisation . *L'idiot de la famille, tome 3* », *Alter n°10/2002. Sartre phénoménologue,* Paris, Vrin/éditions Alter, 2002, p. 249-263

RIZK Hadi : « Analytique de la domination et de la résistance : le pouvoir selon Sartre et selon Foucault », *Etudes sartriennes n° 10. Dialectique, littérature,* sous la direction de F. Caeymaex, G. Cormann, B. Denis, Bruxelles, Ousia, 2005, p. 139-159

RIZK Hadi : « Sartre et le statut de la totalisation », *Cahiers Philosophiques,* n° 102, juin 2005, p. 9-19

RIZK Hadi : « La Révolution française dans la *Critique de la raison dialectique* », *Etudes sartriennes n° 11. Cinéma et Révolution française,* sous la direction de G. Philippe et V. de Coorebyter, Bruxelles, Ousia, 2006, p. 169-183

RIZK Hadi : *Comprendre Sartre,* Paris, Bordas, 2011

RIZK Hadi : « Multitude et luttes : l'enjeu de la dialectique », *Sartre et le marxisme*, sous la direction de E. Barot, Paris, La Dispute, 2011, p. 313-329

SALANSKIS Jean-Michel : « Sartre, Kant et la sérialité » , *Etudes sartriennes n° 10. Dialectique, littérature,* sous la direction de F. Caeymaex, G. Cormann, B. Denis, Bruxelles, Ousia, 2005, p. 25-55

SALANSKIS Jean-Michel : « Sartre, l'histoire et la vérité » (2008), [en ligne] : http://jmsalanskis.free.fr/article.php3? id_article=70

SALMON Gildas : « La réalité symbolique du social : retour sur le débat entre Sartre et Lévi-Strauss », *Philosophie,* n° 115, Paris, Minuit, 2012/3, p. 59-74

SEGLARD Dominique : « Le Serment dans la *Critique de la raison dialectique* de Sartre », *Le Serment, vol. II,* sous la direction de R. Verdier, Paris, CNRS éd., 1991, p. 123-134, réédition in D. Seglard, *Du pouvoir,* Paris, Seuil, 2012, p. 19-36

SIMONT Juliette : *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté,* Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1998

SIMONT Juliette : « La morale de Sartre, entre humanisme et anti-humanisme », *Daimon. Revista de Filosopfia,* n° 35, 2005, p. 11-24

SIMONT Juliette : « Figures de la spatialité chez Sartre, Kant, Foucault » , *Les Temps Modernes, n° 632-634. Notre Sartre,* juillet-octobre 2005, p. 585-603

SIMONT Juliette : « La *Critique de la raison dialectique* : du besoin au besoin, circulairement » (1985), *Sartre,* sous la direction de M. Contat, Paris, Bayard, 2005, p. 195-210

SIMONT Juliette : « Sartre et l'être-de-classe », *Sartre et le marxisme,* sous la direction de E. Barot, Paris, La Dispute, 2011, p. 25-46

TERTULLIAN Nicolas : « De l'intelligibilité de l'histoire », *Sartre, Lukacs, Althusser. Des marxistes en philosophie,* sous la direction de V. Charbonnier et E. Kouvélakis, Paris, PUF, 2005, p. 63-77

VERSTRAETEN Pierre : « Sartre-Foucault (une opposition biaisée) », *Revista de Filosofia,* n° 35, 2005, p. 91-97

WAHNICH Sophie : « L'Histoire de la Révolution française peut-elle être dialectique ? Sartre, Lévi-Strauss, Benjamin », *L'homme et la société,* n° 181, Paris, L'Harmattan, juillet-septembre 2011, p. 99-120

YAZBEK André Constantino : « Sartre et Althusser : le marxisme est-il un humanisme ? », *Sartre et le marxisme*, sous la direction de E. Barot, Paris, La Dispute, 2011, p. 179-200

LOUIS ALTHUSSER

Livres parus du vivant d'Althusser :

Pour Marx, Paris, Maspéro, 1965, réédition augmentée (avec une préface d'E. Balibar et une postface de L. Althusser), Paris, La Découverte, 1996

Lire le Capital, avec E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière) Paris, Maspéro, 1965, rééd. PUF, 1996

Lénine et la philosophie, Paris, Maspéro (coll. « Théorie »,1969 ; réédition dans la coll. « PCM », 1972), repris dans *Solitude de Machiavel,* Paris, PUF, 1998, p. 103-144

Réponse à John Lewis, Paris, Maspéro, 1973

Eléments d'autocritique, Paris, Hachette, coll. « Analyse », 1974, repris dans *Solitude de Machiavel,* Paris, PUF, 1998, p. 159-197

Philosophie et philosophie spontanée des savants, Paris, Maspéro, 1974

Positions, Paris, éditions sociales, 1976

Ecrits posthumes :

L'avenir dure longtemps suivi de *Les faits,* Paris, Stock/IMEC, 1992

Ecrits sur la psychanalyse, Paris, Stock/IMEC, 1993

Ecrits philosophiques et politiques, t. 1, Paris, Stock/IMEC, 1994

Ecrits philosophiques et politiques, t. 2, Paris, Stock/IMEC, 1995

Sur la reproduction, Paris, PUF « Actuel Marx Confrontation », 1995, rééd. 2011 (augmentée d'une préface d'E. Balibar)

Solitude de Machiavel, Paris, PUF Actuel Marx Confrontation, 1998

Ecrits sur Althusser

BADIOU Alain : « Le (re)commencement du matérialisme dialectique », *Critique,* n° 240, 1967, p. 438-467

BALIBAR Etienne : *Ecrits pour Althusser,* Paris, La Découverte, 1991

BALIBAR Etienne :« Une rencontre en Romagne », in L. Althusser, *Machiavel et nous,* Paris, 2009

BOURDIN Jean-Claude : « Matérialisme aléatoire et pensée de la conjoncture », in *Althusser : une lecture de Marx,* sous la direction de J.-C. Bourdin, Paris, PUF, 2008, p. 196-228

CAVAZZINI Andrea : « La pratique d'Althusser : d'un marxisme à l'autre », *Le moment philosophique des années 1960 en France,* sous la direction de P. Maniglier, Paris, PUF, 2011, p. 237-253

GARO Isabelle : *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx. La politique dans la philosophie,* Paris, éd. Demopolis, 2011, chap. 4

GILLOT Pascale : « Entre science et idéologie : Louis Althusser et la question du sujet », in *Le concept, le sujet et la science. Cavaillès, Canguilhem, Foucault,* sous la direction de P. Cassou-Noguès et P. Gillot, Paris, Vrin, 2009, p. 137-163

GILLOT Pascale : *Althusser et la psychanalyse,* Paris, PUF, 2009

IPOLA (de) Emilio : *Althusser, l'adieu infini* (*Althusser, el infinito adios,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2007), trad. M. Bardet, préf. E. Balibar, Paris, PUF, 2012

LEGRAND Stéphane, SIBERTIN-BLANC Guillaume : « Les concepts fondamentaux d'Althusser », 2ème séance du *Groupe de Recherches Matérialistes* (6/10/2007), http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/2e_me_se_ance_-_6-10.pdf

LEGRAND Stéphane, SIBERTIN-BLANC Guillaume : « Idéologie I : dédoublement (pratiques théoriques et existence historique »), 6ème séance du *Groupe de Recherches Matérialiste,* (1/12/2007), http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/GRM_6_1-12.pdf

LEGRAND Stéphane, SIBERTIN-BLANC Guillaume : « Idéologie II : Recentrement (subjectivité, discours, appareil idéologique d'État), 7ème séance du *Groupe de Recherches Matérialistes* (15/12/2007), http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/GRM_7_15-12.pdf

LEGRAND Stéphane : « Présence de Machiavel dans le marxisme », 10ème séance du Groupe de recherches matérialistes (2/02/2008), http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/GRM_10_2-02-08.pdf

MACHEREY Pierre : « Althusser et le jeune Marx », *Actuel Marx,* n° 31, 2002/1, Paris, PUF, p. 159-175

MACHEREY Pierre : « *Verum est factum* : les enjeux d'une philosophie de la praxis et le débat Althusser-Gramsci », *Sartre, Lukacs, Althusser. Des marxistes en philosophie,* sous la direction de V. Charbonnier et E. Kouvélakis, Paris, PUF, 2005, p. 143-155

MACHEREY Pierre : « Deux figures de l'interpellation : "Hé, vous là-bas !" (Althusser) – "Tiens, un nègre !" (Fanon) », exposé présenté dans le cadre de la journée d'étude « Le sujet et le pouvoir : héritages d'une question, enjeux actuel », P. Sabot resp., Lille 3/STL, février 2012, consultable en ligne sur le site *La philosophie au sens large,* http://philolarge.hypotheses.org/1201#identifier_62_1201

MOREAU Pierre-François : « Althusser et Spinoza », in *Althusser philosophe,* sous la direction de P. Raymond, Paris, PUF « Actuel Marx Confrontation », 1997, p. 75-86

MOREAU Pierre-François : « Althusser et Machiavel : la consistance de l'Etat », in *L'enjeu Machiavel*, sous la direction de G. Sfez et M. Senellart, Paris, PUF, 2001, p. 141-148

NIGRO Roberto : « La question de l'anthropologie dans l'interprétation althussérienne de Marx », in *Althusser : une lecture de Marx,* coordonné par J.-C. Bourdin, Paris, PUF, 2008, p. 87-111

PALLOTTA Julien : « La violence dans la théorie de l'Etat de Louis Althusser », in *Violence : anthropologie, politique, philosophie,* sous la direction de G. Sibertin-Blanc, Europhilosophie 2010, Bibliothèque de Philosophie Sociale et Politique, http://www.europhilosophie-editions.eu

RANCIERE Jacques : *La leçon d'Althusser* (1974), Paris, La Fabrique, 2012

SIBERTIN-BLANC Guillaume : « Althusser et Sartre I : tout, totalité, totalisation », 3ème séance du *Groupe de recherches matérialistes* (20/10/2007), consultable en ligne : http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/GRM_3_20-10.pdf

THOMPSON Edward Palmer : *The Poverty of Theory & Others Essays*, London, Merlin Press, 1978

AUTRES SOURCES

ADDI Lahouari : *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme kabyle et ses conséquences théoriques,* Paris, La Découverte, 2002

AMBROISE Bruno : « La rationalité de l'efficacité performative », *Raisons pratiques n° 21. Bourdieu, théoricien de la pratique,* sous la direction de M. de Fornel et A. Ogien, Paris, éd. EHESS, 2011, p. 195-220

ANSCOMBE Elizabeth : *L'intention* (*Intention,* 1957), trad. M. Maurice et C. Michon, Paris, Gallimard NRF, 2002

ARISTOTE : *Les Politiques,* trad. fr. P. Pellegrin, Paris, GF, 1990, rééd. 1993

ARISTOTE : *Ethique à Nicomaque,* trad. fr. R. Bodéüs, Paris, GF, 2004

ARON Raymond : *D'une sainte famille à l'autre. Essai sur le marxisme imaginaire,* Paris, Gallimard, 1969

AUSTIN John : *Quand dire c'est faire* (*How to do things with words,* Oxford University Press, 1962), trad. fr. G. Lane, Paris, Seuil, 1970

BALIBAR Etienne: *Lieux et noms de la vérité,* La Tour d'Aigues, éd. de l'Aube, 1994

BALIBAR Etienne : *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx,* Paris, Galilée, 1997

BALIBAR Étienne, LAUGIER Sandra : article « Praxis » , *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles,* sous la direction de B. Cassin, Paris, Seuil, 2004, p. 988-1002

BALIBAR Étienne : « Le structuralisme : une destitution du sujet ? » , *Revue de Métaphysique et de Morale,* 2005/1, n° 45, p. 6-22

BALIBAR Etienne : *Violence et civilité.* Wellek Library Lectures *et autres essais de philosophie politique,* Paris, Galilée, 2010

BALIBAR Etienne : « Passeur du temps présent », entretien réalisé par P. Mangeot, S. Wahnich, P. Zaoui, *Vacarme,* n° 51, 2010

BALIBAR Etienne : « La philosophie et l'actualité : au-delà de l'événement » , *Le moment philosophique des années 1960 en France,* sous la direction de P. Maniglier, Paris, PUF, 2011

BALIBAR Etienne : « Science et critique aujourd'hui » (2011), en ligne www.ciepfc.fr/spip.php?article231

BALIBAR Etienne : *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique,* Paris, PUF, 2011

BASAGLIA Franco, BASAGLIA ONGARO, Franca : *Les criminels de paix. Recherches sur les intellectuels et leurs techniques comme préposés à l'oppression,* (*Crimini di pace. Ricerche sugli intellettuali e sui tecninci come addetti.* Acura di Franco Basaglia e Franca Basaglia Ongaro, Giulio Einaudi editore, Torino, 1973), trad. B. de Fréminville, Paris, PUF, 1980, p. 13-110

BENATOUÏL Thomas : « Comment faire de la liberté avec des mots ? Critiques et usages de la parole chez Diogène le cynique », *Genèse de l'acte de parole*, sous la direction de B. Cassin et C. Lévy ,Turnhout, Brepols, 2011, p. 161-183

BENOIST Jocelyn : « Structures, causes et raisons. Sur le pouvoir causal de la structure », *Archives de philosophie, n° 66,* 2003, p. 73-88

BENOIST Jocelyn : « Le "dernier pas" du structuralisme : Lévi-Strauss et le dépassement du modèle linguistique », *Philosophie, n° 98,* Paris, Minuit, 2008, p. 54-70

BIMBENET Étienne : « Sens pratique et pratiques réflexives. Quelques développements sociologiques de l'ontologie merleau-pontienne », *Archives de philosphie,* n° 69, 2006, p. 57-78

BOLTANSKI Luc : *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation,* Paris, Gallimard, 2009

BOURDIEU Pierre : *Sociologie de l'Algérie,* Paris, PUF, 1958, rééd. Quadrige, 2010

BOURDIEU Pierre, CHAMBORDEON Jean-Claude, PASSERON, Jean-Pierre : *Le métier de sociologue,* Paris, Mouton/Bordas, 1968

BOURDIEU Pierre : *Esquisse d'une théorie de la pratique,* Paris, Droz, 1972, rééd. Le Seuil, 2000

BOURDIEU Pierre : *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles,* Paris, Minuit, 1977

BOURDIEU Pierre : *Le sens pratique,* Paris, Minuit, 1980

BOURDIEU Pierre : *Questions de sociologie,* Paris, Minuit, 1984

BOURDIEU Pierre, WACQUANT Loïc : *Réponses. Pour une anthropologie réflexive,* Paris, Seuil, 1992

BOURDIEU Pierre : *Choses dites,* Paris, Minuit, 1987

BOURDIEU Pierre : [et *alii*] *La misère du monde,* Paris, Le Seuil, 1993

BOURDIEU Pierre : *Méditations pascaliennes,* Paris, Le Seuil, 1997, rééd. 2002

BOURDIEU Pierre : *Contre-feux. Propos pour servir de résistance contre l'invasion néolibérale,* Paris, Raison d'agir, 1998

BOURDIEU Pierre : *Les structures sociales de l'économie,* Paris, Seuil, 2000

BOURDIEU Pierre : *Propos sur le champ politique,* introduction P. Fritsch, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2000

BOURDIEU Pierre : *Science de la science et réflexivité,* Paris, éd. Raisons d'agir, 2001

BOURDIEU Pierre : *Le bal des célibataires,* Paris, Seuil, 2002

BOURDIEU Pierre : *Interventions 1961-2001. Science sociale et action politique,* textes choisis et présentés par F. Poupeau et T. Discepolo, Marseille, Agone, 2002

BOURDIEU Pierre : *Esquisses algériennes,* textes édités et présentés par T. Yassine, Paris, Seuil, 2008

BOURDIEU Pierre : *Sur l'Etat. Cours au Collège de France, 1989-1992,* édition établie pat P. Champagne, F. Poupeau et M.-C. Rivière, Paris, Raisons d'agir/Seuil, 2012

CANGUILHEM Georges : *Le normal et le pathologique,* Paris, PUF, 1943, reéd. augmentée 1966

CANGUILHEM Georges : *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie,* Paris Vrin, 1968, 7è éd. augmentée, 1994

CANHUILHEM Georges : « Le cerveau et la pensée » (1980), in *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences,* collectif, Paris, Albin Michel, 1993

CANGUILHEM Georges : « La décadence de l'idée de progrès », *Revue de métaphysique et de morale,* vol. 92, n° 4, octobre-décembre 1987, p. 437-454

CANGUILHEM Georges : *Vie et mort de Jean Cavaillès,* Paris, Allia, 1996

CAVAZZINI Andrea : « L'archive, la trace, le symptôme. Remarques sur la lecture des archives », 2009

CERTEAU (de) Michel : *L'invention du quotidien 1. Arts de faire,* Paris, UGE, rééd. Folio 1990

CHARBONNIER Sébastien : *Que peut la philosophie ? Être le plus nombreux possible à penser le plus possible,* Paris, Seuil, 2013

COLLIOT-THELENE Catherine : « La sociologie réflexive, l'anthropologie, l'histoire », *Critique n°579-580, Pierre Bourdieu,* textes réunis par C. Chauviré, août-septembre 1995, p. 631-645

COLLIOT-THELENE Catherine : « Les racines allemandes de la théorie de Bourdieu », *Pierre Bourdieu, théorie et pratique. Perspectives franco-allemandes,* sous la direction de H.-P. Müller et Y. Sintomer, Paris, La Découverte, 2006, p. 23-46

COMETTI Jean-Pierre : *Qu'est-ce que le pragmatisme ?,* Paris, Gallimard, Folio Essais, 2010

COMTE Auguste : *Leçons de sociologie. Cours de philosophie positive, Leçons 47 à 51* (1839), introduction et notes par J. Grange, Paris, GF, 1995

CUSSET François : *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis,* Paris, La Découverte, 2005 (1ère éd. 2003)

DARDOT Pierre, LAVAL Christian : *Marx, prénom : Karl,* Paris, Gallimard NRF, 2012

DASTON Lorraine, GALISON Peter : *Objectivité* (*Objectivity,* Urzone Inc., 2007), trad. S. Renaut et H. Quiniou, Les Presses du Réel, 2012

DASTUR Françoise : *Heidegger et la question du temps,* Paris, PUF, 1990

DELEUZE Gilles : *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962

DELEUZE Gilles : *Spinoza et le problème de l'expression,* Paris, Minuit, 1968

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

DELEUZE Gilles : *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974,* Paris, Minuit, 2002

DELEUZE Gilles : *Deux régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995,* Paris, Minuit, 2003

DERRIDA Jacques : *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996

DESCOLA Philippe : *Par-delà nature et culture,* Paris, Gallimard, NRF, 2005

DETIENNE Marcel, VERNANT Jean-Pierre : *Les ruses de l'intelligence. La* mètis *des Grecs,* Paris, Flammarion, 1974, rééd. Champs Essais, 2009

DREYFUS Hubert L. : *Being-in-the-world. A Commentary on Heidegger's* Being and Time, Division I, Cambridge Massachusetts, The MIT Press, 1991

DURKHEIM Emile : *Sociologie et philosophie*, Paris, Alcan, 1924, rééd. PUF, 2004

ENGELS Friedrich : *Antidürhing (M. E. Dürhing bouleverse la science)* (1878), trad. fr. E. Bottigelli, Montreuil-sous-Bois, Editions Science Marxiste, 2007 (1ère parution Editions Sociales, 1977)

FABIANI Jean-Louis : *Qu'est-ce qu'un philosophe français ? La vie sociale des concepts (1880-1980),* Paris, éd. EHESS, 2010

FANON Frantz : *Les Damnés de la Terre,* Paris, Maspéro, 1961, rééd. La Découverte, 2002

FEYERABEND Paul : *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance* (*Against Method,* Londres, New Left Books, 1975), trad. fr. B. Jurdant, A. Schlumberger, Paris, Seuil, 1979

FISCHBACH Franck : « "*Im Denken ists nichts Praktisches*" : Quelques remarques à propos d'une critique couramment adressée à Hegel », *Lectures de Hegel,* sous la direction d'O. Tinland, Paris, Livre de Poche, 2005, p. 396-449

FISCHBACH Franck : *La production des hommes. Marx avec Spinoza,* Paris, PUF, 2008

FISCHBACH Franck : *Manifeste pour une philosophie sociale,* Paris, La Découverte, 2009

FISCHBACH Franck : « Les mésaventures de la critique. Réflexions à partir de Jacques Rancière », *Actuel Marx*, n° 49, Paris, PUF, 2011/1, p. 140-147

FRUTEAU DE LACLOS Frédéric : « Vernant et Meyerson. Le mental, le social et le structural », *Cahiers philosophiques*, 2007/4, n° 112, p. 24-25

GAUTIER Claude : *La force du social. Enquête philosophique sur la sociologie des pratiques de Pierre Bourdieu*, Paris, Le Cerf, 2012

GERNET Louis : *Droit et institutions en Grèce antique* (1968), Paris, Flammarion, 1982

GERNET Louis : *Anthropologie de la Grèce antique* (1968), Paris, Flammarion, 1995

GOLDSCHMIDT Victor : *Les dialogues de Platon,* Paris, PUF, 1947

GRAMSCI Antonio : *Textes,* textes choisis et présentés par A. Tosel, trad. fr. J. Bramant, G. Moget, A. Monjo, F. Rocci, A. Tosel, Paris, Editions Sociales, 1983

GROS Frédéric : *Etats de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006

HABERMAS Jürgen : *Le discours philosophique de la modernité* (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1985), trad. fr. C. Bouchindhomme, R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988

HARVEY David : *Pour lire Le Capital*, trad. fr. Nicolas Vieillescazes, Lassay-les-Châteaux, éditions La Ville Brûle, 2012

HEGEL Georg Wilhem Friedrich : *Phénoménologie de l'Esprit* (*Phänomenologie des Geistes,* 1807), trad. fr. J. Hyppolite, 2 tomes, Paris, Aubier, 1941

HEIDEGGER Martin : *Lettre sur l'humanisme. Lettre à Jean Beaufret* (*Ueber den humanismus,* Vittorio Klostermann, Francfort-sur-le-Main, 1946), trad. fr. R. Munier, repris in *Questions III et IV,* Paris, Gallimard, 1976, p. 67-127

HEIDEGGER Martin : « Le Tournant » (« Die Kehre », 1962), trad. fr. J. Lauxerois et C. Roëls, Questions III et IV, Paris, Gallimard, 1976, p. 307-322

HERAN François : « La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique » , *Revue française de sociologie* , XXVIII-3, Paris, CNRS Editions, 1987, p. 385-416

HESIODE : *Les travaux et les jours*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1928

JAMESON Fredric : *L'inconscient politique. Le récit comme acte socialement symbolique* (*The Political Unconscious : Narrative as a Socially Symbolic Act,* Cornell University Press, 1981), trad. N. Vieillescazes, Questions Théoriques, 2012

JAMESON Fredric : *Valences of the Dialectic,* London, Verso, 2009

JOAS Hans : *La crativité de l'agir* (*Die Kreativität des Handelns,* Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1992), trad. P. Rusch, Paris, éd. du Cerf, 1999

JOLY Henri : *Le renversement platonicien. Logos, epistémè, polis,* Paris, Vrin, 1974, rééd. 2001

KANT Immanuel : *Critique de la raison pure* (*Kritik der reinen Vernunft*, J. F. Hartknoch, 1781, 1787), trad. fr. A. Renaut, Paris, Aubier 1997, rééd. GF, 2006

KARDINER Abram : *L'individu dans sa société. Essai d'anthropologie psychanalytique* (*The Individual and his Society,* Columbia University Press, 1939), trad. fr. T. Prigent, introduction de C. Lefort, Paris, Gallimard, 1969

KARSENTI Bruno : « Le sociologue dans l'espace des points de vue », *Critique,* n° 579-580. textes réunis et présentés par C. Chauviré, août-septembre 1995, p. 661-673

KARSENTI Bruno : *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss,* Paris, PUF, 1997

KARSENTI Bruno : « Techniques du corps et normes sociales : de Mauss à Leroi-Gourhan », *Intellectica,* n° 26-27, 1998/1-2

KARSENTI Bruno : « Le problème des sciences humaines. Comte, Durkheim, Lévi-Strauss », *Archives de Philosophie,* 63/2000, p. 443-465

KARSENTI Bruno : *Politiques de l'esprit. Auguste Comte et la naissance des sciences sociales,* Paris, Hermann, 2006

KARSENTI Bruno : *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes,* Paris, Gallimard, 2013

KLAJNMAN Adrien : *Méthode et art de penser chez Spinoza,* Paris, Kimé, 2006

LAHIRE Bernard : *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action,* Paris, Armand Colin/Nathan, 2001, rééd. Hachette Littératures, 2009

LAVAL Christian : *L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Paris, Gallimard, 2007

LAZZERI Christian : « Reconnaissance spinoziste et sociologie critique. Spinoza et Bourdieu » , *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects,* sous la direction de Y. Citton et F. Lordon, Paris, éd. Amsterdam, 2008, p. 213-245

LE BLANC Guillaume : *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem,* Paris, PUF, 1998

LEBRUN Gérard : *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien,* Paris, Gallimard, coll. NRF, 1972

LEBRUN Gérard : *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris, Seuil, 2004

LEGRAND Stéphane, SIBERTIN-BLANC Guillaume : *Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs,* Reims, éd. Le clou dans le fer, 2009

LEMIEUX Cyril : « Le crépuscule des champs. Limites d'un concept ou disparition d'une réalité historique ? », *Raisons pratiques n° 21. Bourdieu, théoricien de la pratique,* sous la direction de M. de Fornel et A. Ogien, Paris, éd. EHESS, 2011, p. 75-100

LENTACKER Antoine : *La science des institutions impures. Bourdieu critique de Lévi-Strauss,* Paris, Seuil/Raisons d'agir, 2010

LEVI-STRAUSS Claude : *Les structures élémentaires de la parenté,* Paris-La Haye, 1949, rééd. Mouton-Gruyter, 1967

LEVI-STRAUSS Claude : *Tristes Tropiques,* Paris, Plon, 1955

LEVI-STRAUSS Claude : *Le totémisme aujourd'hui,* Paris, PUF, 1962

LEVI-STRAUSS Claude : *La pensée sauvage,* Paris, Plon, 1962

LEVI-STRAUSS Claude : *Le cru et le cuit,* Paris, Plon, 1964

LEVI-STRAUSS Claude : *L'homme nu,* Paris, Plon, 1971

LORDON Frédéric : *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste,* Paris, La Découverte, 2006

LUKACS Georg : *Histoire et conscience de classe* (*Geschichte und Klassenbewusstein,* Berlin, 1923), trad. fr. K. Axelos et J. Bois, Paris, Minuit, 1960

MACHEREY Pierre : *Hegel ou Spinoza,* Paris, Maspéro, 1979, rééd. La Découverte, 1990

MACHEREY Pierre : *Comte. La philosophie et les sciences*, Paris, PUF, 1989

MACHEREY Pierre : *Histoires de dinosaure – Faire de la philosophie, 1965-1997,* Paris, PUF, 1999

MACHEREY Pierre : « Sur l'action », *Archives de philosophie,* tome 68, 2005/4, p. 629-635

MACHEREY Pierre : « Homo Ideologicus » (texte en 5 parties », mis en ligne le 31 octobre 2012 sur le site *La philosophie au sens large,* http://philolarge.hypotheses.org/1284

MANIGLIER Patrice : « Des us et des signes. Lévi-Strauss : philosophie pratique », *Revue Métaphysique et de morale,* 2005/1, n° 45, p. 89-108

MANIGLIER Patrice : *La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme,* Paris, Léo Scheer, 2006

MARCUSE Herbert : *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée* (*One-dimensional Man. Studies in the Ideology of Advenced Industrial Society,* Boston, Beacon Press, 1964), trad. fr. M. Wittig, Paris, Minuit, 1968

MARX Karl: *Manuscrits de 1844* (*Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844,* 1844), trad. J.-P. Gougeon, Paris, GF-Flammarion, 1996

MARX Karl, ENGELS Friedrich : *L'Idéologie allemande* (*Die Deutsch Ideologie*, 1845), trad. fr. M Rubel, repris in K. MARX, *Philosophie,* Paris, Folio Essais, 1994

MARX Karl : *Thèses sur Feuerbach* (*Thesen über Feuerbach,* 1845), trad. fr. M Rubel, repris in K. MARX, *Philosophie,* Paris, Folio Essais, 1994

MARX Karl : *La lutte des classes en France. 1848 à* 1850 (*Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850,* 1850), trad. fr. M. Rubel, L. Janover, Paris, Gallimard, 1994, rééd. 2002

MARX Karl : *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte,* (*Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* 1852), trad. fr. G. Chamayou, Paris, GF, 2007

MARX Karl : *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »,* trad. fr. sous la direction de J.-P. Lefebvre, Paris, Messidor/Editions sociales, 1980, rééd. 2011

MARX Karl : *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre I,* (*Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie,* Otto Meisner, 1867), trad. fr. sous la direction de J.-P. Lefebvre, Paris, Messidor/Editions sociales 1983, rééd. PUF Quadrige, 1993

MAUSS Marcel : *Sociologie et philosophie,* Paris, PUF, 1950

MERLEAU-PONTY Maurice : *Signes,* Paris, Gallimard, 1960

MOREAU Pierre-François : *Spinoza. L'expérience et l'éternité,* Paris, PUF, 1994, rééd. 2009

NIETZSCHE Friedrich : *Le gai savoir* (*Die Fröhliche Wissenschaft,* E. Schmeitzner 1882), trad. fr. P. Wolting, Paris, GF, 1997

NIETZSCHE Friedrich : *La généalogie de la morale* (*Zur Genealogie der Moral*, Naumann, 1887), trad. fr. I. Hildenbrand, J. Gratien, texte établi par G. Colli et M. Montinari, Paris, Gallimard, 1971, rééd. Folio Essais, 1985

NIETZSCHE Friedrich : *Crépuscule des idoles* (*Götzen-Dämmerung*, Naumann, 1888), trad. fr. J.C. Hémery, texte établi par G. Colli et M. Montinari, Paris, Gallimard, 1974, rééd. Folio Essais, 1988

NOIRIEL Gérard : *Sur la « crise » de l'histoire* (1996), Paris, Gallimard, 2005

NOIRIEL Gérard : *Dire la vérité au pouvoir. Les intellectuels en question,* Marseille, Agone 2010

OGIEN Albert : *Les règles de la pratique sociologique,* Paris, PUF, 2006

OGILVIE Bertrand : *L'homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême,* Paris, éd. Amsterdam, 2012

OULC'HEN Hervé : « Bourdieu et la critique du néolibéralisme. Genèse et structure d'un champ pratique », *Le nouvel esprit du libéralisme,* sous la direction de F. Brugère et G. le Blanc, Lormont, Le Bord de l'eau, 2011, p. 149-184

PASSERON Jean-Claude : *Le raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation,* Paris, Nathan, 1991, éd. augmentée, Albin Michel, 2006

PLATON : *Gorgias*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, GF, 1987, rééd. 2007

PLATON : *Lettres*, trad. Luc Brisson, Paris, GF, 1987, rééd. 2004

PLATON : *Théétète,* trad. M. Narcy, Paris, GF, 1994, rééd. 1995

RANCIERE Jacques : *Le philosophe et ses pauvres,* Paris, Fayard, 1980, rééd. Flammarion, 1980

RANCIERE Jacques : *Les noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir,* Paris, Seuil, 1992

RANCIERE Jacques : *La Mésentente. Politique et philosophie,* Paris, Galilée, 1995

RANCIERE Jacques : *Aux bords du politique,* Paris, La Fabrique, 1998, rééd. Folio Essais, 2004

RENAULT Emmanuel : « Marx et sa conception déflationniste de la philosophie », *Actuel Marx, n° 56. Partis/mouvements,* Paris, PUF, 2009, p. 137-149

RORTY Richard : *L'homme spéculaire* (*Philosophy and the Mirror of Nature,* 1979), trad. T. Marchaisse, Paris, Le Seuil, 1990

ROTH Xavier : *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir (1926-1939),* Paris, Vrin, 2013

RUBY Christian : « Le sens de l'action dans la philosophie de Jacques Rancière », *Le philosophoire*, n° 29, 2007, p. 165-182

SAHLINS Marshall : *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives* (*Stone Age Economics,* 1972), trad. fr. T. Jolas, Paris, Gallimard, 1976

SAHLINS Marshall : *La découverte du vrai sauvage et autres essais* (*Culture in practice : selected essays,* 2000), trad. C. Voisenat, Paris, Gallimard NRF, 2007

SAHLINS Marshall : *Waiting for Foucault Still,* Chicago, Prickely Paradigm Press, 2004

SALANSKIS Jean-Michel : *Modèles et pensées de l'action,* Paris, L'Harmattan, 2000

SALANSKIS Jean-Michel. : « Les deux triades de Canguilhem-Foucault », *Le concept, le sujet et la science. Cavaillès, Canguilhem, Foucault,* sous la direction de P. Cassou-Noguès et P. Gillot, Paris, Vrin, 2009

SALMON Gildas : *Les structures de l'esprit. Lévi-Strauss et les mythes,* Paris, PUF, 2013

SAUSSURE Ferdinand (de) : *Cours de linguistique générale* (1916), Paris, Payot, 2005

SCHWARTZ Yves : *Expérience et connaissance du travail,* Paris, Messidor/Editions Sociales, 1988

SCOTT James C.: *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne* (*Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts,* Yale University, 1992), trad. O. Ruchet, Paris, éd. Amsterdam, 2008

SCOTT James C.: *Seeing Like a State. How Certains Schemes to Improve Human Condition Have Failed,* Yale University Press, London, 1998

SCOTT James C. : *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné* (*The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia,* Yale University, 2009), trad. fr. N. Guilhot, F. Joly, O. Ruchet, Paris, Seuil, 2013

SEBAG Lucien : *Marxisme et structuralisme,* Paris, Payot, 1964

SHUSTERMAN Richard : *Vivre la philosophie. Pragmatisme et art de vivre* (*Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life,* Routledge, 1997)*,* trad. fr. C. Fournier, Paris, Klincksieck, 2001

SHUSTERMAN Richard :*Conscience du corps. Pour une soma-esthétique* (*Body Consciousness. A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics,* Cambridge University Press, 2007), trad. N. Vieillescazes, Paris, Editions de l'Éclat, 2007

SPINOZA, Baruch : *Traité de la réforme de l'entendement* (*Tractatus de Intellectus Emendatione*), 1661, trad. A. Lécrivain, Paris, GF Flammarion, « Bilingue », 2003

SPINOZA, Baruch : *Ethique* (*Ethicae*), 1675, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988

STORA Benjamin : *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954),* Paris, La Découverte, 1991, rééd. 2004

THOMPSON Edward Palmer : *La formation de la classe ouvrière anglaise* (*The Making of the English Working Class,* Victor Gollancz, 1963), trad. fr. G. Dauvé, M. Golaszewski, M.-J. Thibault, Paris, Seuil, 1988, rééd. Points Seuil 2012

VERNANT Jean-Pierre : *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique,* Paris, Maspero, 1965, rééd. La Découverte, 1996

VERNANT Jean-Pierre : *Mythe et société en Grèce ancienne,* Paris, Maspéro, 1974, rééd. LA Découverte, 2004

WACQUANT Loïc : *Corps et âmes. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Agone, 2001

WEIL Eric : *Logique de la philosophie,* Paris, Vrin, 1955

WILLIAMS Raymond : *Culture & matérialisme* (trad. N. Calvé et E. Dobenesque, reprise de *Culture and Materialism,* 1980, et *Politics of Modernism : Against the New Conformists,* 1989), Paris, Les Prairies Ordinaires, 2009

WORMS, Frédéric : *La philosophie en France au XXè siècle. Moments,* Paris, Folio Essais, 2009

INDEX RERUM

A

Acte .....323, 466, 468 sv
activité passive..... 390
actualité.....38, 71, 121, **147,** 149 sv, 152 sv, 162, 250, 385, 473
agent....34, 86 sv, 99, 139, 164, 169 sv, 278, 286, 289 sv, 292 sv, 298, 303, 347, 404, 410, 414, 441, 445 sv, 453, 460, 529 sv, 536 sv, 539
agentivité.....190, 312, 403
alèthurgie.....201, 205, 328, 331 sv, 340, 353, 533 sv
aliénation .....46, 68, 80, 115, 260, 275, 294 sv, 311, 355, 412, 415
analytique de la finitude.....259
anarchéologie 205
anarchie 205, 475
appareil ..62, 74, 76 sv, 82, 84, 87 sv, 96, 99 sv, 102 sv, 106, 110, 120, 125, 294, 410, 454, 504
archaïque .....242, 323, 328 sv, 343, 355, 357, 360, 388
archéologie .....44, 67, 148, 159, 188 sv, 193, 205, 225, 227 sv, 230, 232 sv, 238, 240 sv, 259, 264, 266 sv, 276, 307, 376
archive 53, 209, 216, 281, 430, 473, 490, 532, 534
ascétique..... 319, 323, 466, 468 sv
assujettissement 40, 45, 128, 152, 164, 169, 212, 466, 476, 486, 504
auteur ..... 156 sv, 283, 302
authenticité 53, 224, 300, 303, 322, 516
Autre.316 sv, 381, 385, 388 sv, 391 sv, 395, 400, 404 sv, 413 sv, 419 sv, 427, 435, 463 sv, 483, 520 sv, 528, 533 sv, 537
autrui 141, 167, 169, 379, 419, 447

B

besoin .....255, 262 sv, 265, 270 sv, 280, 287, 290, 292, 294, 380, 398, 459, 471, 482, 497
biopolitique .....39 sv
biopouvoir.....39, 45 sv, 392
bourgeoisie.....135, 137, 319, 371, 424, 431 sv, 476, 478

C

capitalisme.....74, 95, 276, 340, 369, 390 sv, 400 sv, 423, 428 sv, 507

classe...49, 75 sv, 88, 118 sv, 134 sv, 200, 206 sv, 216, 275, 321, 347 sv, 353, 355, 370 sv, 375, 382, 390, 394, 397, 422 sv, 431 sv, 435 sv, 444, 476, 478, 493, 498, 507 sv, 521
code.....34, 136 sv, 208, 238 sv, 247, 251, 467
Cogito.....239, 243, 248, 260
collectif…255, 312, 327, 341, 403, 406, 415 sv, 455, 466, 469, 471, 475, 477, 484 sv, 508, 524
colonialisme.....382, 384 sv, 390, 393, 396 sv, 400, 402 sv, 416, 422 sv, 428, 436 sv, 455, 462, 488, 496
compréhension.....34, 236, 256, 323, 373, 384, 414, 443, 449, 485, 537 sv
concept....50 sv, 53, 56, 59 sv, 64, 70, 74, 94 sv, 97 sv, 104, 106, 108 sv, 117, 122 sv, 129, 488, 490, 509, 513, 531, 537, 543
concret.....32, 50, 71, 86 sv, 104, 108 sv, 116, 123, 129, 138, 146, 172, 192, 196, 211, 213 sv, 216, 232 sv, 262, 270, 272, 279 sv, 286, 295, 300, 331, 358, 374, 381 sv, 385, 390, 417 sv, 422 sv, 430, 434, 436, 438, 449, 451, 478, 500
concret-de-pensée..... 95, 97, 109, 117 sv, 121 sv, 138, 146, 209
conduite.....34, 38, 62, 83, 136, 180, 185, 342, 359, 378, 398 sv, 410, 414 sv, 417, 427 sv, 434, 436, 439, 442 sv, 445 sv, 451, 455 sv, 461 sv, 465 sv, 482, 500, 511, 522, 528
conjoncture.....69, 74, 92, 118, 123 sv, 129 sv, 136 sv, 141 sv, 144 sv, 148, 152, 156 sv, 161 sv, 165 sv, 187, 341, 385
conscience.....75, 78 sv, 98, 113 sv, 208, 216, 219, 241, 248, 285, 307, 371, 403, 406, 412 sv, 439, 449 sv, 476, 493, 511, 525 sv
contingence.....110 sv, 124 sv, 207, 245, 250 sv, 468, 516
contradiction.....40, 119, 136, 348, 377, 412, 449, 452, 505
contre-conduite.....462 sv, 466 sv, 473 sv, 476, 480, 497
contre-finalité.....46, 255, 316, 379, 393 sv, 406, 441, 469, 517
contre-histoire..... 433, 510
contre-positivisme.....327
contre-sciences..... 47, 68, 225, 234
corps...260 sv, 290, 297, 299, 311 sv, 319 sv, 332 sv, 360, 434, 436, 443, 446, 449 sv, 461, 467 sv, 475, 493, 520 sv, 523, 526 sv
coupure épistémologique..... 61, 67 sv, 126, 166, 218, 369
courage.....150, 152 sv, 160, 370, 512, 516, 520, 525
critique.….150 sv, 154, 176, 195, 213, 219 sv, 228 sv, 244 sv, 250 sv, 260, 263 sv, 270, 272 sv, 278, 281, 288, 295, 302, 321 sv, 369, 371, 376, 382 sv, 402, 411, 417 sv, 430, 452, 457, 459 sv, 472 sv, 475, 481, 508, 514, 527, 530

culture..31, 135, 147, 180, 223, 226, 231, 237 sv, 247 sv, 290, 328 sv, 334, 366, 388, 391, 433, 447, 452, 522, 525, 531, 533
Cyniques / Cynisme..... 182 sv, 514, 520 sv

D

démocratie.....183, 316 sv, 320, 524
déprise..... 39, 51, 112, 150, 210, 224, 229, 440
déterminisme.....316, 318, 375, 441, 480
dialectique 31, 37, 40, 56, 65, 68, 80, 112, 129, 137, 149, 175, 219, 221, 223 sv, 243, 254, 256, 258, 260, 266, 269, 279, 283, 285, 288 sv, 302, 331, 362 sv, 368 sv, 373, 377 sv, 387, 401, 408, 417 sv, 425, 429, 433 sv, 439, 445, 450, 471 sv, 475, 497, 505
dire-vrai. 132, 147, 161, 170, 178, 188, 327 sv, 334, 511 sv, 515 sv, 520, 530 sv, 533 sv, 539 sv
discours.....27 sv, 30 sv, 34, 80, 99, 115, 126, 148, 151, 156, 158, 160 sv, 164 sv, 168 sv, 172, 182, 184, 188, 190 sv, 197, 206 sv, 211, 228, 232, 240, 244, 255, 261, 266 sv, 296, 325 sv, 375, 378, 383, 401, 421, 458 sv, 487, 496, 500, 505, 510, 514 sv, 520, 525, 530 sv, 533, 537 sv
dispositif.....87, 108 sv, 123, 127 sv, 164, 208, 210, 241, 252, 337, 438, 464, 534, 539
dissidence.....463, 487
dramatique de la vérité.....514, 519 sv, 523

E

économie politique..... 67, 234, 259, 265 sv, 270 sv, 276
écoute.....168 sv, 172 sv, 175, 177, 181
écriture.....171, 176, 227, 235, 383 sv, 440 sv, 502
émotion.....406 sv, 413, 437 sv, 442 sv, 447, 449 sv, 455 sv, 459 sv
en-soi.....98, 252, 255, 286, 295, 301, 379, 415, 436, 460, 502
engagement..... 248, 384, 516, 519
énoncé.....189, 194, 375, 409, 514 sv
enquête.....361, 461, 491, 534, 536, 538 sv
épistémè……44, 47 sv, 67 sv, 148, 153, 224 sv, 230 sv, 239, 243 sv, 246, 259, 264, 266, 268 sv
épistémologie historique..... 110 sv, 117
ergon..... 160, 162 sv, 167, 172, 174, 176, 181, 184, 518
erôs.....177
esprit objectif.....191, 231, 433

essence.....44 sv, 65 sv, 69, 141, 190, 218, 227, 252, 260, 322, 352, 407 sv, 467, 502, 507, 510, 537
esthétique de l'existence.....44
ethnologie de la vérité.....324, 335
ethôs.....323
événement.....325 sv, 328, 332, 341, 343 sv
exigence 59, 179, 238 sv, 241, 257, 290, 294, 296, 359, 408, 427, 439, 441, 443, 445, 448, 522 sv, 532
exis / hexis.....358, 394 sv, 400, 408 sv, 419, 423, 434, 436, 453
existence.....226 sv, 229, 252, 256, 258, 288, 408, 448, 463, 507 sv, 521 sv, 524 sv, 528
existentialisme.....248 sv, 252, 256, 277
expérience critique.220, 288, 295, 302, 321, 369, 371, 385, 392, 402 sv, 411 sv, 417, 419, 455, 457, 460, 462, 481, 508, 527
exploitation.....315, 392 sv, 424, 426, 428 sv
extériorisation.....290, 396, 439, 450
extériorité.....84, 255, 286, 288, 400, 462, 530

F

facticité.....236, 238 sv, 244 sv, 250 sv, 293, 364, 446, 450, 468, 480, 520
faisabilité de l'histoire.....72, 135, 223, 380, 518
fiction.....206 sv, 210 sv, 307, 458
finitude.....258 sv, 273 sv, 380
folie.....111 sv, 333, 409
fonction-psy.....332 sv, 534
fraternité-terreur.....251, 464

G

généalogie....42, 208 sv, 244, 250 sv, 308, 321 sv, 326, 329 sv, 334 sv, 343, 346, 350, 355, 376 sv
gouvernement.....128, 152, 154, 474
gouvernementalité.....186, 246, 330 sv, 474
groupe...231, 251, 254 sv, 294, 333, 342, 351, 353, 358, 433, 464 sv, 470 sv, 477, 480, 484 sv, 491, 497, 520
groupe en fusion.....358, 360, 433, 470, 478, 482, 520
guerre.....100, 135, 253, 309, 347, 378, 420 sv, 433, 498

H

habitus.....62, 358, 367, 394, 426, 445 sv, 449, 451, 453 sv, 461, 493
haine.....405 sv, 423, 434
Histoire. 31, 40 sv, 59 sv, 62, 67, 71, 120, 128, 130, 132, 135 sv, 157, 207, 212 sv, 217, 232 sv, 271, 273, 277 sv
historicisme.....213, 215, 219 sv, 261, 276, 376, 378, 482
humanisme.....53, 66, 141, 145, 149, 213, 215, 219 sv, 223, 248, 383, 397, 424, 428
hystérésis.....265, 400, 429, 445 sv, 451, 454, 539

I

idéologie…..61 sv, 75, 78 sv, 84 sv, 88 sv, 101, 116 sv, 125, 198, 309, 348, 383, 399, 460, 477, 486 sv, 493
incarnation.....357 sv, 360 sv, 366, 368, 370 sv, 387, 429, 490, 537
infrapolitique.....484 sv, 487, 489, 493, 495, 497
inhumain..... 394 sv, 435, 485
intellection.....203, 373, 538
intellectuel.....144, 187, 210, 321, 392, 418, 500 sv, 511, 524, 527 sv, 532, 543
intérêt..... 136, 407, 414 sv, 429
intériorisation..... 106, 191, 255, 257 sv, 286, 288, 396, 398, 426, 439, 450, 469
intériorité.....65, 106, 111, 183, 236, 253, 255, 257 sv, 270, 286, 288, 366, 380, 439, 450, 456, 462, 465, 483, 516 sv
interpellation.....85, 87 sv, 92, 125, 132, 137 sv, 145, 152, 199
invention.....43, 48, 93, 123, 146, 207 sv, 213, 435 sv, 475, 478, 517 sv
irréalisation.....211, 372, 405, 495
irréel..... 137, 211, 451

L

lecture symptomale.....57 sv, 60, 97, 100, 104, 127, 158, 161, 193
liberté.....155, 248 sv, 285, 291, 294, 299, 353, 384, 412, 441, 462, 465, 467, 473 sv, 480, 483, 517, 520
logos..... 160, 162 sv, 165, 170 sv, 174, 178
Lumières.....226, 397, 399, 432, 503
lutte…37, 118, 134, 144, 195, 200, 207, 244, 277, 309, 313, 337, 339, 341 sv, 348 sv, 355, 357 sv, 369 sv, 372, 376 sv, 387, 400 sv, 421 sv, 429 sv, 432 sv, 471

M

machine.....76 sv, 82, 290 sv, 297, 299, 312, 319
magique.....410, 412 sv, 416, 444, 446 sv, 455 sv, 458
marxisme. 34, 52 sv, 61, 64 sv, 67, 76, 95, 105, 145, 194, 198, 215, 220, 234, 255, 260, 263 sv, 266 sv, 276, 349, 376 sv, 431, 486
masses.....59 sv, 137, 157, 389, 405 sv, 525
matérialisme.....37 sv, 40 sv, 58, 81, 85, 93, 97, 147, 234, 264, 266, 273, 302, 486, 493
matérialisme aléatoire..... 93, 123, 159, 199
matière.....70, 74, 80 sv, 98, 107, 121, 255, 288 sv, 294, 296 sv, 403, 427, 436, 467
mésentente..... 184 sv
modernité.....183, 210, 447 sv
morale.....74, 113 sv, 132, 134, 137, 146, 155, 180, 248, 250 sv, 287, 303, 322, 370, 372, 415, 420, 435, 480, 511, 519, 524, 541

N

nécessité.....61, 84, 110 sv, 125, 207, 238 sv, 285, 394, 407, 445, 493, 508, 513, 538, 541
négation.....127 sv, 257, 263, 293, 334, 389 sv, 392, 404, 414, 426, 458, 495
névrose..... 309, 383, 433
norme..... 83, 200, 204, 208, 240, 344

O

objectivation....74, 79 sv, 82 sv, 126, 140, 294, 298, 329, 393, 396, 440, 460, 491, 502, 531 sv, 542
ontologie....39 sv, 45 sv, 49, 93, 123, 147, 154, 160, 189, 210, 249, 252 sv, 283, 299, 351, 467, 472 sv, 482
opérateur…27 sv, 33, 36, 41, 43, 52 sv, 72, 90 sv, 188 sv, 192 sv, 196, 202, 228, 232, 239, 274, 283, 300
ordalie.....337, 344, 359
organisme pratique..... 70, 262, 289, 291 sv, 297 sv, 399, 427

P

parrêsia.....171, 511 sv, 514 sv, 517, 531, 533, 541 sv
phénoménologie.....188, 252 sv, 261, 264, 307, 418
platonisme.....163, 177, 181 sv, 185, 522
politique.....165, 178, 182 sv, 186, 199, 318, 331, 349 sv, 353, 382, 384, 405, 415, 418, 420 sv, 431, 436, 462, 477, 479 sv, 482, 485, 487, 493, 495 sv, 501

politique de la vérité. .198 sv, 207, 210, 264, 276, 305 sv, 318, 357, 488, 500 sv, 507, 511, 520, 523, 528, 541
pour-soi.....98, 252, 255, 286, 291, 301, 348, 379, 387, 393, 406, 415, 419, 436 sv, 502, 504
pouvoir. 32, 37 sv, 44, 76 sv, 81, 89, 125, 151 sv, 164 sv, 178 sv, 205 sv, 316, 318, 330, 332 sv, 336, 346, 350, 353, 389, 391 sv, 405, 463 sv, 469, 474, 476, 495 sv, 503, 511
pragmatisme.....58, 98
pratico-inerte..231 sv, 236, 244, 251, 254, 270, 285, 290, 294, 296, 312 sv, 355, 393, 408, 427, 429, 433, 435, 471, 517
pratique de soi.....30, 163, 179, 181
pratique théorique. 63 sv, 74, 93 sv, 97 sv, 105 sv, 117, 121, 146, 157, 164, 191, 200, 209, 268, 529, 537
praxème.....84, 88 sv, 339, 341, 358 sv
praxis. 90, 98, 119, 129, 133, 135 sv, 144 sv, 187, 214, 224, 227 sv, 233, 243, 249 sv, 264, 270, 277, 282 sv, 287, 297 sv, 321, 334, 358, 369, 372 sv, 390, 393 sv, 424
présent.....38, 131 sv, 134, 147, 149 sv, 156, 160, 162, 168, 235, 267, 276, 431, 452, 473, 495, 532
procès de travail.....70 sv, 73 sv, 90, 104, 145, 199, 288 sv, 297, 300, 314, 316
processus 30, 32, 37 sv, 49, 126, 149 sv, 152, 155, 281, 313, 354, 390, 394 sv, 403, 424 sv, 435 sv, 442
production 30, 32 sv, 39 sv, 43 sv, 50 sv, 59 sv, 64, 129, 145, 157, 187, 192, 207, 209, 232, 271 sv, 283, 326, 348, 350, 510, 529
progrès.....110, 399, 402, 405, 413, 419, 448
projet.....34, 189, 220, 227, 248, 251, 283, 290, 292 sv, 426, 437
puissance.....141, 232, 319, 342, 384

R

racisme.....409, 435, 509
raison analytique.....218, 225 sv, 362
rareté.....270, 272 sv, 280 sv, 359, 380 sv, 391 sv, 394, 398 sv, 471
réciprocité.....141, 270, 341 sv, 380, 389, 398, 405, 414, 427, 431, 435, 470
régime de vérité.....201, 204, 330, 332, 339, 345, 347
résistance.....45, 486 sv, 489, 495, 497, 517
révolution.....134, 260, 275, 452, 470 sv, 478 sv, 486

S

sciences humaines….44, 47 sv, 67 sv, 183, 224 sv, 240, 246, 254, 264, 286, 297, 376, 488, 534
Série / Sérialité.....314, 316, 403 sv, 407, 411, 415 sv, 464, 466
singulier..... 141, 281, 385, 415, 509, 522, 537 sv
situation..21, 42, 122, 252, 254, 258, 274, 278 sv, 292, 313, 369, 380, 400, 473, 475, 479, 516, 528
société.....90, 231, 246, 299, 323, 334, 389 sv, 399, 402, 460, 499, 529
solitude.....141 sv, 148, 151, 156, 158, 166
souci de soi.....179 sv, 508
soulèvement.....420, 422, 463, 466, 469, 471, 473, 475, 479, 481 sv
souveraineté.....151, 179 sv, 292, 342 sv, 347, 483, 523
spiritualité.....181, 466
structuralisme.....52, 66, 68, 88 sv, 111, 122, 143, 189, 191, 239, 247, 254, 284 sv
structure.....14, 63, 65 sv, 72 sv, 87, 93, 96, 98, 152, 215, 217, 219, 280 sv, 285, 379, 385, 414, 417, 528, 533, 541
subjectivation.....49, 86 sv, 125, 142, 147, 149, 153 sv, 168, 178, 209, 417, 421, 424, 472, 474
subjectivité..... 149, 255 sv, 258, 300, 431
sujet.....151 sv, 257, 261, 283, 291, 298
surexploitation..... 386, 388, 390, 392 sv, 396 sv, 400, 404, 414, 423

T

technique.....80, 155, 290, 293 sv, 297, 301, 468
technologie.....23, 37, 325 sv, 332, 468, 477, 494
théorico-actif.....230 sv, 234, 236, 241, 244, 247, 251
totalisation..... 232 sv, 279, 281, 287 sv, 299, 302, 357, 364, 403
totalisation d'enveloppement..... 141, 299, 301 sv, 460
totalité.....64 sv, 73, 254 sv, 263, 279, 388
transcendantal..... 259 sv, 269
transformation.....36 sv, 49, 56, 59, 63, 71 sv, 269, 275, 280, 283, 301

U

universel.....257, 387, 472, 480, 485, 502 sv, 509 sv, 521 sv, 537
utopie..... 133 sv, 292, 455

V

véridiction.....19, 201, 323, 327 sv, 333, 336, 344, 350, 400, 511, 531, 540
vie.....29, 35, 39, 45 sv, 166 sv, 235, 257, 520 sv
violence..... 77, 169 sv, 359 sv, 378 sv, 393, 414, 422 sv, 428

INDEX *NOMINUM*

A

Addi, Lahouari..... 346, 418, 571
Alleg, Henri..... 382, 395, 517 sv
Ambroise, Bruno..... 515, 571
Anscombe, Elizabeth..... 441, 571
Antilokhos..... 337 sv, 342 sv
Aristote..... 27 sv, 80, 193, 199, 314, 354, 571
Aron, Raymond..... 267, 307, 382 sv, 392
Aronson, Ronald..... 561
Artières, Philippe..... 159, 237, 551 sv, 554, 557

B

Bachelard, Gaston..... 102, 126, 132, 241, 555
Badiou, Alain..... 65, 71, 561, 569
Balibar, Etienne..... 11, 36 sv, 40, 49, 55, 59, 63, 122, 124, 149 sv, 210, 247, 249, 317, 391 sv, 395, 405 sv, 417 sv, 420, 428, 486, 543, 552, 568 sv
Barot, Emmanuel..... 7, 478, 510, 561 sv, 565 sv
Basaglia, Franco..... 292, 525, 550, 566, 572
Baudelaire, Charles..... 20, 210, 324, 525
Beauvoir (de), Simone..... 323
Benatouïl, Thomas..... 7, 159, 521, 572
Benoist, Jocelyn..... 111, 239, 572
Bietlot, Mathieu..... 392, 562
Birchall, Ian H..... 268, 562
Blanchot, Maurice..... 47, 251
Bloch, Marc..... 215
Bodin, Jean..... 333
Bolmain, Thomas..... 183, 305, 552, 562
Boltanski, Luc..... 164, 456, 530, 538, 572
Bonnefoy, Claude..... 223, 226, 234, 551
Borgia, César..... 131, 151

Bourdieu, Pierre3, 5, 11, 16, 25, 43, 52, 77, 83, 89, 98, 106, 119, 125, 169, 183, 185, 187, 241, 286, 310, 345 sv, 388 sv, 397, 404 sv, 421 sv, 435 sv, 440 sv, 444 sv, 460 sv, 471, 484, 486 sv, 491 sv, 522, 528 sv, 537 sv, 547, 559, 571 sv, 577, 579
Bourdin, Jean-Claude..... 228, 569 sv
Bourgault, Jean..... 15, 60, 136, 379, 465, 561 sv
Brandom, Robert..... 539
Braudel, Fernand..... 232, 315
Brion, Fabienne..... 199, 550
Brissot, Jacques Pierre..... 135
Brossat, Alain..... 475, 552
Bugeaud, Thomas Robert..... 382, 389
Butler, Judith..... 85, 153, 552, 554, 556, 559

C

Cabestan, Philippe..... 136, 249, 253, 263, 296, 438
Cabestan, Philippe ..... 7, 562 sv, 565, 567
Caeymaex, Florence..... 1, 7, 66, 263, 280, 520, 561 sv, 567
Calliclès..... 170 sv
Cambria, Florinda..... 298 sv, 564
Canguilhem, Georges. .17, 110, 117, 121, 156, 239 sv, 243, 260, 397 sv, 442, 484, 512 sv, 552, 555 sv, 558, 569, 573, 577, 579 sv
Cannon, Betty..... 291, 564
Castel-Bouchouchi, Anissa..... 181, 553
Catalano, Joseph S..... 294, 390, 564
Caton..... 135 sv
Cavaillès, Jean..... 157, 207, 513, 558, 569, 573, 580
Cavazzini, Andrea..... 64, 569, 574
Certeau (de), Michel..... 494, 574
Charbonnier, Sébastien..... 566, 568, 570, 574
Chaunu, Pierre..... 232
Chevallier, Philippe..... 201, 203, 553
Chomsky, Noam..... 498, 528
Cléro, Jean-Pierre..... 53, 224, 268, 297
Cohen-Solal, Annie..... 307, 564
Colletti, Lucio..... 214

Cometti, Jean-Pierre.....51, 524, 574
Comte, Auguste.....217, 235, 260 sv, 326, 574, 576, 578
Coorebyter (de), Vincent.....253, 306, 308 sv, 314 sv, 320, 323, 360, 430, 561, 564, 566 sv
Cormann, Grégory.....7, 253, 280, 365, 406, 438, 447, 527, 561 sv, 567
Cypsélos..... 350 sv

D

Daladier, Edouard.....433
Dardot, Pierre.....48 sv, 283, 375, 574
Daston, Lorraine.....204, 574
Dastur, Françoise.....149, 574
Defert, Daniel.....196, 306, 550
Deleuze, Gilles.....15 sv, 22, 39, 50, 89, 91 sv, 105, 143 sv, 148, 179, 192, 300, 306, 321, 351, 544, 552 sv, 558, 569, 574
Depraz, Nathalie..... 455 sv, 565
Derrida, Jacques.....57, 176, 317, 419, 553, 556, 574
Descartes, René..... 409, 551, 556 sv
Descola, Philippe..... 446, 574
Détienne, Marcel.....306, 335, 483, 494
Dewey, John.....42, 50, 524, 556
Diogène..... 182, 524, 572
Dion..... 161 sv, 325, 330
Dreyfus, Hubert L..... 19, 553, 574
Dumézil, Georges.....328, 336
Durkheim, Emile..... 333, 336, 342, 413, 542, 564, 575 sv

E

Engels, Friedrich.....41, 58, 65, 234, 282, 381, 423 sv, 430, 575, 578
Espinas, Alfred.....290
Esquirol, Jean-Etienne Dominique.....113, 115

F

Fanon, Frantz..... 382, 384, 398 sv, 403, 405, 421, 423, 564, 570, 575
Feuerbach, Ludwig.....35, 119, 121, 192, 269, 578
Feyerabend, Paul.....205 sv, 575
Fischbach, Franck..... 46, 186, 249, 295, 575

Flaubert, Gustave..... 13, 20, 258, 293, 324, 525, 560, 567
Flynn, Thomas R.....286, 565
Fruteau de Laclos, Frédéric.....336, 575

G

Galien.....63, 107, 183, 215, 286, 335, 377, 529 sv, 533
Galison, Peter.....204, 574
Garo, Isabelle..... 53, 78, 550, 554, 569, 572
Gautier, Claude.....1, 7, 286, 530, 575
Gavi, Philippe.....526, 560
Genet, Jean.....253, 450, 560, 564
Gensonné, Armand.....135
Gernet, Louis..... 306, 335 sv, 342, 351 sv, 575
Gillot, Pascale..... 56, 85, 558, 569 sv, 580
Giovannangelli, Daniel..... 264, 565
Glotz, Gustave.....306
Goffman, Erving..... 487, 538, 554
Goldmann, Lucien.....224
Goldschmidt, Victor..... 175, 575
Gorman, Shawn.....459, 565
Gramsci, Antonio.....78, 125, 129, 133, 137, 139, 194, 214, 487, 570, 575
Gros, Frédéric.....42, 181, 237, 348, 550
Guadet, Elie.....135
Guérin, Daniel.....268, 565
Guéroult, Martial.....152

H

Haber, Stéphane..... 45, 483, 554, 575
Hacking, Ian..... 116, 529, 554
Hadot, Pierre..... 180, 554
Halperin, David.....520, 554
Han, Béatrice.....22, 238
Harcourt, Bernard.....199, 550
Harder, Yves-Jean.....367, 566

Hegel, Georg Wilhem Friedrich. .30 sv, 33, 57, 65, 68, 106, 139, 171, 199, 219, 223 sv, 248 sv, 256, 279, 299, 358, 554, 575, 577
Heidegger, Martin..... 53, 149, 227, 249, 251, 306, 557, 574, 576
Hésiode..... 343 sv
Hobbes, Thomas.....336, 378
Homère.....337, 339 sv, 345
Husserl, Edmund..... 192, 253, 521, 552, 557
Hyppolite, Jean.....198, 223, 575

I

Ipola (de), Emilio..... 111, 419, 570

J

Jameson, Fredric.....66, 94, 110, 425, 566, 576
Janet, Pierre..... 440, 442, 448
Joas, Hans..... 50 sv, 94, 576
Joly, Henri..... 163, 168, 555, 576, 580

K

Kant, Immanuel. 41, 98, 103, 119, 149, 151 sv, 160, 164, 193, 195 sv, 219, 224, 229, 243, 250, 257, 259 sv, 262, 269, 281, 287, 362, 425, 465, 472 sv, 480, 551, 554, 556 sv, 559, 567 sv, 576
Kapp, Ernst.....290
Kardiner, Abram.....239, 576
Karsenti, Bruno..... 7, 52, 246, 402, 446, 450, 555, 576
Keck, Frédéric..... 40, 164, 555
Kierkegaard, Soren.....256, 415
Kirchmayr, Raoul..... 300, 566
Klajnman, Adrien..... 102, 577
Klossowski, Pierre..... 351 sv
Knee, Philip.....264, 566
Kremer-Marietti, Angèle..... 306

L

Lacan, Jacques..... 13, 47, 64, 67, 156, 225, 565 sv
Lahire, Bernard..... 440, 577
Lamartine (de), Alphonse.....433
Laval, Christian.....48 sv, 283, 375, 551, 555, 566, 574, 577

Lazzeri, Christian.....543 sv, 577
Le Blanc, Guillaume.....1, 7, 43, 164, 209, 227, 269, 453, 481, 555 sv, 558 sv, 577, 579
Lebrun, Gérard.....31, 65, 378, 555, 577
Leconte de Lisle, Charles Marie René.....434
lecture symptomale.....57 sv, 60, 97, 100, 104, 127, 158, 161, 193
Lefort, Claude.....139, 444, 576
Legrand, Stéphane.....142, 147, 160 sv, 232, 551, 555, 570, 577
Leibniz, Gottfried Wilhelm.....65
Leiris, Michel.....540
Lentacker, Antoine.....245, 577
Leroi-Gourhan, André.....290
Leuret, François.....164
Lévi-Strauss, Claude.....47, 52, 64, 67, 83 sv, 129, 191, 208 sv, 225 sv, 229, 238 sv, 246, 252, 281, 285, 333 sv, 394, 430, 448, 547, 558, 566, 568, 572, 578, 580
Lévy-Bruhl, Lucien.....411 sv, 437
Lewin, Kurt.....531, 540
Lewis, John.....52, 58 sv, 86, 137, 214, 296, 569
Lordon, Frédéric.....347, 543, 577
Lukács, Georg.....354 sv

M

Macherey, Pierre.....28 sv, 33 sv, 36, 49, 200, 220, 473, 555 sv, 568, 570, 577 sv
Machiavel, Nicolas.....93, 124 sv, 137 sv, 141 sv, 147, 150 sv, 157 sv, 160 sv, 166 sv, 172, 199, 558, 568 sv
Maniglier, Patrice.....244, 400, 556 sv, 566, 569, 572, 578
Marc-Aurèle.....178 sv, 552
Marcuse, Herbert.....224, 426, 562, 578
Marx, Karl. 3, 5, 9 sv, 15 sv, 22, 24, 33 sv, 40 sv, 56 sv, 64 sv, 67 sv, 70 sv, 74 sv, 80, 83, 90 sv, 93, 95 sv, 100 sv, 104 sv, 119, 121, 124 sv, 134 sv, 137, 139, 142, 145, 151, 158, 161, 192, 194, 198, 207, 209, 213 sv, 217, 220, 223 sv, 230, 234, 247 sv, 255 sv, 260 sv, 266 sv, 275 sv, 280 sv, 288, 290, 294, 296 sv, 300, 307 sv, 320 sv, 334, 348 sv, 352, 354, 356, 368, 375 sv, 385, 391 sv, 399 sv, 418, 428, 430 sv, 444, 451, 463, 477, 486, 493, 505, 551 sv, 554 sv, 560 sv, 565 sv, 574 sv, 578 sv, 586
Mauss, Marcel.....290, 328 sv, 335, 351, 353, 413, 437, 468, 576, 578
May, Todd.....556, 566, 578

Mbembe, Achille.....418
Mead, George Herbert.....50
Memmi, Albert.....312, 382, 396
Ménélas..... 337 sv, 342 sv
Merleau-Ponty, Maurice.....122, 141, 167, 194, 241, 262, 461, 563, 565, 578
Miller, Paul Allen..... 176, 556
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat.....126
Moreau, Pierre-François.....126, 404, 556, 570, 578
Mumford, Lewis.....296

N

Negri, Antonio.....544
Nietzsche, Friedrich. .10, 22, 28, 56, 194 sv, 225, 227, 248, 269, 306, 308, 314, 320 sv, 326 sv, 350, 356, 574, 577, 579
Nigro, Roberto..... 228, 556, 570
Noiriel, Gérard..... 215, 508, 579

O

Ogien, Albert.....206, 454, 571, 577, 579
Ogilvie, Bertrand.....380, 428, 579
Ong-Van-Cung, Kim Sang..... 1, 7, 153, 556

P

Pallotta, Julien.....77, 571
Paltrinieri, Luca.....7, 42, 557
Passeron, Jean-Claude.....251, 488, 572, 579
Périclès..... 165
Pinel, Philippe..... 115
Pinguaud, Bernard.....217, 357
Platon.9, 160 sv, 165 sv, 170 sv, 175 sv, 187, 220, 354, 464, 470, 514 sv, 522 sv, 529, 553, 575 sv, 579, 587
Plutarque..... 33
Politzer, Georges..... 192
Polybe.....127
Potte-Bonneville, Mathieu..... 41, 159, 467, 552, 557
Pouillon, Jean.....229, 567

R

Rabinow, Paul..... 19, 553, 557

Rancière, Jacques….11, 36, 60, 100, 157 sv, 183 sv, 212, 417, 420 sv, 475, 523, 529, 531, 540, 547 sv, 552, 568, 575, 580

Renault, Emmanuel.....42, 504, 509, 579

Revel, Judith.....39, 551 sv, 557 sv

Ricardo, David..... 10, 67, 193, 265 sv, 269 sv

Ricœur, Paul.....215

Rizk, Hadi..... 465, 567

Rorty, Richard..... 227, 558, 579

Roth, Xavier.....260, 579

Ruby, Christian.....186, 580

S

Sabot, Philippe..... 1, 7, 275, 487, 552, 558, 570

Sahlins, Marshall.....380, 391, 580

Saint-Exupéry, Antoine..... 223

Salanskis, Jean-Michel.....33, 49, 87, 283, 415, 567, 580

Salmon, Gildas.....240, 558, 567, 580

Saussure (de), Ferdinand.....27, 244, 578, 580

Schwartz, Yves..... 86, 290, 506, 580

Scott, James C.....11, 25, 484 sv, 580

Sebag, Lucien.....52, 246, 284, 400 sv, 422, 580

Seglard, Dominique..... 359, 567

Senellart, Michel..... 126, 151, 550, 558, 570

Septime, Sévère..... 330 sv

Shusterman, Richard..... 44, 524, 580

Sibertin-Blanc, Guillaume..... 77, 86, 95, 500, 551, 570 sv, 577

Simiand, François.....351

Simont, Juliette..... 262, 305, 308, 560 sv, 566, 568

Socrate..... 162, 170 sv

Solon..... 350

Spinoza, Baruch 85, 96, 100 sv, 107 sv, 132, 157, 195 sv, 310, 318 sv, 384, 398, 405, 424, 498, 512 sv, 538, 542 sv, 570, 574 sv, 577 sv, 580

Stora, Benjamin..... 152, 462 sv, 468 sv, 473, 476, 581

T

Teilhard de Chardin, Pierre..... 223
Terrel, Jean.....7, 111, 288, 548, 555 sv, 558 sv
Thompson, Edward Palmer.....215 sv, 571, 581
Tillion, Germaine..... 388
Tomès, Arnaud..... 285, 559
Trombadori, Ducio.....44, 47, 52, 208, 277, 283, 376

V

Vergniaud, Pierre Victurien..... 135
Vernant, Jean-Pierre.....131, 168, 335 sv, 348 sv, 474, 483 sv, 494, 574 sv, 581
Verstraeten, Pierre..... 568
Veyne, Paul.....112, 559
Victor, Pierre..... 526, 560

W

Wacquant, Loïc..... 89, 451, 538, 573, 581
Wahl, Jean..... 192, 438
Wahnich, Sophie..... 430, 568, 572
Weil, Eric.....171, 513, 581
Williams, Raymond.....331, 524, 581
Wittgenstein, Ludwig.....30, 42, 95, 203, 227, 553, 557
Worms, Frédéric.....13, 563, 565 sv, 581

Z

Zacchias, Paolo.....113
Zola, Emile.....382, 503