



**HAL**  
open science

# Le concept de pouvoir. Histoire et sens de la controverse entre Michel Foucault et Jean Baudrillard

Hamdi Nabli

► **To cite this version:**

Hamdi Nabli. Le concept de pouvoir. Histoire et sens de la controverse entre Michel Foucault et Jean Baudrillard. Philosophie. Sorbonne Université, 2021. Français. NNT : 2021SORUL146 . tel-03771354

**HAL Id: tel-03771354**

**<https://theses.hal.science/tel-03771354v1>**

Submitted on 7 Sep 2022

**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.



SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE V

**Laboratoire de recherche « Rationalités contemporaines »**

T H È S E

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue par :

**Hamdi NABLI**

le : 07 octobre 2021

**Le concept de pouvoir.**

**Histoire et sens de la controverse entre Michel Foucault et Jean Baudrillard.**

**Sous la direction de :**

Mme Hélène L'HEUILLET – Maitresse de Conférences Habilitée à Diriger la Recherche,

**Membres du jury :**

Madame Judith REVEL – Professeure à l'Université Paris Nanterre, Rapporteuse.  
Monsieur Diogo SARDINHA – chercheur au Centre de Philosophie de l'Université de  
Lisbonne, Rapporteur.

Monsieur Jean-Michel BESNIER – Professeur émérite à Sorbonne Université.



*A Skander*



## REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier Madame Hélène L'HEUILLET, pour avoir accept e de diriger cette thèse. Ses conseils avis es m'ont permis d'avancer dans la bonne voie durant ces nombreuses années. La liberté qu'elle m'a accordée dans la direction de ma recherche constitua pour moi le signe d'une reconnaissance tacite très importante d'un point de vue psychologique. De même, la bienveillance dont elle a su faire preuve à mon égard témoigne d'une grande ouverture d'esprit. Madame L'HEUILLET m'a renouvel e sa confiance avec tous les encouragements nécessaires pour un apprenti chercheur en quête de son propre chemin.

Je tiens ensuite à remercier les membres de l' cole Doctorale Concepts et Langages pour leur accueil chaleureux et la manière dont ils surent faciliter ma recherche durant toutes ces années, en maintenant ferme le lien qui me rattachait à l'Université malgré la distance physique et les contraintes extérieures, en particulier Mesdames Lamiae VEERAVALLI et Supothney MUTHUKUMARASAMY, Marlène MICHALON-NEPERT et Emmanuelle BOURIEL.

Je remercie aussi le Père Antoine GUGGENHEIM, fondateur du Pôle de Recherche du Collège des Bernardins, pour ses conseils et son appui, de même que Diane D'AUDDIFFRET, cofondatrice du Laboratoire d'idées *United Persons for Humanness*, pour les mots justes qu'elle a su trouver afin de me pousser à aller jusqu'au bout de cette aventure.

Je remercie enfin l'ensemble des membres du Jury, et tout particulièrement les rapporteurs de cette thèse, d'avoir accept e d'examiner et d'évaluer ce travail.

Le dernier mot sera pour mes parents, dont je salue leur soutien moral indéfectible, et pour mon fils Skander à qui cette thèse est dédiée.



## Résumé :

Foucault, dans les derniers tomes de son *Histoire de la sexualité*, esquissa une anthropologie du plaisir dans l'Antiquité gréco-romaine. Cette anthropologie est établie à travers le thème de la formation de l'individu par lui-même. Cet axe de recherche éthique a constitué un virage de l'intellectuel français par rapport à sa vocation précédente. En effet, depuis mai-68, l'auteur de l'*Histoire de la folie* et des *Mots et les choses* avait fait de l'engagement politique un principe d'activité fondamental, moteur d'une mobilisation propre à faire vaciller les normes véhiculées par les institutions. Or cette approche avait été l'objet d'une critique acerbe de la part de Baudrillard. Dans *Oublier Foucault*, celui-ci reprochait au philosophe de garder intacte l'instance du pouvoir comme grille d'intelligibilité ultime. Dès lors, la façon dont Foucault a orienté sa recherche dans les années quatre-vingt, en s'écartant de l'axe concernant le pouvoir pour se focaliser sur celui relatif à la subjectivité, à l'éthique de soi, l'esthétique de l'existence et le style de vie, ne serait-elle pas une manière de concéder à la critique de Baudrillard une part de vérité ? Derrière le nihilisme apparent dû à leur vision relativiste de la vérité, le nietzschéisme commun aux deux auteurs ne permettrait-il pas d'y déceler la possibilité d'un agencement tragique entre, d'une part, une singularité dionysiaque échappant à l'emprise de la culture marchande mondiale (d'où tout sens a disparu) par la violence de la destruction, et d'autre part, une nouvelle culture apollinienne, à la fois ascétique et eudémoniste, susceptible de constituer une résistance apte à renverser toute morale universelle ?

## Mots-clés :

Symbolique ; théorie de la relativité du pouvoir ; dispositif ; diagramme ; technologie politique ; nexus savoir-pouvoir ; désubstantialisation ; échange ;



séduction ; production ; simulacre ; simulation ; hypostase ; réversibilité ;  
déréalisation ; nihilisme ; vérité ; *apoliteia*.

Titre en anglais :

*The concept of power. History and meaning of the Controversy between Michel FOUCAULT and Jean BAUDRILLARD.*

Abstract :

*Foucault, in the last volumes of his History of sexuality, outlined an anthropology of pleasure in Greco-Roman Antiquity. This anthropology is established through the theme of the formation of the individual by himself. This line of ethical research constituted a turning point for the French intellectual compared to his previous vocation. Indeed, since May-68, the author of the History of madness and The Order of things had made political commitment a principle of fundamental activity, the driving force of a mobilization capable of making the standards conveyed falter by the institutions. This approach had been the subject of harsh criticism from Baudrillard. In Forget Foucault, he criticized the philosopher for keeping intact the instance of power as the grid of ultimate intelligibility. Consequently, the way in which Foucault oriented his research in the 1980s, by deviating from the axis concerning power to focus on that relating to subjectivity, self-ethics, the aesthetics of existence and lifestyle, would it not be a way of conceding to Baudrillard's criticism a share of truth? Behind the apparent nihilism due to their relativistic vision of truth, the nietzscheanism common to the two authors would not allow it to detect the possibility of a tragic arrangement between, on the one hand, a Dionysian singularity escaping the grip*

*of world market culture (from which all meaning has disappeared) through the violence of destruction, and on the other hand, a new Apollonian culture, both ascetic and eudemonist, capable of constituting a resistance capable of overthrowing all universal morals ?*

Key words :

Symbolic; theory of the relativity of power; device; diagram ; political technology; nexus knowledge-power; desubstantialization; exchange; seduction; production; sham; simulation ; hypostasis; reversibility; derealization; nihilism; truth; apoliteia.

Intitulé et adresse du laboratoire où la thèse a été préparée :

Laboratoire de recherche Rationalités contemporaines. 1 rue Victor Cousin  
75005 Paris.



## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION. Pouvoir et domination : les enjeux de la controverse entre Foucault et Baudrillard..	15
I. Le pouvoir aux sens symbolique et politique .....	42
A. La microphysique foucauldienne des rapports de forces : une théorie de la relativité du pouvoir (autour de <i>Surveiller et punir</i> et de <i>La volonté de savoir</i> ) .....	50
1. Dispositifs, diagrammes et technologies politiques.....	60
a. <i>L'évolution des dispositifs de savoir-pouvoir de l'Âge classique au XIXe siècle</i> .....	64
b. <i>Le pouvoir comme système général de relation-invariance</i> .....	79
2. Le système général de relation-invariance comme matrice de la désubstantialisation du pouvoir chez Foucault.....	90
a. <i>Généalogie de l'âme moderne et processus d'individuation</i> .....	92
b. <i>Vérité et pouvoir : politique, théorie de la connaissance et relation sujet-objet dans la généalogie foucauldienne</i> .....	107
B. Les relations de pouvoir et le cycle de l'échange chez Baudrillard .....	125
1. La force de la séduction contre la production des « formes composées de forces » .....	130
a. <i>La loi de la valeur et la spirale des simulacres : autour de l'échange symbolique du pouvoir</i> 132	132
b. <i>Analytique des rapports de forces et hypostase de la raison politique</i> .....	153
2. Le symbolique contre le réel : pour une définition non politique du pouvoir .....	172
a. <i>La réversibilité et la mort</i> .....	174
b. <i>Le cycle de l'échange symbolique don/contredon comme fondement de la déréalisation du pouvoir comme système général de relations-invariance</i> .....	184
II. Nihilisme et volonté de puissance .....	198
A. Les rapports à Nietzsche et la question de la vérité et du pouvoir .....	210
1. Les métamorphoses du nietzschéisme foucauldien .....	214
a. <i>Un nietzschéisme cantonné à la théorie de la connaissance et une généalogie du pouvoir à l'encontre de la philosophie politique nietzschéenne</i> .....	216
b. <i>Les catégories nietzschéennes du dionysiaque, du socratique et de l'apollinien dans le processus de désubstantialisation du pouvoir chez Foucault</i> .....	228
2. Portrait de Jean Baudrillard en philosophe nietzschéen, ou, le mot de Baudrillard : le pouvoir est mort .....	259
a. <i>La décadence comme catégorie de pensée sous-jacente à l'ère de l'hyper-réalité et à la sociologie de la simulation</i> .....	262
b. <i>La catégorie nietzschéenne du dionysiaque dans le processus de déréalisation, chez Baudrillard</i> .....	273

B.	Conséquences politique et éthique : de la justice .....	286
1.	La relativité intégrale comme fruit des radicalisations des thèses de Nietzsche ? .....	291
	<i>a. Le nihilisme catastrophiste de Baudrillard : l'implosion de la civilisation comme geste "politique" préalable fondamental</i> .....	293
	<i>b. La stylistique de l'existence du "troisième Foucault" : une idée (éthique) d'avenir ?</i> .....	305
2.	Singularité et souci de soi, ou, l' <i>apoliteia</i> tragique comme philosophie post-politique de la grande politique.....	322
	<i>a. L'alliance archaïque de la singularité tragique et du souci de soi : une éthique post-apocalyptique</i> .....	324
	<i>b. De la Révolution iranienne de 1979 aux attentats-terroristes du 11-Septembre : quelle éthique après la fin de l'Histoire ?</i> .....	336
	CONCLUSION. Des pensées de libertés.....	349
	BIBLIOGRAPHIE .....	355

« Il n’y a rien de plus noble en matière de philosophie qu’atteindre le point où celle-ci se distingue le moins de la non-philosophie. A tous ceux qui [prennent] la philosophie trop au sérieux, une telle attitude ne [peut] manquer de faire grincer les dents. Et, aujourd’hui encore, badiner avec la pensée ne se fait pas impunément : on risque [...] comme Jean Baudrillard, de se retrouver au purgatoire. »

Laurent de Sutter, « Présentation », in Clément Rosset, *Une passion homicide*, Paris, PUF, 2015.

« Chacun de vous a une lourde tâche à accomplir. Vous êtes appelés à rénover une société décrépite et puante : que cette pensée stimule continuellement votre courage ! Tous vos efforts doivent tendre à ce que tout s’écroule, l’État et sa morale. Nous resterons seuls debout, nous qui sommes préparés depuis longtemps à prendre le pouvoir en main. Nous nous annexerons les gens intelligents, et pour ce qui est des imbéciles, nous monterons sur leur dos. Cela ne doit pas vous troubler. Il nous faudra rééduquer la génération actuelle pour la rendre digne de la liberté. »

Dostoïevski, *Les Démons (Les Possédés)* (1871-1872), Paris, Gallimard, 1955.



## INTRODUCTION. Pouvoir et domination : les enjeux de la controverse entre Foucault et Baudrillard

S'interroger sur le concept de pouvoir à travers l'étude comparative de deux pensées aussi profondes et singulières que celles de Michel Foucault (1926-1984) et de Jean Baudrillard (1929-2007) pourrait être considéré comme une entreprise hasardeuse. En effet, mis à part le fait que les deux auteurs cultivent un rapport distant, ou du moins indirect, avec les théories classiques, ne s'exprimant pas suivant les catégories de pensée propres à la philosophie traditionnelle, rien ne semble les rapprocher.

Certes, les deux auteurs partagent une absence de rattachement disciplinaire faisant de leurs œuvres respectives des objets intellectuels rétifs à la classification habituelle des savoirs : Foucault, pour qui le criticisme kantien, la phénoménologie husserlienne et l'ontologie heideggérienne<sup>1</sup> formèrent l'horizon de ses premières interrogations sur les conditions de possibilité du savoir, l'expérience de la folie et la méthode archéologique, et qui fut rangé dans la catégorie des structuralistes à la fin des années soixante après la parution des *Mots et les choses*<sup>2</sup>, avant une relative éclipse de ces préoccupations théoriques issue de sa forte politisation après mai-68 et jusque la fin des années soixante-dix

---

<sup>1</sup> HAN Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1998, pp. 7-28.

<sup>2</sup> FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.



(période que nous privilégions dans cette thèse), n'a pas formulé de système philosophique : « je suis un historien, je ne suis pas un philosophe » dit-il en 1977<sup>3</sup>. De même, il fut critiqué par des historiens de son vivant<sup>4</sup>. Quant à Jean Baudrillard, il ne s'est jamais considéré et n'a jamais été reconnu comme un sociologue à part entière<sup>5</sup>, du moins au sens positiviste du terme. Réticence analogue à une quelconque appartenance disciplinaire, donc. Néanmoins, ces deux auteurs, qui appartiennent à la même génération, sont très différents, leurs pensées divergent et leurs travaux ne se recoupent pas. Ni leurs thèmes, ni leurs méthodes ne sont comparables au premier abord. Ainsi, Michel Foucault était influencé par Kant, Nietzsche, Marx, Freud et Heidegger, a consacré sa thèse aux liens entre la raison et la folie<sup>6</sup>, s'est consacré à l'épistémologie des sciences dans le droit fil de Gaston Bachelard et de George Canguilhem, fut donc rattaché aux structuralistes et a proposé une archéologie du savoir<sup>7</sup> avant de devenir professeur au Collège de France en 1970, titulaire de la chaire d'*Histoire des systèmes de pensée*. Jean Baudrillard est un germaniste de formation ; critique de la vie quotidienne dans le prolongement d'Henri Lefebvre, il enseigne la sociologie à Nanterre, est influencé par la sémiologie de Roland Barthes et l'œuvre de Guy Debord ; il devient Satrape du Collège de pataphysique en 2001 ; c'est plus précisément ainsi qu'il définit son parcours intellectuel, beaucoup moins académique que celui de Foucault : « pataphysicien à 20 ans, situationniste à 30,

---

<sup>3</sup> FOUCAULT Michel, «El poder, una bestia magnifica» («Le pouvoir, une bête magnifique» ; entretien avec M. Osorio), *Quadernos para el dialogo*, no 238, 19-25 novembre 1977, repris in Dits et écrits II – 1976-1988, Paris, Quarto Gallimard, 2001, p. 368.

<sup>4</sup> GIARD Luce, « Foucault, lecteur de ses critiques », in Collectif, *Au risque de Foucault*, Paris, Éditions du Centre Pompidou, 1997, p. 194.

<sup>5</sup> KELLNER Douglas, « Jean Baudrillard (1929-2007): A critical overview », in *Baudrillard now: Current perspectives in Baudrillard studies*, Edited by Ryan Bishop, 2009, p. 17-27.

<sup>6</sup> *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge Classique*, Paris, Librairie Plon, s.d. (1961), XI-672 p. Réédité sous le titre *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, UGE (10/18), réédité de 1963 à 1972. Gallimard, 1972. Gallimard (réédition dans la collection Tel de l'édition de 1972), 1976.

<sup>7</sup> FOUCAULT Michel, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1966. *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1969.

utopiste à 40, transversal à 50, viral et métaleptique à 60. »<sup>8</sup> Plus particulièrement encore, concernant notre sujet, tandis que Foucault a consacré de nombreux textes au thème du pouvoir, ce concept n'apparaît pas dans les *Mots de passe* de Baudrillard<sup>9</sup>, pour qui les notions d'objet, d'échange, de séduction, d'obscène, de transparence, de virtuel, de chaos et de destin lui semblent être plus importantes.

Les études sur la pensée foucauldienne sont fort nombreuses, tandis que les commentaires de l'œuvre de Baudrillard se situent plutôt dans l'aire anglo-saxonne, sa réception en France étant limitée.<sup>10</sup> Le contraste entre la perception positive de l'œuvre de Jean Baudrillard dans le monde anglo-saxon et sa réputation douteuse en France proviendrait notamment de la « résistance aux théories transdisciplinaires »<sup>11</sup>. Concernant l'objet qui nous préoccupe, qui est celui de l'analyse comparative des conceptions du pouvoir chez Michel Foucault et Jean Baudrillard, au regard des débats traditionnels de la philosophie politique, aucune étude d'envergure n'a été réalisée à ce sujet.

D'abord, Foucault n'a jamais rédigé d'ouvrage consacré au concept de pouvoir : celui-ci est traité de biais comme un élément notionnel unificateur disséminé dans diverses études sur des objets différents, principalement la prison et la sexualité.

---

<sup>8</sup> BAUDRILLARD Jean, *Cool Memories II, 1987-1990*, Paris, Galilée, 1990.

<sup>9</sup> GRUNBERG Leslie F., BOURGEOIS Pierre, *Jean Baudrillard: Mots de passe* (VHS), Paris, Montparnasse Multimédia, 2000.

<sup>10</sup> Disons que la valeur philosophique de l'œuvre de Baudrillard monte dans le monde anglo-saxon depuis les années 1990 et 2000, avec notamment LEVIN Charles, *Jean Baudrillard a study in cultural metaphysics*, 1995, ou HANLON Nick, "Death, subjectivity, temporality in Baudrillard and Heidegger", *French studies*, 2004, vol. 58, n° 4, p. 513-525. À l'opposé, voir, à propos de la réception française de Baudrillard, les remarques de GONZALEZ Madelena, « Pourquoi y a-t-il Baudrillard Plutôt Que Rien? The Reception and Perception of Jean Baudrillard in France », *French Cultural Studies*, 2008, vol. 19, n° 3, p. 287-303.

<sup>11</sup> Le mot et l'idée sont de GONZALEZ Madelena, « Pourquoi y a-t-il Baudrillard plutôt que rien? The Reception and Perception of Jean Baudrillard in France », *op.cit.*, p. 289.

Le pouvoir foucauldien est « concept ambigu », un « quasi-objet »<sup>12</sup> – à la fois politique et scientifique – requiert de s’affranchir du traditionnel partage disciplinaire entre histoire des idées politiques et sociologie politique. La méthode généalogique de Michel Foucault relève ainsi d’une forme d’indisciplinarité<sup>13</sup> comme alternative à ces deux approches. Le pouvoir n’est donc pas un objet traité tel quel dans les livres de Foucault : il l’est à travers des analyses d’institutions, comme l’hôpital, de comportements rendus problématiques par des institutions, comme c’est le cas dans le cours au Collège de France sur *Les anormaux*.

Dissémination du concept. Mais aussi, évolution de la manière dont le pouvoir est envisagé : dans *Institutions et théories pénales* (cours de 1971-1972) domine une vision répressive du pouvoir ; puis, un pouvoir « disciplinaire » et « normalisateur », agissant sur les corps par des technologies de surveillance, est défini par ses modalités d’exercice dans les sociétés européennes de l’Âge classique au XIXe siècle, dans les cours au Collège de France des années 1972-1973 (*La société punitive*), 1973-1974 (*Le pouvoir psychiatrique*) et 1974-1975 (*Les anormaux*), pour aboutir à *Surveiller et punir* en 1975. Le « biopouvoir », s’exerçant comme ensemble de techniques de régulation des populations, est l’objet de *La volonté de savoir* (1976). Alors que les deux ouvrages de la période envisagée présentent une vision productive et non plus répressive du pouvoir (producteur de réel, de savoir, de vérité, de norme, du pouvoir traditionnel de vie et de mort au pouvoir moderne sur la vie), les textes de la fin des années soixante-dix inaugurent une conception gouvernementale du pouvoir : la « gouvernementalité » est explicitée « dans les cours de 1977-1978 (*Sécurité, territoire, population*), de 1978-1979 (*Naissance de la biopolitique*) et le début

---

<sup>12</sup> Les mots sont de PALTRINIERI Luca, *L’expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Editions de la Sorbonne, coll. « La philosophie à l’œuvre », 2012, p. 6, à propos du concept de population chez Foucault.

<sup>13</sup> Au sens de RANCIERE Jacques, « Thinking Between Disciplines : an Aesthetics of Knowledge », *Parrhesia*, n° 1, 2006, p. 1-12.

du cours de 1979-1980 (*Du gouvernement des vivants*). »<sup>14</sup> Cette absence de cohérence interne relative au corpus foucauldien consacré indirectement au pouvoir provient du fait que l'auteur affirma régulièrement qu'il ne s'était jamais fixé pour tâche de proposer une nouvelle théorie du pouvoir.

D'une manière générale, il n'existe pas de définition unique et partagée de ce qu'est le pouvoir. La définition du pouvoir n'a jamais été donnée pour certaine et formulée de façon définitive, de manière à être acceptée par tous : ce « concept saturé de définitions » est ainsi un « index fixe construit par une pluralité de doctrines » donnant lieu à une véritable « vacance définitionnelle »<sup>15</sup>. La difficulté à définir ce concept fait dire à Jon Elster que « *The notion of power would seem to be the most important single idea in political theory [but] the theory of power is in a poorly developed state* »<sup>16</sup>.

Or justement, l'un des objectifs de Foucault durant les années soixante-dix fut de donner au pouvoir une vision claire en s'attachant à la manière dont il fonctionne et en précisant les modalités de son exercice au sein des sociétés européennes, mais sans pour autant en proposer une théorie générale de manière formelle.

L'exercice du pouvoir étant, avec les expériences totalitaires, conçu comme une menace potentielle pour la liberté, sa critique prend ainsi une consistance particulière dans le contexte intellectuel et culturel de l'après-guerre ; le phénomène du totalitarisme s'est accompagné d'un mouvement de renouveau de la théorie politique et a débouché sur celui-ci, dans des directions différentes, à

---

<sup>14</sup> Sur cette "chronologie conceptuelle du pouvoir", voir FONTANA Alessandro et BERTANI Mauro, « Situation du cours », in FOUCAULT Michel, « Il faut défendre la société », Cours au Collège de France 1975-1976, Seuil/Gallimard, Collection Hautes Etudes, Paris, 1997.

<sup>15</sup> BILLIER Jean-Cassien, *Le pouvoir*, Paris, Armand Colin, 2000.

<sup>16</sup> ELSTER Jon, « Some conceptual problems in political theory », dans Brian Barry (edit.), *Power and political theory. Some european perspectives*, London and New York, John Wiley, 1976, p. 249. Cité par ROCHER Guy, « Droit, pouvoir et domination », *Sociologie et sociétés*, 1986, vol. 18, no 1, p. 34.

travers les travaux de Claude Lefort, d'Hannah Arendt et de Jean-Pierre Faye.<sup>17</sup> Ce renouveau de la réflexion politique provient d'une interrogation autour de l'expérience totalitaire de l'Europe durant la première moitié du XXe siècle. Les années 1960 sont celles où s'effectue l'expérience de Milgram sur l'obéissance et la soumission à l'autorité jugée légitime. Ce sont les années qui virent paraître *Asiles*, où Erving Goffman propose le concept d'« institution totale », qui marquera profondément la sociologie de la domination. *Raison et légitimité : problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, de Jürgen Habermas, date de 1973, tandis qu'en 1976, Miguel Abensour et Marcel Gauchet présentent le *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie, et Pierre Legendre publie *Amour du censeur, un Essai sur l'ordre dogmatique* en 1974. Jacques Ellul signe *Le système technicien* en 1977. Les phénomènes totalitaires (fasciste, nazi, stalinien) représentent le cadre sociohistorique général du renouveau de la théorie politique au XXe siècle, en général, et des travaux de Foucault touchant à la question, en particulier. C'est dans ce contexte historique que la question théorique de la validité politique du concept de pouvoir prend forme, dans les travaux de Foucault, et que le questionnement autour de la possibilité même de conceptualiser une vision politique du pouvoir s'effectue, chez Baudrillard.

Michel Foucault et Jean Baudrillard ont proposé tous deux des réflexions originales au sujet du pouvoir et de la société contemporaine sur la base d'un rejet épistémologique et méthodologique de toute approche universelle lui conférant une forme unique. Certes, Foucault signale continûment à propos de son œuvre qu'il n'a jamais souhaité formuler de théorie du pouvoir, même lorsqu'il travaillait sur ses deux livres phares sur la question : *Surveiller et punir* (1975)<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup>LEFORT Claude, *L'invention démocratique, les limites de la domination totalitaire*, Paris, Éd. Fayard, 1981. ARENDT Hannah, *Les Origines du totalitarisme, Volume 3. Le Système totalitaire*, Le Seuil, Collection : Points, Série : Essais, Paris, 1972. FAYE Jean-Pierre, *Théorie du récit, Introduction aux « langages totalitaires », La raison critique de l'économie narrative*, Paris, Hermann, 1972 ; *Langages totalitaires, Critique de la raison ; l'économie narrative*, Paris, Hermann, 1972.

<sup>18</sup>FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.

et *La volonté de savoir* (1976)<sup>19</sup>. Et ce thème est loin d'être un objet d'étude particulier dans les travaux de Baudrillard, qui s'intéresse initialement aux objets et à la consommation, puis aux médias et à la réalité virtuelle, et qui dénie tout fondement au pouvoir, remettant en cause son existence même. Mais en outre, le dialogue entre Foucault et Baudrillard autour du pouvoir n'a jamais eu lieu à proprement parler : cette absence de débat fait suite au rejet catégorique de l'approche foucauldienne, exprimé par le sociologue dans son texte de 1977, intitulé *Oublier Foucault*<sup>20</sup>, texte à la fois assez bref et très référencé, critiquant de façon radicale l'ouvrage de Michel Foucault sur la naissance de la prison et son premier Tome de l'*Histoire de la sexualité*.

C'est ce texte – *Oublier Foucault*, de Jean Baudrillard – qui est l'objet premier de notre investigation, dans cette thèse.

Le texte de Jean Baudrillard était conçu au départ comme un compte-rendu du dernier ouvrage de Michel Foucault, à l'époque : *La volonté de savoir*. Ce compte-rendu devait être publié dans la revue *Critique*, où Michel Foucault siégeait au sein du comité éditorial. Au regard de la virulence de cette recension, qui est en fait une charge à l'encontre de l'approche foucauldienne du pouvoir, il fut décidé de ne pas publier le compte-rendu dans la revue. Foucault, qui devait répondre à l'attaque dans une publication simultanée, resta finalement muet ; le dialogue fut rompu et le texte parut alors comme un livre à part entière. La réponse de Foucault à cette charge, ressentie comme insultante car invitant à l'oublier, fut méprisante, cinglante et sans appel ; elle aurait été : « Baudrillard ? Je n'arrive même pas à me souvenir de lui. »<sup>21</sup> Il aurait évoqué, à propos de Baudrillard, « tous ces gens, incapables de travailler par eux-mêmes et de discuter

---

<sup>19</sup> FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité, vol. 1 : La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976.

<sup>20</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, Éditions Galilée, Collection L'Espace critique, Auvers-sur-Oise, 1977, 87 p.

<sup>21</sup> D'après LIGHT Steve, « Une ou deux choses à propos de Baudrillard », in *Philosophiques*, 22(1), 65–78, 1995. <https://doi.org/10.7202/027309ar>

sérieusement, [qui] ne cherchent d'existence que dans des polémiques, dénonciations, mises à mort. »<sup>22</sup> De fait, le nom de Baudrillard n'apparaît nulle part dans les 3 400 pages des *Dits et écrits*. C'est que dans *Oublier Foucault*, Baudrillard impute au philosophe le mérite d'avoir remis en cause la conception juridico-politique du pouvoir basée sur la souveraineté étatique établie par un contrat social, mais remet en cause la proposition foucauldienne de pouvoirs fonctionnant à l'échelle microsociale suivant des rapports de forces dynamiques. En effet, pour Baudrillard, le pouvoir ne domine pas comme État, ni ne fonctionne au pluriel dans des rapports de forces, mais s'échange selon un cycle. Paraissant en 1977, *Oublier Foucault* constitue donc une critique de la conception productive du pouvoir « disciplinaire » et « normalisateur » (*Surveiller et punir*, 1975) et du « biopouvoir » (*La volonté de savoir*, 1976). Si le pouvoir selon Foucault est producteur de réel et de vérité, le statut de la réalité et de la vérité sont l'un des enjeux cruciaux de cette réflexion sur le pouvoir chez Baudrillard.

Michel Foucault évoquait, à sa sortie, *La volonté de savoir* comme un « prélude, pour explorer le clavier et esquisser un peu les thèmes et voir comment les gens vont réagir, où vont être les critiques, où vont être les incompréhensions, où vont être les colères. » Or, plus qu'une réaction, une critique ou une colère, d'*Oublier Foucault*, nous pourrions dire ce que Nietzsche affirmait à propos de son *Crépuscule des idoles* : « ce petit livre est une grande déclaration de guerre »<sup>23</sup>, et l'idole qu'il s'agit d'ausculter ici est à la fois une « idole de l'époque » – l'intellectuel Foucault – et une « idole éternelle » – le concept de pouvoir. Cette double critique effectuée par Jean Baudrillard sera un des axes de notre réflexion, puisque lorsqu'il affirme que le discours foucauldien reconduit le pouvoir qu'il décrit et que seul le défi de la réversibilité et de la mort peut annihiler

---

<sup>22</sup> FOUCAULT Michel, MEITINGER Serge, Correspondance non publiée, Lettre du 29 juillet 1977. Contenu donné p. 43 in <file:///C:/Users/PC%20ACER/Downloads/81-1061-1-PB.pdf>

<sup>23</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Crépuscule des idoles ou Comment philosopher à coups de marteau*, Gallimard, Paris, Collection Folio/Essais, 1974, p. 10.

le pouvoir, il rend compte en même temps de son propre texte comme d'un geste symbolique de défi lancé à l'encontre de la théorie critique portée par Michel Foucault mais aussi par Gilles Deleuze, Félix Guattari et Jean-François Lyotard.

Ainsi, si *Oublier Foucault* est un texte théorique à l'allure de règlement de comptes, c'est que « *the essence of [Baudrillard's] method is polemical (from "polemos," war). His goal was not to engage his adversary in a dialogue, but to create a non-dialectical space in which adversaries are locked in a close fight that requires an immediate response – or death.* »<sup>24</sup> Le silence absolu de Michel Foucault à l'égard de cette déclaration de guerre est révélateur de l'affront ressenti par l'historien et philosophe, qui occupe à la fin des années 1970 une place de choix dans le paysage intellectuel français. Pour apprécier la teneur de cette déclaration de guerre, il est nécessaire de souligner ici l'importance politique que revêtent les analyses foucauldienne pour la gauche, à la fin des années soixante-dix. L'année de publication d'*Oublier Foucault*, 1977, n'est pas une année anodine : Michel Foucault produit alors plusieurs textes (interviews, entretiens) centrés exclusivement sur la question du pouvoir : « L'œil du pouvoir »<sup>25</sup>, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps »<sup>26</sup>, « Le pouvoir, une bête magnifique »<sup>27</sup>, « Pouvoir et savoir »<sup>28</sup> et « Pouvoirs et stratégies »<sup>29</sup>. C'est aussi cette année que la maison d'édition Einaudi fait paraître un recueil de textes de Michel Foucault, *La microphysique du pouvoir*<sup>30</sup>, dont les mouvements

---

<sup>24</sup> LOTRINGER Sylvère, « Introduction: Exterminating Angel » in BAUDRILLARD Jean, *Forget Foucault*, Semiotext(e), Los Angeles, 2007, p. 24.

<sup>25</sup> FOUCAULT Michel, « L'œil du pouvoir » (entretien avec J.-P. Barou et M. Perrot), in BENTHAM (J.), *Le Panoptique*, Paris, Belfond, 1977, pp. 9-31. *Dits et écrits II – 1976-1988*, Paris, Quarto Gallimard, 2001, p. 190.

<sup>26</sup> FOUCAULT Michel, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps » (entretien avec L. Finas), *La Quinzaine littéraire*, n° 247, 1er-15 janvier 1977, pp. 4-6. *Dits et écrits II – 1976-1988, op.cit.*, p. 228.

<sup>27</sup> FOUCAULT Michel, « El poder, una bestia magnifica » («Le pouvoir, une bête magnifique» ; entretien avec M. Osorio), *Quadernos para el dialogo*, n° 238, 19-25 novembre 1977, *op.cit.*.

<sup>28</sup> FOUCAULT Michel, « Kenryoku to chi » (« Pouvoir et savoir » ; entretien avec S. Hasumi enregistré à Paris le 13 octobre 1977), *Umi*, décembre 1977, pp. 240-256, *Dits et écrits II – 1976-1988, op.cit.*, p. 399.

<sup>29</sup> FOUCAULT Michel, « Pouvoirs et stratégies » (entretien avec J. Rancière), *Les Révoltes logiques*, n° 4, hiver 1977, pp. 89-97. *Dits et écrits II – 1976-1988, op.cit.*, p. 418.

<sup>30</sup> FOUCAULT Michel, *Microfisica del potere : interventi politici*, Einaudi, 1977.



d'extrême gauche italiens feront un livre de référence, la pensée foucauldienne ayant dès lors un effet politique visible<sup>31</sup>, dans un contexte marqué, en France comme en Italie, par les interrogations sur la légitimité de la violence<sup>32</sup> politique exercée au nom de la classe sociale ouvrière, « dans une période marquée par l'exacerbation des conflits sociaux et la résurgence du mythe révolutionnaire »<sup>33</sup>. Si l'Italie a représenté pour Foucault un laboratoire philosophico-politique<sup>34</sup>, c'est que les mouvements contestataires s'y interrogeaient sur la stratégie à adopter face à la répression policière et la domination de l'appareil d'État, les débats internes de la gauche entre les groupuscules radicaux et le Parti communiste tournant autour de la violence politique, de l'action terroriste et de la conquête du pouvoir. Jean Baudrillard s'attaque donc à un maître à penser dont le « vrai problème, au fond, [est] de forger des instruments d'analyse, d'action politique et d'intervention politique sur la réalité qui nous est contemporaine et sur nous-mêmes »<sup>35</sup> ; le contexte politique dans lequel Baudrillard effectue sa critique est fondamental pour comprendre les allusions du sociologue dans son texte sur Foucault.

La difficulté de notre étude consiste à mettre en exergue les enjeux intellectuels primordiaux concernant cette notion clé de la philosophie et de la science politique qu'est le pouvoir, à travers la pensée du sociologue invitant à oublier la rupture théorique proposée par Michel Foucault, d'une part, et l'approche de ce philosophe qui s'est plu à ignorer la pensée de Jean Baudrillard, de l'autre. En plus de prendre en compte les allusions éparses aux critiques

---

<sup>31</sup> ROVATTI Aldo , *Effeto Foucault*, Feltrinelli, Milan, 1986.

<sup>32</sup> Sur cette question, voir L'HEUILLET Hélène, « Penser la violence avec et sans Foucault », in Hervé Oulc'hen, *Les usages de Foucault*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2014, p. 109-120 (chapitre écrit à d'une communication présentée dans le cadre du colloque international « Usages de Foucault », le 4 mars 2001 à l'université Michel de Montaigne, à Bordeaux).

<sup>33</sup> SOMMIER Isabelle, *La violence politique et son deuil. L'après 68 en France et en Italie*, Presses Universitaires de Rennes, 1998, 253 p.

<sup>34</sup> « Lectures italiennes de Michel Foucault », Journée d'études, *Calenda*, Publié le vendredi 05 novembre 2004, <https://calenda.org/189556>

<sup>35</sup> FOUCAULT Michel, « Kenryoku to chi » (« Pouvoir et savoir » ; entretien avec S. Hasumi enregistré à Paris le 13 octobre 1977), *op.cit.*

formulées par Baudrillard dans différents textes de Foucault datant de 1978 (« Dialogue sur le pouvoir », « Sexualité et pouvoir » et surtout « Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques »), la manière dont nous procéderons pour contourner cette absence de débat, consistera à montrer comment l'évolution conceptuelle de Michel Foucault après la parution du pamphlet critique de Baudrillard représente une façon indirecte de lui répondre. En d'autres termes, l'enjeu premier de notre travail est de faire dialoguer les deux esprits malgré leur total désaccord ; l'enjeu second consistera à définir les conditions de possibilité de dégagement d'un consensus relatif à une certaine philosophie politique à partir de cette dissension fondamentale, comme nous l'expliciterons plus loin.

Pour situer le concept de pouvoir chez Michel Foucault et Jean Baudrillard, nous aurons à mener une réflexion sur l'interactionnisme. L'analyse foucauldienne des relations de pouvoir lui permet de les conceptualiser comme des stratégies, évitant ainsi de comprendre le pouvoir, à la manière de Max Wéber et des sociologues, comme une forme de domination, ni de le décrire, à la manière symbolique de Jean Baudrillard, comme le produit d'un simulacre.<sup>36</sup>

Effectivement, Foucault dégage de ses analyses des formes variées du pouvoir. Au Moyen-âge, le pouvoir fonctionnait à travers le prélèvement des biens, puis s'organise à partir de la production à l'Âge classique, débordant le cadre juridique du pouvoir pour intégrer les corps, les comportements et la vie des individus : c'est la naissance des « disciplines », suivant une gouvernementalité dont la rationalité est économique-politique et non plus juridique<sup>37</sup>. Le gouvernement des individus est complété par un contrôle des « populations ». Le pouvoir, circulant dans tout le corps social, ne peut ainsi plus être localisé dans l'appareil d'État. Foucault ne considère jamais le pouvoir comme une instance

---

<sup>36</sup> FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité, vol. 2 : L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1984, p. 11. COLAS Dominique, *Dictionnaire de la pensée politique*, Éditions Larousse, 1997. Foucault et Colas ne citent ni Wéber ni Baudrillard.

<sup>37</sup> REVEL Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2009, p. 49.

fixe et homogène, mais part du postulat suivant lequel il n'existe que des « relations de pouvoir »<sup>38</sup>. De plus, l'acteur sur lequel s'exerce le pouvoir peut changer de position et devenir dominant. Ainsi, le projet foucauldien de la généalogie du pouvoir soulève immanquablement l'enjeu de la généalogie de la subjectivité. Foucault ne pose jamais la question de la définition du pouvoir, de sa substance ou de son essence : il ne s'intéresse qu'à son fonctionnement et à son mode de présence. Il ne pose ainsi pas la question de savoir « qu'est-ce que le pouvoir ? », mais souhaite connaître « comment les relations fonctionnent. » La description du fonctionnement des relations de pouvoir donne au pouvoir le contour de mécanismes (sans qu'il ne soit possible de révéler un principe fondamental sous-jacent à son existence), mais le pouvoir ne s'exerce que sur des sujets « qui ont devant eux un champ de possibilité où plusieurs conduites [...] peuvent prendre place. Là où les déterminations sont saturées, il n'y a pas de relation de pouvoir »<sup>39</sup>. Pouvoir et liberté sont indissociables, car le pouvoir a « un rôle non seulement répressif mais productif (d'effets de vérité, de subjectivités, de luttes). »<sup>40</sup> La résistance ne s'oppose pas de l'extérieur au pouvoir, mais est le produit du jeu indéfini des relations de pouvoir et est inhérente à un système de domination vecteur aussi de positivités à l'égard des sujets sur qui s'exerce ce mécanisme.<sup>41</sup> La généalogie représente une démarche dont l'objectif est de montrer comment a évolué la forme du pouvoir, et repose sur une approche philosophique nietzschéenne liant savoir et pouvoir.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> Nous nous basons ici, pour cette première clarification, sur REVEL Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, *op.cit.*

<sup>39</sup> « The Subject and Power » (« Le sujet et le pouvoir » ; trad. F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226 », cité par REVEL Judith, *op.cit.*, p. 48.

<sup>40</sup> *Idem.*

<sup>41</sup> Sur la notion de résistance, voir SABOT Philippe, *Michel Foucault : A l'épreuve du pouvoir. Vie, sujet, résistance*, Presses Universitaires du Septentrion, 2013.

<sup>42</sup> « A verdade e as formas jurídicas » (« La vérité et les formes juridiques ») ; trad. J. W. Prado Jr.), *Cadernos da P.U.C.*, no 16, juin 1974, pp. 5-133 (discussion avec M. T. Amaral, R. O. Cruz, C. Katz, L. C. Lima, R. Machado, R. Muraro, H. Pelegrino, M. J. Pinto, A. R. de Sant'Anna). (Conférences à l'Université pontificale catholique de Rio de Janeiro, du 21 au 25 mai 1973.)

Il existe deux approches concernant l'œuvre de Michel Foucault. Suivant une approche classique, la pensée foucauldienne a « procédé par crises »<sup>43</sup>, comme l'explique Gilles Deleuze : elle est marquée par des discontinuités<sup>44</sup>.

Le «premier Foucault» se serait intéressé au savoir, le «second» au pouvoir, et le «troisième» au sujet. Dans le cadre de cette approche «discontinuiste» de l'œuvre, les travaux de Foucault sont perçus comme un ensemble intellectuel protéiforme, marqué par deux grandes ruptures. A contrario, dans un article rédigé par ses soins pour le *Dictionnaire des philosophes* (1984)<sup>45</sup> et destiné donc à être inséré comme notice explicative de son œuvre, Michel Foucault insiste sur l'unicité de son travail de recherche depuis ses débuts, et dans un sens autre que celui visant à comprendre les mécanismes de pouvoir. Il existerait une problématique foucauldienne unique, qui serait tout entière centrée sur la recherche de la constitution du sujet.<sup>46</sup> Dans ce *Dictionnaire des philosophes* de Denis Huisman, Michel Foucault donne de sa pensée une version homogène, en récapitulant ses divers travaux suivant une ligne paradigmatique essentielle : son problème aurait toujours été de déchiffrer l'émergence des jeux de vérité en établissant distinctement les domaines du vrai et du faux, d'après leurs modalités d'existence dans les champs cognitifs et sociaux.<sup>47</sup> Ce déchiffrement aurait été opéré en mettant en évidence les liens noués entre la subjectivation et l'objectivation du sujet, d'après une problématisation à chaque fois particulière. Foucault aurait ainsi traité des thèmes classiques de la philosophie – la vérité, le sujet et l'objet –, mais à travers une problématisation historique permettant de contrevenir aux figures conceptuelles établies par la métaphysique, en général, et

---

<sup>43</sup> DELEUZE Gilles, *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 2003.

<sup>44</sup> REVEL Jacques, « Machines, stratégies, conduites : ce qu'entendent les historiens », in Collectif, *Au risque de Foucault*, Paris, Centre Georges Pompidou, Centre Michel Foucault, 1997.

<sup>45</sup> HUISMAN Denis, *Dictionnaire des philosophes*, P.U.F., Paris, 1984.

<sup>46</sup> Nous reprenons une partie de ce paragraphe de notre *Foucault et Baudrillard. La fin du pouvoir*, Éditions L'Harmattan, Collection Ouverture philosophique, Paris, 2015.

<sup>47</sup> Sur la nécessité de dépasser l'opposition entre la présentation homogène et la vision discontinuiste de la philosophie foucauldienne voir LE BLANC Guillaume, *La Pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2014.

à une démarche criticiste donnant une part trop grande au transcendantal au détriment de l'empirique, en particulier. Ce n'est donc pas que Foucault aurait traité d'objets nouveaux en histoire, comme la folie, mais qu'il a tenté de répondre à des questions anciennes en philosophie, comme celle de la raison, à travers une historicisation d'un concept a priori anhistorique et la considération de son contraire. D'où la compréhension foucauldienne de la mutation du système de pouvoir à travers non pas la lecture de la loi comme instance suprême, mais l'étude raisonnée des prisons, des détenus et des criminels – comme objets construits d'après un certain regard dans un dispositif spécifique à un moment donné. La philosophie de Foucault n'est pas une pensée de la règle, mais une théorie des exceptions, ou plutôt un raccordement des exceptions comme expressions de l'établissement d'une certaine règle. Foucault aurait ainsi analysé « la constitution du sujet tel qu'il peut apparaître de l'autre côté d'un partage normatif » dans trois ouvrages : *Histoire de la folie* en 1961 (thèse : le fou devient objet de connaissance à travers la psychiatrie), *Naissance de la clinique*<sup>48</sup> en 1963 (le malade devient objet à travers la médecine clinique) et *Surveiller et punir* en 1975 (le délinquant à travers la pénalité moderne). Il a étudié « la constitution du sujet comme objet pour lui-même » dans deux ouvrages : les deux derniers tomes de *Histoire de la sexualité : L'usage des plaisirs*<sup>49</sup> et *Le souci de soi*<sup>50</sup>.

Si *Oublier Foucault*, de Jean Baudrillard, n'a pas obtenu de réponse de la part de l'intéressé, c'est qu'en apparence l'essai semblait être un pamphlet opérant une réduction de l'analytique des pouvoirs proposée par Foucault, et une simplification de l'émergence du thème de la sexualité. Baudrillard aurait ainsi oblitéré la problématique des modes de subjectivation. Mais le problème est en fait plus ardu. C'est que dans son texte de 1977, Baudrillard traite de la façon dont le pouvoir, qui est un mythe au sens anthropologique du terme, selon lui, s'infiltr

---

<sup>48</sup> FOUCAULT Michel, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, P.U.F., 1963.

<sup>49</sup> FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité. Tome 2 : L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984.

<sup>50</sup> FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité. Tome 3 : Le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984.

à l'intérieur du discours foucauldien de la microphysique des rapports de forces. La présence discursive du mythe du pouvoir dans l'analytique des relations de pouvoir : telle est l'enjeu qui est l'objet à proprement parler du texte de Jean Baudrillard, qui considère que la méthode historique généalogique relève de la métaphysique moderne de la production : « l'acceptation originelle de la "production" n'est en effet pas celle de fabrication matérielle, mais celle de rendre visible, de faire apparaître et comparaître : *pro-ducere* [...] ériger tout en évidence, que ce soit celle d'un objet, d'un chiffre ou d'un concept »<sup>51</sup> comme celui de pouvoir chez l'historien et philosophe français. Soit une généalogie propre à une culture moderne et obscène de la « monstruosité productive. »<sup>52</sup> Foucault en a conscience, qui affirme dans son cours au Collège de France de 1977-1978 : « Je sais bien qu'il y en a qui disent qu'à parler du pouvoir, on ne fait pas autre chose que développer une ontologie intérieure et circulaire du pouvoir. »<sup>53</sup> Derrière cette remarque impersonnelle en forme de récusation, nous pourrions penser que Foucault fait référence à Baudrillard. De plus, si le développement de cette ontologie est bien le propre du mythe (qui procède de façon circulaire<sup>54</sup>), Foucault prend soin de préciser que ce sont les chercheurs faisant l'histoire du développement de l'État qui en font une entité abstraite et un mythe (un « monstre froid »). En effet, à une époque où lui-même prend conscience des limites de sa méthode d'analyse basée sur le diptyque savoir-pouvoir, il affirme ne considérer l'État que comme la cristallisation institutionnelle d'un type de gouvernementalité spécifique, s'étant consolidée sur la base de relations de pouvoir multiples à une époque déterminée, à partir du XVIe siècle.

---

<sup>51</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, p. 27.

<sup>52</sup> *Idem*, p. 28.

<sup>53</sup> FOUCAULT Michel, *Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Hautes Études, Gallimard, Le Seuil, 2004, p. 253.

<sup>54</sup> [http://theses.univ-lyon2.fr/documents/getpart.php?id=lyon2.2007.bilheran\\_a&part=126921](http://theses.univ-lyon2.fr/documents/getpart.php?id=lyon2.2007.bilheran_a&part=126921)

Mais toujours est-il que, comme le fait Béatrice Han<sup>55</sup>, la question mérite d’être posée en ces termes, surtout à propos des ouvrages de Foucault critiqués par Baudrillard et de la conception foucauldienne du pouvoir s’y afférant : même en ne partant pas du sujet transcendantal pour définir les conditions de possibilité du savoir, et en posant comme “axiome” que « la vérité est liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu’elle induit et qui la reconduisent »<sup>56</sup>, le réseau autodéterminé du pouvoir-savoir ne prend-il pas l’aspect d’ « une réalité indépendante, quasi-métaphysique, dont l’histoire verrait les transformations successives ? [...] Y aurait-il donc chez [Foucault] une “métaphysique du pouvoir” secrètement à l’œuvre ? »<sup>57</sup> Nous défendrons dans la première partie de notre thèse l’idée que la critique radicale émise par Baudrillard dans *Oublier Foucault* recouvre, à sa manière propre, en termes socio-anthropologiques de « mythe » et de « simulacre », ce questionnement philosophique sur le statut transcendantal du pouvoir dans l’analyse empirique de la microphysique des rapports de forces. Dès lors, au prisme de quelle réinterprétation reconstitutive<sup>58</sup> serait-il cohérent de lire *Oublier Foucault*, une critique datant de 1977 : celle concevant l’œuvre de Foucault comme une réflexion générale sur le pouvoir, ou celle l’appréhendant suivant la problématique des véridictions ? Nous verrons dans notre première partie comment les deux interprétations se recourent : l’insistance de Michel Foucault, à cette période, à rendre visible le fonctionnement des mécanismes de pouvoir vise à reprendre à un autre compte son projet initial de définir les conditions de possibilité du savoir : autrement dit, le questionnement philosophique permanent autour du sujet et de la vérité se confond positivement avec les préoccupations

---

<sup>55</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*

<sup>56</sup> FOUCAULT Michel, « Vérité et pouvoir », DEIII, p. 160, cité par HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 19.

<sup>57</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 21.

<sup>58</sup> MARCOTTE-CHÉNARD Sophie, « Le contextualisme de Quentin Skinner à l’épreuve du cas Machiavel », *Methodos* [En ligne], 13 | 2013, mis en ligne le 03 avril 2013, consulté le 17 février 2017. URL : <http://journals.openedition.org/methodos/3168> ; DOI : 10.4000/methodos.3168.

politiques du moment particulier que représentent l'après-Mai-68 et les années soixante-dix.

Foucault, dans le cadre de l'entrée à son nom consacrée à un *Dictionnaire des philosophes*, souhaitait donc donner à voir ce que son corpus a de philosophique. Cela nous permet de comprendre, pour ce qui concerne notre sujet, la raison pour laquelle en 1977 il n'avait pas répondu à Jean Baudrillard : ce dernier n'aurait fondamentalement pas saisi quel était l'enjeu philosophique du projet historique de l'auteur de *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*, lorsqu'il critiquait la méthode généalogique foucauldienne. Ensuite, nous pouvons considérer avec Judith Revel que les discontinuités de la pensée foucauldienne en termes de méthodes, de domaines d'analyse et d'objets d'études ne proviennent nullement de reniements successifs, mais au contraire dessinent les linéaments d'une réflexion cohérente ayant dû passer par des reformulations pour resserrer le cadre de la pensée et opérer des élargissements, suivant une « logique de la relance. »<sup>59</sup>

Si le concept de pouvoir chez Michel Foucault est l'arrière-fond d'un projet général portant sur la naissance du sujet comme objet de connaissance, il nous faut prendre en compte le fait qu'il est abusif d'affirmer qu'il existe une théorie du pouvoir chez Michel Foucault. Il existerait plutôt une théorie de la relation. Cela est important, car Jean Baudrillard, dans la première partie de son œuvre, distingue nettement l'*Histoire de la folie* et *Les mots et les choses*, objets de louanges, d'accords et de reprises dans *L'échange symbolique et la mort* (1976), d'une part, et *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*, objets de critiques radicales dans *Oublier Foucault* (1977), de l'autre. Ce qu'il y a de continu dans le projet général de Foucault et les déterminants de l'appréhension discontinue de son œuvre par Baudrillard sera un point que nous tenterons d'élucider dans notre thèse. Dès lors, la question que nous nous poserons dans la lecture que nous faisons d'*Oublier Foucault*, consiste à savoir quel type de lien pourrait se nouer

---

<sup>59</sup> REVEL Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Éditions Fayard/Mille et une nuits, 2010.



entre théorie de la relation sujet-objet, et reconduction du mythe du pouvoir dans *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*. Et si un des deux corpus, celui de Foucault, engage des réflexions philosophiques, notre objectif est de démontrer que les enjeux sous-tendant la critique radicale de Baudrillard sont aussi de nature philosophique – nonobstant l'idée d'une mécompréhension de l'intention de Foucault et de son projet général : derrière l'amateur de paradoxes et le concepteur de formules extravagantes (« la Guerre du Golfe n'a pas eu lieu », l'« art contemporain est nul », etc.) se cache un penseur cohérent ayant produit un corpus basé sur une érudition solide. Si Baudrillard est philosophe et que cela ne se remarque pas, c'est qu'il ne pense qu'à coups de marteau.

Dans la première partie, nous verrons que si Foucault conçoit le pouvoir suivant une théorie de la relation, Baudrillard le conçoit d'après une théorie de l'échange, utilisant l'anthropologie du don de Marcel Mauss pour aboutir à une vision cyclique des relations sociales, où le pouvoir est un signe qui s'échange et peut donc disparaître. Dans le cas foucauldien, nous analyserons comment sa théorie de la relation débouche sur une désubstantialisation du pouvoir (le pouvoir n'a pas de substance et fonctionne suivant des relations) et réfléchirons sur les modalités, les enjeux et les effets de cette désubstantialisation, par rapport à la problématique du réel, de l'individuation et de la subjectivité. Dans le cas baudrillardien, nous verrons comment sa théorie de l'échange débouche sur une déréalisation du pouvoir (le pouvoir est un mythe et n'est donc qu'une réalité illusoire). Nous montrerons comment la critique que Baudrillard émet à l'encontre de la désubstantialisation foucauldienne se confond avec une question d'« incorporation » : le fonctionnement rationnel des relations de pouvoir, au sens de Foucault, ne constitue, d'après Baudrillard, qu'un moment du cycle absurde de l'échange symbolique don/contredon, de même que l'activation d'un mythe dont les contours ont pourtant disparu dans le domaine du réel. Notre approche méthodologique reposera, pour mener à bien notre travail d'analyse comparative,

sur le fait que les relations entre sujet et objet sont aussi au cœur des préoccupations théoriques de Jean Baudrillard, et ceci dès son premier ouvrage, qui s'intitule précisément *Le système des objets*.

Nous voudrions, dans la deuxième partie, que l'étude du concept de pouvoir chez Foucault et Baudrillard soit l'occasion d'une articulation de la polémique enclenchée par la publication du pamphlet avec les considérations théoriques de la philosophie politique contemporaine. En effet, ces deux auteurs se sont attachés à exposer leurs recherches dans les contours disciplinaires privilégiant le discours positif : l'histoire et la sociologie. Dès lors, nous souhaiterions savoir si leurs considérations sur le pouvoir ne pourraient pas se traduire en termes de philosophie politique et si elles pourraient donner lieu, *in fine*, en la production d'un discours normatif. Steven Lukes, dans son ouvrage classique de 1974<sup>60</sup>, affirmait que toute conception du pouvoir comprend, ou suppose une option pratique relative à la manière dont il doit être exercé ; autrement dit, que toute vision du pouvoir implique directement ou indirectement une posture idéologique. Ainsi, la seconde problématique que nous tenterons de formuler consistera à savoir quelle philosophie, idéologie ou posture politique pourrait se dégager de la désubstantialisation et de la déréalisation du pouvoir. En d'autres termes, si à une définition du pouvoir est forcément rattachée un positionnement de nature politique, à quelle forme d'idée politique peut se rattacher une absence de définition du pouvoir – ou du moins, est-il possible de dégager un discours normatif sous-jacent à une démarche intellectuelle prônant une approche anti-essentialiste du pouvoir (que ce soit dans le cas foucauldien de la généalogie et de la microphysique des relations, ou dans le cas baudrillardien du cycle de l'échange symbolique don/contredon) ? Une telle idée politique (au sens philosophique ou idéologique) peut-elle seulement exister, concernant les absences de définition essentialiste constatées ? Ces processus théoriques de désubstantialisation et de

---

<sup>60</sup> LUKES Steven, *Power: a Radical View*, Macmillan, 1974.

déréalisation, faisant de la vérité non plus un point de référence mais un élément relatif de l'action, concourent-ils fatalement à l'expression d'un nihilisme désenchanté potentiellement dangereux, d'un point de vue politique ?

L'importance de cette interrogation provient de ce que la philosophie politique classique s'est intéressée au phénomène du pouvoir du point de vue de la liberté qu'il menace, et donc que la pensée foucauldienne s'inscrit dans ce cadre classique de réflexion, puisque les relations de pouvoir supposent des résistances produites par le jeu des relations et que le pouvoir est aussi vecteur de positivités à l'égard des sujets. Ainsi, pour Mark Kelly<sup>61</sup>, Michel Foucault s'est assigné plusieurs tâches à la fois : comprendre le politique en réélaborant le concept de pouvoir, mais aussi jouer un rôle dans le débat politique<sup>62</sup> et déterminer comment les hommes peuvent se déprendre des relations de pouvoir ; Kelly décrit ainsi les possibilités de résistance coextensives au fonctionnement des relations de pouvoir, en consacrant un chapitre entier à la question dans son ouvrage sur la philosophie politique de Foucault. Le septième chapitre du livre de Mark Kelly, intitulé *Ethics*, retrace les travaux du philosophe français sur l'éthique grecque du souci de soi (*L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi* datent de 1984 et sont donc postérieurs à la publication du pamphlet de Baudrillard), nouvel axe de recherche qui selon Kelly permet au "dernier Foucault" de formuler la problématique de la conduite de soi comme mode effectif de résistance<sup>63</sup>, la liberté étant ainsi modulée suivant un processus de subjectivation du sujet lui-même (à travers les *technè tou biou*). La critique de Baudrillard correspondrait, pour sa part, à l'introduction d'un regard anthropologique sur la question philosophico-politique du pouvoir et de la

---

<sup>61</sup> KELLY, Mark G.E., *The Political Philosophy of Michel Foucault*, New York: Routledge, 2009. Pour une présentation, voir BOLAÑOS Kristoffer A., « Kelly, Mark G.E., The Political Philosophy of Michel Foucault, Book Review », in *Kritike*, Volume Four, Number One (June 2010), p. 223-225.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 151.

liberté, à travers la prise en considération d'une théorie de l'échange d'origine ethnologique.

Pour éclairer ce point nous partirons de la réflexion sur le lien entre le problème de l'humanisme, la question du sujet et le progressisme politique.<sup>64</sup> Cette réflexion avait permis de montrer comment la valorisation de l'individu libre et indépendant aux dépens du sujet de droit et du Moi comme volonté autonome, à travers une « répétition hyperbolique » de la philosophie allemande et une « radicalisation » des thèses de Marx, Nietzsche et Heidegger, débouchait sur la récusation de tout pouvoir comme liberticide. Cette valorisation de l'individu libre, opérée par les courants dominants de la philosophie française des années 1960 et 1970, proviendrait du constat du caractère inopérant des valeurs occidentales modernes face aux bouleversements historiques de la première moitié du XXe siècle (impérialisme, colonialisme, totalitarisme). La lecture par Foucault (mais aussi Derrida, Bourdieu et Lacan) des maîtres du soupçon<sup>65</sup> aurait ainsi abouti à une remise en cause politique de la culture humaniste et de la démocratie, et à l'impossibilité d'établir les fondements éthiques d'une discussion normée par une « raison communicationnelle » axiologique. Or seule cette discussion, suivant le schéma habermassien, est susceptible d'être réellement rétive à tout relativisme intégral.

D'où l'idée de situer la critique faite par Baudrillard de la conception foucauldienne du pouvoir dans la perspective de cette problématique philosophico-politique. La piste que nous explorerons consistera à montrer en quoi Jean Baudrillard peut être considéré comme un philosophe nietzschéen, et à savoir si la « radicalisation » des thèses de Nietzsche chez Foucault et Baudrillard débouche – malgré leurs positionnements politiques a priori progressistes – sur le

---

<sup>64</sup> FERRY Luc, RENAULT Alain, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

<sup>65</sup> RICCEUR Paul, « Démystification de l'accusation », in *Démythisation et morale : Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome*, Rome, 7-12 janvier 1965, pp. 51-53.

même relativisme que la radicalisation des orientations politiques qui s'opéra dans l'Europe du début du XX<sup>e</sup> siècle (d'après Cassirer, Heller et Löwith). Il s'agira donc de déterminer si le relativisme propre à la conception mythologique de la puissance de l'État dans les années 1930 est comparable à celui issu de la désubstantialisation et de la déréalisation du pouvoir dans les années 1970, sachant que ces deux processus théoriques relèvent d'une mise en rapport spécifique entre pouvoir (de l'État, dans le premier cas) et vérité.

En partant du postulat que la sociologie de Jean Baudrillard repose sur l'étude de l'objet et la réfutation du sujet comme instance transcendantale, et que donc la radicalité de sa pensée provient précisément d'une radicalisation de la pensée nietzschéenne, la problématique qui guidera notre travail de recherche consistera à savoir s'il existe une normativité philosophico-politique qui se dégagerait des études historiques de Foucault ou des constats sociologiques de Baudrillard, ou si leurs considérations reposent effectivement sur un relativisme intégral. Jean Baudrillard reprochait à Michel Foucault, dans son pamphlet de 1977, de garder intacte l'instance du pouvoir comme grille d'intelligibilité ultime, à travers son usage du modèle de la guerre comme analyseur des rapports sociaux. Une remise en cause radicale des valeurs de la société moderne devrait, selon Jean Baudrillard, faire l'économie de toute essentialisation du pouvoir, dût-elle passer par un traitement relationnel, et aussi critique et audacieuse soit-elle, et promouvoir le refus de toute tactique de résistance frontale et de tout rapport de forces, de même que l'évitement symbolique du pouvoir par la démobilisation de toutes les intensités et énergies contestataires dont se sert justement le système pour se reproduire.

Cette opposition de vues quant à la question du pouvoir débouche-t-elle aussi sur une opposition axiologique et normative ? Pour le savoir, nous prendrons appui sur le travail de Simone Goyard-Fabre<sup>66</sup> et sa mise en évidence du souci

---

<sup>66</sup> GOYARD-FABRE Simone, *Nietzsche et la question politique*, Paris, Sirey, 1977.

politique hantant la philosophie nietzschéenne. En effet, cette philosophie politique se diviserait en deux axes : le diagnostic de l'effondrement de la civilisation, d'une part, et la grande politique comme thérapie messianique permettant de renouer avec l'instinct affirmateur des sociétés antiques, de l'autre. Ainsi, la problématique que nous soulevons consiste en fait à savoir si l'opposition entre Foucault et Baudrillard quant à la question du pouvoir pourrait recouvrir la dualité entre les deux axes philosophico-politiques de la pensée nietzschéenne : optimisme issu de la production des formes fonctionnant comme dispositifs et technologies (Foucault), *versus* nihilisme comme fatalité due au cycle de l'échange (Baudrillard).

La première hypothèse que nous testerons tournera autour du pouvoir comme forme et comme signe, entre classicisme et romantisme. Dans *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche interprète la tragédie grecque à partir de l'opposition entre l'élément dionysiaque, traduisant *via* une sensibilité romantique<sup>67</sup> une expérience absurde de la folie de l'existence, et l'élément apollinien de l'art, basé sur la création des belles formes et exprimant le travail de l'individu pour s'affirmer suivant un ordre rationnel. Notre hypothèse de recherche consisterait à tester *un recoupement* entre l'opposition conceptuelle Foucault/Baudrillard et la tension Apollon/Dionysos : le concept foucauldien du pouvoir comme "forme-composé de forces" serait la traduction de l'optimisme classiciste issu de la raison apollinienne, et le concept baudrillardien du pouvoir comme "signe pris dans un cycle d'échange" celle du nihilisme romantique issu de la pulsion dionysiaque.

Une autre hypothèse tourne autour des concepts d'équilibre et de justice, d'esthétique et de politique. Dans *La Naissance de la tragédie*, l'œuvre d'art repose sur un équilibre entre les pulsions dionysiaque et apollonienne : elles doivent déployer leurs forces selon la loi d'une *justice* éternelle – cette théorie

---

<sup>67</sup> Nous reprenons ici RAYNAUD Philippe, Article « Nietzsche », in RAYNAUD Philippe et RIALS Stéphane (Dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, Collection Quadrige, Paris, 2003.

*esthétique* reposant ainsi sur une catégorie *politique*. L'art suppose l'imposition de formes hiérarchiquement ordonnées à une matière, mais le beau présuppose l'irrationalité du monde. Ou encore, le classicisme est sous-tendu par une métaphysique romantique de l'irrationalité créatrice. Eu égard à notre première hypothèse, dans quelle mesure serait-il possible de montrer que le concept foucauldien du pouvoir comme "forme-composé de forces" présuppose le concept baudrillardien du pouvoir comme "signe pris dans un cycle d'échange" ? Autrement dit, dans quelle mesure serait-il possible de concevoir la posture nihiliste comme le préalable fondamental de l'éthique politique du souci de soi – forme autonome-composé de forces subjectives ? –, soit la dénonciation satirique de la désintégration de la civilisation comme prélude d'une philosophie politique de l'avenir (pour paraphraser le sous-titre de *Par-delà bien et mal*).

En quoi cet hypothétique agencement conceptuel serait-il tributaire de la « justice » au sens de Nietzsche (cette justice ayant pour fondement, selon lui, la « volonté de puissance » et non la « vérité ») ? Le renversement des structures est-il nécessaire pour aboutir à une critique de la modernité ? Ce renversement aurait-il pour aboutissement d'enrayer cette perspective nihiliste, le retour du même rapport de forces s'imposant comme la conséquence tragique du cycle temporel (P. Raynaud, 1991) ?<sup>68</sup>

Travailler sur ces hypothèses nécessitera de reprendre l'articulation entre autonomie et Lumières. Nietzsche<sup>69</sup> proposa de surmonter le nihilisme en opposant l'esthétique à la métaphysique, et en développant une éthique de la singularité. La radicalité nietzschéenne repose en effet sur le refus de l'universel au nom du singulier, et la notion de "souci de soi" est le dernier mot de

---

<sup>68</sup> RAYNAUD Philippe, « Nietzsche éducateur », in Alain Boyer, André Comte-Sponville, Vincent Descombes, Luc Ferry, Robert Legros, Philippe Raynaud, Alain Rouaud, Pierre-André Taguieff, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Grasset, Paris, 1991.

<sup>69</sup> KESSLER Mathieu, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1999.

l'immoralisme de Nietzsche.<sup>70</sup> En outre, dans sa période « positiviste », Nietzsche s'est livré à une captation de l'héritage des Lumières, parodiées via la mutation de la problématique politique et morale de l'autonomie : la moralité est une forme d'obéissance. En « moderne antimoderne »<sup>71</sup>, Nietzsche se fait le chantre des Lumières pessimistes et aristocratiques, contre les Lumières optimistes et égalitaires. Cette distinction permet de reprendre l'idéal moderne d'autonomie en le dissociant de l'idée moderne d'égalité, pour prôner un individualisme élitiste. Or chez le dernier Foucault, l'éthique de la subjectivité fait la promotion de l'art comme espace pour la création de soi. Et Rochlitz<sup>72</sup> note que vouloir « faire de la vie une œuvre d'art » revient à étendre le projet des élites des sociétés antiques à toute société. De plus, la « critique artiste [...] court le risque d'être réinterprétée dans un sens aristocratique » (L. Boltanski, E. Chiapello<sup>73</sup>). La « pensée morale » de Foucault se situerait ainsi dans le jeu entre le schéma libertaire d'une résistance du vivant et celui, aristocratique, d'une éthique du souci de soi (P. Raynaud, 2004).<sup>74</sup>

En outre, le concept de « singularité », de Jean Baudrillard, comme élément symbolique rétif à toute homogénéisation culturelle issue de l'universalité de la culture et de l'échange généralisé, recoupe le concept foucauldien de « souci de soi » et pourrait être relié à la posture philosophique nietzschéenne, « moderne/antimoderne », récupérant le concept d'autonomie en le dissociant de celui d'égalité. Une telle hypothèse serait confortée par l'intuition de Jürgen Habermas<sup>75</sup>, qui distingua notamment deux conservatismes dans les années

---

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> RAYNAUD Philippe, *op.cit.*

<sup>72</sup> ROCHLITZ R., « Esthétique de l'existence. Morale postconventionnelle et théorie du pouvoir chez Michel Foucault », in Association pour le Centre Michel Foucault (éd.), *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale de Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Le Seuil, Collection Des travaux, 1989, pp. 288-300.

<sup>73</sup> BOLTANSKI Luc et CHIAPELLO Eve, « Vers un renouveau de la critique sociale », Entretien recueilli par Yann Moulrier Boutang, dans *Multitudes*, N° 3, Paris, 2000.

<sup>74</sup> RAYNAUD Philippe, « Nietzschéisme », *op.cit.*

<sup>75</sup> HABERMAS Jürgen, « La modernité : un projet inachevé », *Critique*, n°413, Paris, Éditions de Minuit, octobre 1981.



quatre-vingt : celui des nietzschéens de gauche développant une post-métaphysique de la subjectivité (il fait référence à Foucault) et celui des « néoconservateurs » reconnaissant les acquis de la modernité, mais n'en attendant plus rien – faisant référence à Baudrillard. Dès lors, la question finale consiste à savoir si la valorisation de l'individu autonome aux dépens du sujet de droit, à travers une « répétition hyperbolique »/« radicalisation » des thèses de Nietzsche, débouche pour autant sur une éthique politique antihumaniste.

Notre corpus principal comprend *Oublier Foucault* de Jean Baudrillard et les ouvrages qui y sont recensés et critiqués : *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir* de Michel Foucault. Notre corpus secondaire comprend les textes de Baudrillard<sup>76</sup> et du “deuxième Foucault” sur le pouvoir (cours au Collège de France de 1970 à 1978<sup>77</sup> et textes repris en bibliographie des *Dits et écrits* sur cette même période). Enfin, nous prendrons également appui sur les livres de Baudrillard publiés après son ouvrage polémique, pour éclairer nos considérations relatives à sa vision de l'homme, de la société et du pouvoir, de même que les écrits du “troisième Foucault” sur la subjectivité, le souci de soi, l'esthétique de l'existence et le style de vie comme éléments de réponse potentielles dans le débat à distance engagé avec Baudrillard, et marques de constitution éthique d'une « philosophie politique de l'avenir ».

---

<sup>76</sup> Principalement DAROL Guy, « Jean Baudrillard et “La question du pouvoir” en 1977 », *La Revue des Ressources*, 22 septembre 2010, de même que LOTRINGER Sylvère, « Postface: Forget Baudrillard - An Interview with Sylvère Lotringer » in BAUDRILLARD Jean, *Forget Foucault*, Semiotext(e), Los Angeles, 2007.

<sup>77</sup> Soit :

1970-1971 : *Leçons sur la volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 2011.

1971-1972 : *Théories et Institutions pénales*, Paris, Seuil, 2015

1972-1973 : *La société punitive*, Paris, Gallimard, 2013.

1973-1974 : *Le Pouvoir psychiatrique*, Paris, Gallimard, 2003.

1974-1975 : *Les Anormaux*, Paris, Gallimard, 1999.

1975-1976 : « *Il faut défendre la société* », Paris, Gallimard, 1997.

1977-1978 : *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard, 2004.



## I. Le pouvoir aux sens symbolique et politique

Définir aussi précisément que possible les conceptions du pouvoir de Michel Foucault et Jean Baudrillard revient à tirer au clair ce qui, d'une part, les rapproche pour ce qui est des intentions affichées, et ce qui, de l'autre, les différencie au niveau des méthodes d'appréhension de ce concept. Effectivement, pour ce qui est des intentions théoriques, et malgré le fait que Foucault, dans ses ouvrages de 1975 et 1976, se concentra sur l'histoire occidentale, de l'âge classique au XIXe siècle, alors que Baudrillard proposa une sociologie du monde contemporain, les sources de questionnement sont fondamentalement similaires, puisque, aussi bien pour l'historien et philosophe que pour le sociologue, il s'agit de remettre en question la définition substantialiste du pouvoir, selon laquelle celui-ci détient une essence propre conférée par un statut transcendant, provenant d'une source de justification externe et procurant une légitimité métaphysique. La manière d'appréhender ce concept est, chez Foucault comme Baudrillard, empirique et immanente ; seulement Foucault relativise le pouvoir en faisant de lui l'objet continuel de relations, tandis que Baudrillard dénie la réalité même du pouvoir en faisant de lui l'objet d'un échange à l'issue incertaine. En premier lieu, donc, la critique baudrillardienne de la démarche foucauldienne tient à une différence de degré, plutôt qu'à une différence de nature – le sociologue envisage la possibilité de ne plus même considérer le pouvoir comme le résultat d'un processus continu d'affirmation et de négation de rapports de forces, et invite

Foucault, dans son pamphlet, à tirer toutes les conséquences de la dissémination des relations de pouvoir dans le champ social pour penser sa possible disparition.

En d'autres termes, la cible des recherches des deux auteurs est aussi bien l'héritage de la conception traditionnelle du pouvoir issue du contractualisme, instituant un sujet moderne libre de droits, que les conceptions économiques et marxistes du pouvoir (étant spécifiquement prégnantes dans les années 1960 et 1970). Nous verrons pourtant que si les premiers ouvrages de Michel Foucault – ceux de sa période archéologique, dans laquelle il se concentre sur l'analyse des pratiques discursives pour illustrer l'émergence de nouvelles expériences et de domaines de connaissances (*Histoire de la folie à l'âge classique*, mais aussi *Naissance de la clinique*, *Les mots et les choses* et *l'Archéologie du savoir*) –, sont repris à son compte et longuement cités par Jean Baudrillard dans ses travaux du début des années soixante-dix (dans *L'échange symbolique et la mort* en particulier), la publication de *Surveiller et punir* (1975) et de *La volonté de savoir* (1976) rencontra une franche hostilité de sa part. C'est donc au moment même où Michel Foucault débute son engagement personnel en tant que militant politique, à travers son rapprochement avec les maoïstes, l'organisation d'un groupe collectif dénonçant le fonctionnement des prisons et son nouveau positionnement d'intellectuel critique des systèmes de pouvoir, que Jean Baudrillard prend ses distances avec lui. Quel est le sens théorique de cette prise de distance ? Pourquoi l'archéologie des sciences humaines et du regard médical, rendant compte des phénomènes modernes d'ordonnancement discursive d'un monde rationnel, d'assujettissement et d'objectivation des anomalies dans la société occidentale moderne à partir de l'âge classique (XVIIe-XVIIIe siècles), entre en résonance avec les préoccupations théoriques de l'auteur de *La société de consommation*, et comment, à l'inverse, la généalogie foucauldienne du pouvoir moderne rend compte d'une dichotomie avec la sociologie du monde contemporain effectuées par Baudrillard à travers ses analyses sur l'« économie politique du signe » ?

Mais d'abord, comment dessiner les contours d'un concept chez un auteur s'étant évertué à n'en pas faire la théorie ? Le concept de pouvoir subit en effet de multiples mutations dans la réflexion de Foucault : le motif répressif prédomine dans un premier temps (en particulier dans le second cours au Collège de France, *Théories et institutions pénales*), et *L'ordre du discours* met en exergue à la fois les « procédures d'exclusion internes » et les « procédures d'exclusion externes » auxquels sont soumis les discours pour se conformer à un régime de vérité. Si l'archéologie du savoir, dans les années soixante, avait déjà souligné les « règles auxquelles doivent se conformer les énoncés pour être “dans le vrai” »<sup>78</sup> et les liens qu'ont pu jouer ces règles dans la création d'un espace littéraire au XIXe siècle, la généalogie du pouvoir doit désormais, dans les années soixante-dix, étudier le discursif de façon hétéronome, en prenant en compte le contrôle qu'exercent les institutions sur la production de la vérité. Par rapport à l'archéologie du savoir, la généalogie du pouvoir fait de la pensée foucauldienne une réflexion non seulement épistémologique, mais aussi polémique, les discours devenant dans son analyse un lieu où s'engagent des luttes de pouvoir, un espace politique. Pour ce « second Foucault », parmi les principes d'exclusion externes régulant la production institutionnelle des discours figure « l'interdit », thème qui sera remis en cause par l'historien et philosophe au milieu des années soixante-dix, au moment où sa conception du pouvoir devient moins répressive et plus productive. La critique radicale de Baudrillard, en 1977, concerne justement cette vision productive du pouvoir et les deux éléments la sous-tendant : la mise en place de micro-disciplines visant le dressage des corps à partir de l'Âge classique (*Surveiller et punir*) et la mise en œuvre d'un biopouvoir visant le contrôle raisonné des populations (*La volonté de savoir*) ; c'est à cette période que paraît *Oublier Foucault*, et nous nous référerons à cette période quand nous parlerons

---

<sup>78</sup> HAN Béatrice, L'ontologie manquée de Michel Foucault, *op.cit.*, p. 150.

de “conception foucauldienne du pouvoir”, bien que celle-ci ait été, comme nous le voyons, évolutive.

Ce n'est pas tant l'approche particulière de Michel Foucault quant à la question du pouvoir que la méthode généalogique elle-même qui est problématique, d'après Jean Baudrillard. Sa critique repose sur le fait que cette méthode, d'inspiration nietzschéenne, malgré le fait qu'elle présuppose un nominalisme perspectiviste faisant de tout fait historique et de tout phénomène humain le résultat d'une interprétation morale (ou d'une structure politico-économique, d'un regard médical, etc.), suppose également un positivisme fonctionnaliste dont le but consiste à rendre visible l'existence manifeste (et non forcément cachée) de relations de pouvoirs, basées sur des rapports de forces, dans tous les champs du social. C'est ainsi la motivation profonde de la méthode généalogique – rendre visible ce qui était soupçonné, évident ce qui était interrogé et apparent ce qui était caché – qui, d'après Jean Baudrillard, a partie liée avec le fonctionnement même des dispositifs de pouvoir moderne, dispositifs supposant justement que tout soit dit et révélé, que tout discours prenne forme et soit articulé suivant un schéma social conservateur de mise en conformité, que tout advienne dans le domaine transparent du réel. Ainsi, la généalogie foucauldienne aurait, dans l'optique baudrillardienne, le même statut que la mesure, de l'Antiquité au Moyen-âge, l'enquête à l'Âge classique et l'examen dans la période moderne : celui d'une méthode d'appréhension du réel à chaque fois typique d'une certaine structure de pouvoir, d'après la généalogie foucauldienne elle-même ; la généalogie aurait le statut, donc, d'une méthode dont la naissance provient du circuit politique, économique, social, intellectuel et culturel par où passent des relations de pouvoir, donc le statut d'un nouveau savoir, mais corrélé à un système de pouvoir postmoderne ; la critique radicale de Jean Baudrillard reposerait ainsi sur un retournement de la méthode de Foucault contre la généalogie foucauldienne, une sorte de généalogie de la généalogie amenant Baudrillard à évoquer la notion

fondamentale d' « hypostase » à propos de ce lien particulier entre savoir et pouvoir dans le discours du philosophe ayant précisément mis à jour les liens tenus entre le savoir et le pouvoir... Effectivement, Michel Foucault l'explique lui-même dans ses ouvrages sur la question du pouvoir comme dans ses entretiens sur la question : le pouvoir, en tant que processus général englobant l'ensemble des relations de pouvoir dans une société à un moment donné, possède une fonction positive de production de réel – cette fonction prenant une importance fondamentale dans la civilisation européenne moderne. Or Baudrillard souligne que la méthode généalogique a elle-même une fonction cognitive de production de réel, c'est en cela que le discours foucauldien est le miroir du pouvoir qu'il réfléchit, facilitant la perpétuation intellectuelle du mythe substantialiste du pouvoir. Si, pour Foucault, tout pouvoir fonctionne suivant une fonction de vérité et que toute vérité repose sur un rapport de pouvoir, Baudrillard fait des textes foucauldien sur le pouvoir des discours de vérité perpétuant la notion de pouvoir, et critique ces analyses pour leur déconstruction incomplète de leur source transcendante. Baudrillard parle de mythe à propos du discours foucauldien, car il a une vision ethnologique, cyclique, symbolique du pouvoir, tandis que l'approche de Foucault repose sur une vision politique basée sur une appréhension historique de l'âge classique et de la période moderne (XIXe siècle) – Baudrillard lui reproche justement de ne pas avoir une vision symbolique pré-moderne du cours de l'histoire, vision permettant d'avoir un recul suffisant pour être pleinement l'ethnologue de sa propre civilisation (alors que c'était pourtant l'ambition de Foucault que d'adopter une logique de décentrement vis-à-vis de la culture occidentale<sup>79</sup>).

---

<sup>79</sup> Ainsi, dans les années 1950, il « expérimente une nouvelle grille d'interprétation du réel – celle de Mauss – qui va lui montrer l'intérêt non seulement d'explorer le négatif et l'exclu d'une culture, mais aussi d'interroger l'arbitraire de nos choix dans le but de montrer comment, pour certains d'entre eux, ils continuent d'affecter parfois profondément notre existence. » BERT Jean-François, « Michel Foucault défenseur de l'ethnologie. “La magie – le fait social total”, une leçon inédite des années 1950 », *Zilsel*, vol. 2, no. 2, 2017, pp. 281-303.

Nous verrons dans cette première partie de notre thèse que la microphysique foucauldienne des rapports de forces constitue une théorie de la relativité du pouvoir, où les notions, témoignant à la fois de relations de pouvoir et de rapports invariants, de dispositif, de diagramme (« suite de variations d'un même phénomène »<sup>80</sup>) et de technologie politique (comme le panoptique, « identité morphologique du système de pouvoir » moderne), servent à articuler une analyse historique de facture empirique avec la construction d'une notion s'articulant suivant un certain niveau d'abstraction, faisant du pouvoir le cadre de fonctionnement d'un système général de relation-invariance, matrice de sa désubstantialisation : le pouvoir chez Foucault est un concept en tension, dont l'existence tient sur l'équilibre subtil entre une série indéfinie de relations indéterminées laissant libre les acteurs de ce modèle, et un processus déterministe ne laissant pas le choix à ces acteurs quant aux jeux de vérité auxquels ils sont soumis. Nous verrons que ce sont les relations indéterminées elles-mêmes qui maintiennent en place le socle invariant du nexus savoir-pouvoir, et que donc le déterminisme inclus dans la conception foucauldienne du pouvoir est inséparable d'un système de relations se voulant être indéterministe. L'entrelacement du déterminisme et de l'indéterminisme dans le système de relations-invariance propre à la conception foucauldienne du pouvoir expliquerait ainsi le fait que la résistance au pouvoir n'y soit imaginée qu'en termes d'alternance, au sein des dispositifs de pouvoir, les mouvements de résistance étant impensables en dehors de relations de pouvoir, et ce en supposant l'absence d'extériorité, de dehors, d'alternative. La relativité et la désubstantialisation du pouvoir, mues par un fonctionnement basé sur un ensemble invariant de relations aléatoires, génèrent fatalement ce questionnement de Judith Revel, qui était déjà présent, mais sous une tout autre forme, au cœur même du pamphlet de 1977 : « Comment sortir du

---

<sup>80</sup> LETELLIER Bénédicte, « Saisir la pensée diagrammatique, lectures plurielles », *Acta fabula*, vol. 6, n° 2, Été 2005, URL : <http://www.fabula.org/revue/document962.php>, page consultée le 5 novembre 2016.



cercle où la réaction au pouvoir ne serait rien d'autre que l'occasion d'une réaction du pouvoir ? »<sup>81</sup>

La relativité du pouvoir, chez Foucault, génère également le paradoxal soubassement métaphysique qui est à l'œuvre dans le processus de désubstantialisation du pouvoir dont rend compte sa généalogie, cette méthode étant porteuse d'un essentialisme sous-jacent que vise précisément la critique de Baudrillard : l'approche empirique basée sur la mise au jour d'expériences historiques n'empêche pas la conservation d'une once de transcendantal. Le pamphlet de Jean Baudrillard formulerait ainsi, de façon polémique, une hypothèse reformulée par Béatrice Han vingt ans plus tard : il y aurait une métaphysique du pouvoir chez Foucault. Baudrillard la conçoit d'après une théorie de l'échange, utilisant l'anthropologie du don de Marcel Mauss pour aboutir à une vision cyclique des relations sociales, où le pouvoir est un signe qui s'échange et peut donc disparaître ; cette théorie débouche non pas sur une désubstantialisation, mais sur une déréalisation du pouvoir – la mort du pouvoir, dont il est question dans *Oublier Foucault*, constitue l'aboutissement du cycle indéterminé de l'échange symbolique don/contre-don, processus sans appel par où le pouvoir ne se voit pas seulement contesté de l'intérieur à travers des résistances motivés par le jeu des relations, mais périt via un phénomène de réversibilité propre au caractère tragique de ce cycle, où l'affermissement du pouvoir comme système général de relations-invariance est fatalement réduit à l'état de moment, simple étape, bref instant du cycle.

Nous décrivons ainsi le pouvoir foucauldien suivant les items des relations et de l'invariance et en concluons que le pouvoir tient lieu d'invariant dans l'analyse critique généalogique (A). Le problème est que si cet invariant qu'est le pouvoir se confond avec les relations et en est le produit (d'après la méthode relativiste de

---

<sup>81</sup> REVEL Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, éd. Fayard/Mille et une nuits 2010.

la désubstantialisation), il débouche également sur un réalisme transcendantal, d'après Baudrillard (B).

## A. La microphysique foucauldienne des rapports de forces : une théorie de la relativité du pouvoir (autour de *Surveiller et punir* et de *La volonté de savoir*)

Avant d'analyser plus précisément les ressorts du double mouvement, des relations de pouvoir et de l'invariance du nexus savoir-pouvoir, propre à la généalogie foucauldienne, nous reviendrons en détail sur les contenus exacts de ses deux ouvrages fondamentaux sur la question, afin de dégager une vue précise sur les enjeux historiques mis en avant et la manière dont ces études s'articulent avec les préoccupations théoriques de l'auteur. C'est à l'aune d'une telle démarche que nous pourrons notamment expliciter la façon dont le caractère transcendantal du déterminisme de cette réalité indépendante que semble être le couple savoir-pouvoir s'incruste à l'intérieur des descriptions méticuleuses des logiques de rapports de forces à l'œuvre dans la dynamique relative à l'évolution historique de l'Occident moderne.

La première conception foucauldienne du pouvoir, au début des années soixante-dix, est répressive et s'inspire, suivant la logique de la relance que nous avons évoquée en Introduction générale, de son travail sur l'*Histoire de la folie à l'âge classique*. Dans cet ouvrage, Michel Foucault fait l'histoire du statut donné aux fous dans les sociétés européennes à la fin de la Renaissance et au début de l'âge classique, et met au jour la manière dont s'organisa alors la perception de la folie comme maladie mentale. Le rapport entre raison et folie étant restitué dans

le cadre plus général des processus modernes de différenciations sociales et d'individualisation des sociétés, l'*Histoire de la folie* montre comment l'isolement des fous par rapport au reste de la société s'effectue suivant un « mécanisme de ségrégation sociale »<sup>82</sup> dont témoignent les rapports tendus entre médecins et malades. Ainsi, il est intéressant de noter que Michel Foucault ne s'intéressa pas au pouvoir en partant du pouvoir exécutif des monarchies, ou en considérant le pouvoir législatif des parlements, mais en s'appuyant sur le pouvoir judiciaire et la façon dont il tient sur une logique de vérité dans le cadre répressif des « matrices juridico-politiques. »<sup>83</sup> Dans *Théories et Institutions pénales* (cours de 1971-1972), Foucault aborde la question du pouvoir en prenant appui sur la répression de la révolte des Nu-pieds en 1640, expliquant la manière dont le dispositif de coercition mis en place par le pouvoir royal lors de cet évènement préfigure la construction d'un « appareil judiciaire d'État » (la « justice pénale »), soit un « nouveau système répressif » dont l'objectif est l'enfermement des personnes remettant en cause l'ordre public<sup>84</sup> et qui institue même l'enfermement comme étant la peine principale.<sup>85</sup>

Cette première conception foucauldienne du pouvoir valide donc bien une hypothèse répressive issue de ses premières réflexions sur les liens entre la raison et la folie, et faisant de l'enfermement le mode principal d'exercice du pouvoir (judiciaire) moderne. Cette première conception, en même temps qu'elle actualise la problématique initiale de l'enfermement des fous dans les sociétés industrielles, est aussi en lien direct avec l'activité militante de l'intellectuel engagé Michel Foucault contre le système carcéral dans le contexte historique tendu de l'après-mai-68. De plus, cette vision répressive du pouvoir judiciaire moderne est polémique, dans la mesure où le discours propre à l'idéologie démocratique

---

<sup>82</sup> FOUCAULT Michel, « El poder, una bestia magnifica » (« Le pouvoir, une bête magnifique » ; entretien avec M. Osorio), *op.cit.*

<sup>83</sup> FOUCAULT Michel, *Théories et Institutions pénales*, Paris, Seuil/Gallmard, collection Hautes études, 2015.

<sup>84</sup> *Idem.*

<sup>85</sup> *Ibid*, p. 245.

libérale<sup>86</sup> faisait de l'histoire juridico-politique de l'Europe contemporaine une suite de phases ayant apporté aux citoyens la reconnaissance de leurs droits, de l'affirmation des droits civils à l'âge classique (liberté de pensée et isonomie) à celle des droits politiques au XIXe siècle (droit de vote et d'être élu), tandis que Foucault propose une histoire où la justice moderne est présentée comme étant un système de répression branché sur l'appareil d'État et donc un lieu d'exercice du pouvoir.<sup>87</sup> Enfin, la mise en rapport des instances judiciaire et politique, à travers la description du dispositif d'enfermement répressif du début de l'âge classique, a une résonance suffisamment importante dans l'actualité des contemporains pour que ces études historiques soient considérées comme des analyses politiques concernant les différentes luttes sociales, anticapitalistes et contre-culturelles des années soixante-dix, études historiques et analyses politiques qui dès lors « questionnent un réel plus profond que le fait sociologique de l'enfermement, et [que Michel Foucault] nomme “le pouvoir” »<sup>88</sup>.

Dans le courant des années soixante-dix, la thèse du grand renfermement, suivant laquelle la fin du XVIIe siècle voit surgir une volonté étatique d'enfermer fous, invalides et mendiants à l'hôpital général (décret royal de 1656), signe d'un pouvoir monarchique propice à user des institutions de charité en instruments de contrôle, fut cependant relativisée par l'idée foucauldienne d'après laquelle cette fonction latente d'exclusion de l'hôpital est doublée d'une fonction manifeste d'amendement des vagabonds et des criminels : « l'enfermement exclut, [...] mais se donne comme justification la nécessité de corriger, d'améliorer. »<sup>89</sup> Le travail judiciaire du négatif se justifie à travers un discours moral de facture positive – de même que les rapports difficiles entre les médecins et les malades sont des rapports de lutte (de par l'emprise qu'exercent les premiers sur les

---

<sup>86</sup> T. H. Marshall's "Citizenship and the Social Class" in 1949, Thomas Humphrey Marshall, Citoyenneté et classe sociale.

<sup>87</sup> FOUCAULT Michel, *Théories et Institutions pénales*, p. 260-262.

<sup>88</sup> *Idem*, p. 257.

<sup>89</sup> FOUCAULT Michel, *Résumé du cours Les Anormaux*, 1974.

seconds), mais justifiés par un discours scientifique ; l'interdit propre à ce type d'opération (l'exclusion) se double d'une littérature du possible (l'amendement) ; l'hypothèse répressive entourant le processus de renfermement se précise par la certitude de résultats productifs. La conception foucauldienne du pouvoir évolue ainsi au milieu des années soixante-dix en s'appuyant sur tous les éléments allant dans le sens des positivités que fait jouer le processus d'affermissement du pouvoir en Occident à partir de l'âge classique.

En 1973, le cours sur *La société punitive* est l'occasion d'une confirmation de cet infléchissement de la vision répressive à la conception productive du pouvoir, un tournant faisant du caractère productif du système pénal la base de l'émergence d'un « pouvoir disciplinaire » au XIXe siècle, où la société comprend des appareils dont l'allure est répressive mais dont l'objectif est la formation de la force de travail (les « fonctions positives » du système pénal étant coordonnées en lien étroit avec le développement du système économique capitaliste), et le moyen permettant d'arriver à un tel résultat étant l'appropriation de disciplines à travers le dressage des corps.<sup>90</sup> Foucault envisage alors la prison non seulement comme étant une institution d'enfermement propre au fonctionnement judiciaire de la pénalité moderne, mais aussi comme étant une forme sociale spécifique dans ses attributs (répartir, classer, contrôler, surveiller une masse d'individus), ses caractéristiques formelles (l'architecture panoptique et ses référents politiques), et générale de par son extension à toutes les sphères de la société, en particulier économique. D'où le fait que la peine de prison soit réinterprétée comme une forme d'ascèse par les quakers au XVIIIe siècle, via la moralisation de l'enfermement des criminels, et le fait que cette réinterprétation morale du schéma carcéral de l'enfermement soit à son tour reprise à son compte par la classe bourgeoise, au moment de l'essor de la société industrielle, au début du XIXe.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> HARCOURT, B. E., « Situation du cours », in FOUCAULT Michel, *La société punitive* Collège de France, p. 273.

<sup>91</sup> *Idem*, p. 277.

La prison devient alors la « forme selon laquelle le pouvoir s'exerce à l'intérieur d'une société – la manière dont il prélève le savoir dont il a besoin pour s'exercer et celle dont, à partir de ce savoir, il va distribuer ordres, prescriptions. »<sup>92</sup>

Ce cours sur *La société punitive* représente un tournant dans la mesure où Michel Foucault y formule une critique aussi bien de la pensée de Thomas Hobbes, considéré communément comme le père de la philosophie politique moderne, que de l'approche marxiste de Louis Althusser, figure majeure du marxisme et du structuralisme.

En effet, d'abord, Foucault y affirme que la constitution de la société civile et de l'État n'effacent nullement toute trace de guerre au sein de la communauté, comme le prétend Hobbes dans *Le léviathan*, mais qu'au contraire, comme les conceptions de Nietzsche et Marx le démontrent, la société est traversée par de multiples luttes, et l'État fonctionne suivant un processus conflictuel mû par des rapports de forces mettant face à face aussi bien des groupes humains que les classes sociales – la guerre, « matrice à l'intérieur de laquelle les éléments du pouvoir viennent jouer, se réactiver, se dissocier », ne s'oppose donc pas au pouvoir mais le constitue, et le politique ne repose pas sur un consensus éternel mais est issu d'une tension permanente : commence alors à se mettre en place dans l'appareillage conceptuel foucauldien le modèle de la guerre comme analyseur des rapports sociaux.

Ensuite, *La société punitive* permet à notre auteur de remettre en cause la dichotomie althusserienne entre un pouvoir d'État agissant par la violence et s'exprimant à travers l'idéologie<sup>93</sup> : pour Foucault, les concepts d'État et d'appareils idéologiques obligent à penser le pouvoir en termes répressifs et

---

<sup>92</sup> FOUCAULT Michel, cité par HARCOURT B.E., *op.cit.*, p. 275.

<sup>93</sup> ALTHUSSER Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Note pour une recherche) », *La Pensée*, *Revue du rationalisme moderne*, no 151, juin 1970, p. 3-38 rééd. in Id., *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 79-137.

localisent le pouvoir au sein de cette institution, alors que l'appareil d'État n'est pour lui qu'une machine sur laquelle s'appuie un système de pouvoir plus large, profond et complexe, comprenant un ensemble de relations de pouvoir non univoques : « l'analyse, en termes de pouvoir, ne doit pas postuler, comme données initiales, la souveraineté de l'Etat, la forme de la loi ou l'unité globale d'une domination ; celles-ci n'en sont plutôt que les formes terminales. »<sup>94</sup> Ainsi, la conception productive du pouvoir fait de celui-ci une instance générale basée sur des dispositifs précis mais sans point d'appui unique et localisé, un ensemble instable dont les différents systèmes d'action périphériques ne tournent pas autour d'un appareil unificateur, une conception relativisant l'importance de l'État dans la régulation de la société au profit de micro-systèmes de contrôles sociaux, alors que la philosophie, le droit public et la science politique avaient coutume d'attribuer à cette institution un rôle central dans l'organisation des communautés. Soit une vision non institutionnaliste consistant à « faire apparaître la microphysique du pouvoir, avant même l'analyse de l'institution. »<sup>95</sup> Un programme respecté à la lettre dans le premier ouvrage de Michel Foucault rendant compte de cette vision du pouvoir, *Surveiller et punir* (1975) : « 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. »<sup>96</sup> Ainsi, c'est précisément cette fonction fondamentale de production du pouvoir qui permet d'éclairer sous un autre angle, généalogique, la question, issue de la méthode archéologique, de la naissance de l'homme à travers le processus d'individuation (le « mode de subjectivation ») propre aux effets de vérité jouant sur la production de connaissances.

---

<sup>94</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, op.cit., p. 121.

<sup>95</sup> FOUCAULT Michel, *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973- 1974*, ed. par]. Lagrange, Paris, Gallimard-Seuil (coll. « Hautes Études »), 2003, p. 42 n. Cité par HARCOURT, 281-283.

<sup>96</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, cité par HARCOURT, p. 290-292.



Notre objectif, dans cette première sous-partie, est de montrer comment cette conception productive du pouvoir prend l'aspect d'une théorie de la relativité du pouvoir, en ce qu'elle emprunte au principe de relativité un schéma d'explication du système social en termes réticulaires de références et de fonctions. Pour cela, nous partirons du fait que Foucault ne définit le pouvoir que sous l'aspect de relations, dans lesquelles les idées de dispositifs, de diagrammes et de technologies politiques jouent les rôles d'agents notionnels de production d'invariance dans l'analyse généalogique (1). Nous verrons aussi (2) comment le fait que le pouvoir ne soit pas le centre de l'analyse foucauldienne, mais les conditions de possibilité du savoir, les modes d'objectivation des choses et de subjectivation des êtres, n'invalide pas notre argument d'une construction foucauldienne d'une théorie de la relativité du pouvoir (ou d'une théorie de la relation), mais au contraire le confirme, dans la mesure où le système général de relation-invariance représente la matrice de la désubstantialisation du pouvoir : la généalogie de l'âme moderne dont procède la réflexion du philosophe sur la subjectivité dès *Surveiller et punir* tient dans le lien relativiste entre les relations et l'invariance comme soubassement d'une compréhension précise du caractère productif du pouvoir, permettant de mettre en avant le fait que les relations de pouvoir, productrices d'invariance, dans le cadre d'un pouvoir producteur de réel, s'appuie donc conceptuellement sur l'idée d'un pouvoir invariant confortant une posture épistémologique paradoxalement réaliste, dont le déterminisme s'articule autour des rapports entre connaissance et systèmes de domination, savoir et relations de pouvoir, vérité et rapports de forces. La vérité comprise comme forme de pouvoir dessine les contours d'un pouvoir à la fois engendrant la vérité du savoir et engendré par le savoir vrai, la conception relativiste du pouvoir étant en fait déterministe et réaliste. Le relativisme foucauldien n'est ainsi pas à confondre avec le « relativisme contemporain » débouchant sur une « régression à l'infini »

et une disparition du concept<sup>97</sup>, mais à rapprocher d'un relativisme prenant les objets comme fonctions de la fonction les mettant en rapport<sup>98</sup>, ou d'un relativisme supposant un « réalisme des relations »<sup>99</sup>, l'analyse généalogique supposant une politique de la vérité où le pouvoir se renvoie à lui-même suivant le nexus pouvoir-savoir. Or précisément, c'est une telle présentation de la microphysique des rapports de forces, en termes de relativité réaliste et de circularité entre le pouvoir et le savoir, qui seule nous permettra de pouvoir comprendre la critique radicale de Baudrillard à l'égard de cette pensée foucauldienne, qu'il juge trop rationaliste encore malgré la mise en œuvre d'une analyse déniaut au pouvoir tout caractère universel.

Cette conception basée sur des relations productrices d'invariance, à la fois réaliste et relativiste, réaliste et antiréaliste, préfigure une *désubstantialisation du pouvoir* dont nous aurons à interroger les tenants et les aboutissants normatifs, en termes de philosophie politique. Ce qui est irréductible dans le pouvoir, tel qu'il est analysé par Foucault, ce sont les différences, les résistances, les relations ; mais le pouvoir demeure, on ne peut en faire abstraction. Plutôt que d'opposer le pouvoir à quelque chose qui lui est extérieur (la mort, l'esprit, la liberté), Foucault en analyse les contradictions au cœur même de son fonctionnement.<sup>100</sup> Nous mettrons l'accent sur ce point, dans la mesure où cela nous amènera par la suite à rendre intelligible la raison pour laquelle Baudrillard insiste sur la nécessité de procéder de façon inverse : pour le sociologue, nous verrons que ce qui est irréductible dans le pouvoir, ce sont les discours, les critiques et les analyses qui, telle celle effectuée par Foucault, pense les différences sans évoquer d'antagonisme possible au sein du système, les résistances sans penser la

---

<sup>97</sup> RABEAU Gaston, *Réalité et relativité. Études sur le relativisme contemporain*, Paris, Marcel Rivière, 1926.

<sup>98</sup> BACHELARD Gaston, *La valeur inductive de la relativité*, Paris, Vrin, 1929.

<sup>99</sup> SIMONDON Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 2012 (1re éd. 1958), 367 p. BARTHÉLÉMY Jean-Hughes et BONTEMS Vincent, « Relativité et réalité. Nottale, Simondon et le réalisme des relations », *Revue de synthèse* 122, 27–54 (2001). <https://doi.org/10.1007/BF02990500>

<sup>100</sup> Nous reprenons ici une idée concernant la vie chez WORMS Frédéric. « Pour un vitalisme critique », *Esprit*, vol. janvier, no. 1, 2015, pp. 15-29.

réversibilité de tout le système, et les relations sans imaginer un type d'échange, non politique mais symbolique, propice à l'effondrement (imaginaire) de tout le système ; pour Baudrillard le pouvoir meure, et les discours rationnels et analytiques comme celui propre à la généalogie foucauldienne, en font abstraction. Plutôt que d'opposer le pouvoir à quelque chose qui lui est extérieur (la mort, l'esprit, la liberté), Foucault en analyse les contradictions au cœur même de son fonctionnement. Plutôt que d'analyser les contradictions du pouvoir au cœur même de son fonctionnement, Baudrillard lui oppose quelque chose qui lui est extérieur : la mort, comme forme de défi synonyme de liberté. Le processus conceptuel foucauldien de désubstantialisation serait issu de la considération de la relation (de pouvoir) comme réalité préexistante et indépendante, ce qui revient à adopter un positionnement relativement réaliste, qui suit une hypothèse du « réalisme convergent critique » prenant acte de la caducité des conceptions antérieures du pouvoir (juridiques, contractualistes, économiques, psychanalytiques, freudo-marxistes, etc.) et se proposant de restaurer de l'intelligibilité à ce concept en offrant un nouveau paradigme, cette entreprise de « refondation » théorique prenant les traits d'une « relativisation ». Ainsi, la première conception foucauldienne du pouvoir, au début des années soixante-dix, répressive, s'inspirant de son *Histoire de la folie* et se développant dans ses *Théories et Institutions pénales*, valide une hypothèse encore marquée par la négativité du pouvoir, telle une ultime projection d'un modèle passé, tandis que dans le courant des années soixante-dix, la thèse du grand renfermement est relativisée par l'idée d'après laquelle la fonction d'exclusion du pouvoir est doublée d'une fonction d'amendement (tournant de *La société punitive*), d'après une refondation réaliste récurrente de la théorie politique.

La question sera dès lors de savoir si la circularité du nexus pouvoir-savoir, dans laquelle l'un appelle l'autre indéfiniment,<sup>101</sup> savoir et pouvoir étant dans un

---

<sup>101</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, p. 132, cité par HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 189.

rapport nécessaire (et les deux termes s'impliquant à un point tel qu'ils s'équivalent presque), fait de cette binarité fondamentale une entité quasiment métaphysique<sup>102</sup>, l'articulation auto-déterministe issue de la méthode généalogique entretenant paradoxalement le concept de façon essentialiste – c'est du moins, formulée autrement, la thèse soutenue par Baudrillard dans son opuscule, qui en 1977 voyait dans cette circularité le signe de l'impasse à laquelle mène toute analyse réaliste, fonctionnaliste et déterministe du concept de pouvoir – même relativisé en tant que système de fonctions et élément d'un rapport au sein d'une relation. Ce déterminisme ne donne-t-il pas à l'analytique empirique des microphysiques des relations de pouvoir un caractère transcendantal, et la généalogie foucauldienne des mécanismes de domination, en tant qu'exercice théorique de refondation critique, ne relèverait-elle pas d'un exercice de son contraire : une ontologie essentialiste du pouvoir<sup>103</sup> ? Et finalement, la remise en cause de cette conception par Baudrillard dès 1977 ne constituerait-elle pas la première formulation de ce paradoxe ?

---

<sup>102</sup> HABERMAS Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité* (1988) ; réédition : Paris, Gallimard, collection Tel, 2011.

<sup>103</sup> WICKHAM Gary, « Power and power analysis: beyond Foucault? », in *Economy and Society*, Volume 12, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1983, pp. 468-498, Routledge & Kegan Paul Ltd.

## 1. Dispositifs, diagrammes et technologies politiques

Dans sa leçon inaugurale au Collège de France (*L'Ordre du discours*, 1970), Foucault, dont l'interrogation problématique tournait alors autour de l'articulation des faits de discours sur les mécanismes de pouvoir, analysait les procédures qui contrôlent la production du discours en distinguant trois principaux processus de régulation coercitive : l'interdit, le partage raison-folie et la volonté de vérité. Or la manière dont il considérait ces procédures de contrôle et d'exclusion charriait à ce moment une conception encore assez classique – c'est-à-dire juridique, négative et répressive – du pouvoir. Foucault fait effectivement part de l'« inquiétude à sentir sous cette activité [discursive], pourtant quotidienne et grise, des pouvoirs et des dangers qu'on imagine mal ; inquiétude à soupçonner des luttes, des victoires, des blessures, des dominations, des servitudes. »<sup>104</sup> L'usage de la parole, orale ou écrite, nécessite donc la mobilisation d'outils techniques inégalement répartis au sein de la société – la parole elle-même n'est pas énoncée sans effet, cristallisant une démarcation entre ceux qui l'ont et ceux qui en sont privés par le truchement de mécanismes opérant des distinctions entre ceux qui la méritent et ceux à qui on dénie le droit de l'avoir. Il formule ainsi l'hypothèse générale suivant laquelle la parole, loin d'être neutre telle une plateforme de communication, est le lieu de consolidation d'une domination sociale systémique, soit le langage comme expression cognitive de la volonté de

---

<sup>104</sup> FOUCAULT Michel, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, Collection Blanche, 1971, p. 10.

puissance, en termes nietzschéen : « je suppose que dans toute société, la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers »<sup>105</sup>. Autrement dit la production institutionnalisée du discours viserait la conservation de la position de celui qui en assure la circulation, et s'effectue au service d'un ordre établi empêchant les "troubles du langage" d'émerger et de les remettre en cause. C'est ainsi que ces processus dessinent encore tous une ligne de fracture excluante entre les tenants des instruments de coercition pratico-discursifs et les acteurs n'ayant pas les moyens de les maîtriser, ou dont l'expression échappe aux règles d'énonciation de ces outils.

L'ironie est que, émettant lui-même un discours raisonné au sein d'une institution garante de la distribution de savoirs normés, l'orateur Foucault signale, au début de sa leçon inaugurale, qu'il aurait souhaité tenir au Collège de France, à l'occasion de l'inauguration de sa chaire d'Histoire des systèmes de pensée, un discours déjà codifié et à reprendre : « dans le discours qu'aujourd'hui je dois tenir, [...] j'aurais voulu pouvoir me glisser subrepticement. Plutôt que de prendre la parole, j'aurais voulu être enveloppé par elle »<sup>106</sup>. Or cela semble donc, *a posteriori*, être effectivement le cas à travers la première approche du pouvoir qu'il esquisse via ses premières paroles sur le sujet (« j'aurais aimé m'apercevoir qu'au moment de parler une voix sans nom me précédait depuis longtemps : il m'aurait suffi alors d'enchaîner [...] ; de commencement, il n'y en aurait donc pas »<sup>107</sup>) : une grille d'intelligibilité reprenant à son compte la parole voyant dans le discours le caractère « maléfique, peut-être »<sup>108</sup> que cache son déploiement comme acte de pouvoir, celui-ci étant entendu comme forme de domination.

---

<sup>105</sup> *Idem*, p. 10-11.

<sup>106</sup> *Idem*, p. 7.

<sup>107</sup> *Idem*, p. 7-8.

<sup>108</sup> *Idem*, p. 8.

La particularité du milieu des années soixante-dix est que cette période fut pour lui l'occasion de renouveler cette approche traditionnelle du pouvoir en le considérant sous un jour nouveau, antithétique par rapport au discours du droit, suivant cette fois une vision stratégique, positive et productive.

Notre objectif premier est ici de montrer en quoi ce renouvellement de l'approche classique du pouvoir, basé sur une théorie de la relation plutôt que sur une théorie du pouvoir, loin de liquider le concept à travers une critique radicale de ses fondements substantialistes, renforce la réalité du pouvoir comme machine fonctionnant à travers l'établissement pratico-discursive de diagrammes dont dépendent des dispositifs particuliers agissant au sein d'institutions décrites comme des espaces clos de disciplinarisation des corps et des ensembles sociaux – suivant des technologies politiques spécifiques propres au développement des forces productives humaines et économiques. Si une théorie de la relation peut paradoxalement déboucher sur un tel renforcement de la réalité du concept de pouvoir, c'est que le principe de relativité qui est en jeu dans la méthode généalogique et la microphysique des rapports de forces entraîne mécaniquement et de façon déterministe l'invariance du pouvoir, quels que soient les schémas diagrammatiques en place dans le champ social : la récupération et la répétition des motifs régulateurs de quadrillage de la société moderne dans des institutions-dispositifs-espaces aux fonctions différentes entraînent une multiplicité de relations de pouvoir aux enjeux singuliers – entraînant une diffraction, une diffusion et un morcellement du pouvoir suivant un mouvement complexe réticulaire –, mais au fonctionnement identique – entraînant une unification notionnelle du concept de pouvoir issue de cette diffraction relationnelle même.

La substitution d'une grille d'intelligibilité stratégique et tactique à une grille juridique et négative, mise en place dans *Surveiller et Punir* puis *La volonté de*

*savoir*<sup>109</sup> rend compte de ce projet particulier de Michel Foucault, à l'époque de son engagement politique, qui est de mettre en exergue les liens entre le pouvoir et la production, liens que nous décrivons suivant les items de la relation et de l'invariance afin de montrer que la microphysique des rapports de forces obéit à un principe de relativité (a) dans lequel, paradoxalement, le pouvoir tient lieu d'invariant (b).

---

<sup>109</sup> FOUCAULT Michel, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps » (entretien avec L. Finas), *La Quinzaine littéraire*, *op.cit.*



a. *L'évolution des dispositifs de savoir-pouvoir de l'Âge classique au XIXe siècle*

Dans son Cours au Collège de France intitulé « *Il faut défendre la société* » (1976), Michel Foucault remarque que le discours marxiste a largement insisté, au niveau purement intellectuel comme au niveau politico-idéologique, sur l'importance de la définition de la nature, du rôle et de la fonction de la classe sociale, dans le cadre philosophico-historique du matérialisme dialectique, cadre accordant une place de choix à la notion de « lutte des classes »<sup>110</sup>. Effectivement, la littérature marxiste met continuellement l'accent sur l'importance de la classe sociale comme groupe humain acteur du système de domination propre à l'infrastructure des sociétés civilisées, la formation de la conscience de classe, de la « classe pour soi », étant le préalable à la concrétisation historique de la lutte des classes.

Au contraire, ajoute Foucault dans son Cours, cette même littérature a été moins prolix sur la manière de lutter, d'envisager le conflit entre ces classes, de comprendre précisément la guerre dont il est question. Aucune trace, ou très peu, dans le corpus marxiste, consacrée à la façon dont une classe sociale donnée peut faire valoir son intérêt vis-à-vis de la (des) classe(s) concurrente(s), se mobiliser effectivement pour faire triompher ses vues, s'organiser en ordre de bataille pour assoir sa domination. « Ce dont j'aimerais discuter, à partir de Marx, ce n'est pas

---

<sup>110</sup> FOUCAULT Michel, « *Il faut défendre la société* », *Cours au Collège de France*. 1976, Paris, Seuil/Gallimard, Collection Hautes Etudes, 1997, pp. 3-21 et 37-57.

du problème de la sociologie des classes, mais de la méthode stratégique concernant la lutte. C'est là que s'ancre mon intérêt pour Marx, et c'est à partir de là que j'aimerais poser les problèmes. »<sup>111</sup> La « lutte » est ainsi comme le concept oublié de la lutte des classes, affirme le philosophe et historien dans les premières pages de son Cours, comme si cette dernière, en tant que notion cardinale de la philosophie de l'histoire qui lui est afférente, ne devait s'occuper que de définir les contours axiomatiques des acteurs sociaux en question, sans s'intéresser ouvertement à l'action qui doit être effectuée par eux.

Foucault ajoute ensuite que cette question de la lutte mérite pourtant pleinement d'être posée, dans la mesure où, en tant que motif général de la phraséologie marxiste, la notion de lutte des classes a pour origine un type de discours historique proposant un schéma binaire de la société : le discours de la guerre des races, opposant deux entités internes à une même communauté, deux forces appartenant à un même groupe, mais dont l'une domine l'autre suite à un affrontement et/ou à une conquête. Plus précisément, au siècle des Lumières, le discours de l'histoire, porté par la réaction nobiliaire en général et par Boulainvilliers en particulier, fit ainsi de la guerre l'analyseur des rapports de pouvoir – en distinguant la France en deux races/nations : la noblesse, race conquérante d'origine franque, et le Tiers-État, race servile, conquise, d'origine gauloise –, en contradiction avec le discours juridique contractualiste propre la pensée philosophico-politique de ce temps, faisant du Roi l'acteur principal présent sur une scène politique apaisée. Le discours de la réaction nobiliaire fonde ainsi l'existence de deux nations antagonistes, entretenant des relations de pouvoir, des rapports de guerre, des formes de domination de l'une sur l'autre – et le roi n'est plus que le représentant de l'une des deux nations : la nation conquérante, victorieuse, spoliatrice, dominatrice. Ce discours de la réaction

---

<sup>111</sup> FOUCAULT Michel, *Dits et Ecrits*, III, 235 : 606, cité par FONTANA Alessandro et BERTANI Mauro, « Situation du cours », « *Il faut défendre la société* », Cours au Collège de France. 1976, Paris, Seuil/Gallimard, Collection Hautes Etudes, 1997.

nobiliaire d'ancien régime, suivant lequel le pouvoir monarchique en place n'est que le fruit d'une bataille gagnée, discours historique conflictuel, dualiste, binaire, frontal, a selon Foucault le mérite de formaliser une conception anti-juridique du pouvoir, conception générale qu'il désigne sous le nom d'« hypothèse de Nietzsche », fondée sur un modèle de la guerre comme analyseur historique des rapports de forces définissant l'évolution dynamique des sociétés.

De la même manière, les analyses historiques foucaaldiennes de cette période s'articulent toutes autour du concept de « relations de pouvoir », tendant à comprendre le pouvoir en termes de relations plutôt que d'après sa substance, son sens ou sa nature. Notre approche consiste à considérer que le fait que Michel Foucault ait indiqué qu'il ne faisait pas de théorie du pouvoir, ne proposait pas de nouvelle théorie concernant cet objet, n'est pas du tout un fait anecdotique, un jugement secondaire ou une appréciation superflue de sa part, mais le point de départ le plus crucial permettant de cerner de la façon la plus précise qui soit les particularités de son positionnement théorique. Nous voudrions donc éclairer la conception foucaaldienne du pouvoir à l'aune d'une théorie de la relation, plutôt que comme une analyse du pouvoir, ou plutôt, montrer comment cette analyse particulière procède directement d'une telle théorie spécifique. Selon nous, cette théorie, à l'inverse de ce que la posture marxiste s'attache à montrer à travers le primat accordé à la définition de la formation de la conscience de la classe pour soi (et la dévalorisation conceptuelle de la lutte, qui s'ensuit), permet de nouer un lien consubstantiel entre relation et pouvoir dans l'analyse, dans la mesure où ce sont les contingences propres aux rapports de forces du moment qui forment et expliquent la cristallisation d'une figure historique du pouvoir.

L'importance conceptuelle de la relation dans l'œuvre de Michel Foucault est patente dès ses premières œuvres, l'*Histoire de la folie à l'âge classique* ayant mis au jour comment la folie ne pouvait être définie comme objet universel en tant que tel, mais comme étant le produit notionnel toujours différent issu d'une

certaine expérience, particulière, d'une période historique déterminée, la modernité positiviste l'ayant ainsi éclairé sous l'angle de la maladie mentale. Avec *Les mots et les choses*, l'auteur applique à l'histoire des sciences la « philosophie nietzschéenne du primat de la relation »<sup>112</sup>, d'après laquelle les choses n'existent pas en soi, mais émergent dans l'ordre du savoir uniquement par rapport aux relations qu'elles entretiennent entre elles : ainsi, la description du fonctionnement de ces relations se substitue à l'explication de l'existence de ces choses par leur substance et leurs attributs – et dès lors, les choses n'ont plus à avoir de sens *a priori*. *L'archéologie du savoir* confirme la définition de l'épistémè comme champ de relations caractérisé par « l'écart, les distances, les oppositions, les différences » entre des énoncés issus de discours spécifiques et formant cependant un même « a priori historique », soit un ensemble (la formation discursive) composé d'énoncés susceptibles d'être les objets ou les vecteurs de ruptures épistémiques et de discontinuités historiques dans l'ordre du savoir : l'épistémè, affirme-t-il, « est un espace de la dispersion »<sup>113</sup>.

L'importance méthodologique accordée à la relation dans l'œuvre de Foucault n'est pas véritablement propre à l'auteur, puisqu'il existe, à l'époque où il compose ses premiers ouvrages, un contexte intellectuel propice à l'élaboration d'analyses valorisant les liens, les rapports et les relations entre les objets au détriment du primat transcendantal du sujet, une pensée formelle à laquelle Foucault se rattache et qui l'a catégorisé de façon réductrice comme étant un structuraliste, après 1966 et la parution des *Mots et les choses*.

En effet, dès les années 1920 et 1930, la doctrine formaliste russe représenta une réaction contre les tendances « psychologistes » ou « psychologisantes » des sciences humaines et sociales, en général, et des sciences du langage du début du

---

<sup>112</sup> VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1978.

<sup>113</sup> FOUCAULT Michel, « Réponse à une question », in *Esprit*, n°371, mai 1968, pp. 850-874, reproduit in *Dits et Écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, Collection Quarto, 2001, p. 704.

XXe siècle, en particulier.<sup>114</sup> À la même époque, le *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure, dans lequel celui-ci insiste sur la dimension synchronique de la langue comme système composé de rapports entre signes dont la signification dépend de ce système, imprègne durablement les sciences de l'homme comme nouveau paradigme général. De plus, la théorie de la relativité (en 1905 et 1915) donne lieu durant ces mêmes années à une controverse philosophique opposant néo-relativistes et néo-thomistes à propos des concepts de relation et d'invariance.<sup>115</sup> Ce point est fondamental concernant notre sujet, car il porte sur cet aspect de la généalogie foucauldienne faisant de cette méthode à la fois le fruit d'une approche empirique de l'évolution des sociétés européennes, permettant à l'historien de décrire le fonctionnement de l'exercice du pouvoir en termes systémique, et le résultat d'un regard distant vis-à-vis du réalisme philosophique, permettant à l'auteur de relativiser l'existence même de l'instance politique président à la notion de pouvoir : « il faut sans doute être nominaliste, explique Foucault, le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée. »<sup>116</sup> Or dans le principe moderne de relativité, le référentiel n'est ni un observateur, ni même un objet mais plutôt un système de coordonnées, et l'invariant ne peut être stable comme le rendent compte les concepts de substance ou de forme, mais « doit permettre la mesure et la prise en compte d'une variable ; mais sa valeur d'explication peut porter à confusion »<sup>117</sup>. La conception d'Ernst Mach, sur laquelle s'appuya initialement Einstein, considère les relations comme le

---

<sup>114</sup> David Romand et Sergueï Tchougounnikov vont dans le sens inverse en montrant le caractère psychologisant de ce courant de pensée, dans « Le formalisme russe », *Cahiers du monde russe* [En ligne], 51/4 | 2010, mis en ligne le 20 décembre 2013, Consulté le 05 décembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/monderusse/9206> ; DOI : 10.4000/monderusse.9206.

<sup>115</sup> Notre référence ici est l'article de DEMOURES François-Xavier, « Relativité et relativisme : la réception de la théorie d'Einstein », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 12 | 2007, mis en ligne le 18 avril 2008, consulté le 05 mars 2017. URL : <http://journals.openedition.org/traces/216> ; DOI : 10.4000/traces.216

<sup>116</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, *op.cit.*, p. 123.

<sup>117</sup> DEMOURES François-Xavier, « Relativité et relativisme : la réception de la théorie d'Einstein », *op. cit.*

fondement même de la connaissance des phénomènes, permettant de façonner une théorie non plus à partir de notions élaborées de façon abstraite mais suivant les rapports observables entre les différents objets de l'expérience : la relativité « provient d'une tendance à établir la dépendance mutuelle des phénomènes et à faire disparaître toute obscurité métaphysique. »<sup>118</sup> Le mouvement étant un phénomène qui permet de déterminer le mouvement d'un autre phénomène, l'invariance perd ainsi, d'après le principe relativiste, son caractère absolu.

Le pouvoir, dans la conception foucauldienne, n'a pas non plus de fondement métaphysique, mais un soubassement physique : la relativité des forces en présence et des pouvoirs établis ne se fonde plus sur un espace social figé – le contrat social – ou sur une constance de la volonté divine – comme dans la philosophie politique absolutiste – mais sur l'invariance de l'espace du pouvoir, qui est chez Foucault le principe de raison suffisante des phénomènes politiques<sup>119</sup> : le pouvoir est partout, il inonde le champ social et se confond avec lui, car tout est relations de pouvoir. La microphysique foucauldienne des rapports de forces définit alors son propre objet, le pouvoir, comme un ensemble de relations entre les corps, et cet objet fournit à l'analyse généalogique sa propre règle d'énonciation, puisque c'est le pouvoir lui-même qui fait office d'invariant.<sup>8</sup> Le pouvoir, invariant mais non absolu, doit permettre la mesure des phénomènes sociohistoriques en tant que système de coordonnées (les « relations de pouvoir »), tout en étant l'objet de la mesure (« pouvoir disciplinaire », « pouvoir psychiatrique », « pouvoir normalisateur », « biopouvoir »), référentiel invariant mais relatif, devant permettre la prise en compte d'une variable dont il est lui-même l'objet. « Il n'y a pas de pouvoir, mais des relations de pouvoir » signifie que le pouvoir n'existe pas, mais qu'il est le produit de relations dont il est la finalité ultime. Ainsi, « par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre [...] les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à

---

<sup>118</sup> MACH Ernst, 1904, *La mécanique*, trad. E. Bertrand, Paris, Hermann, p. 212, cité par DEMOURES, *op.cit.*

<sup>119</sup> Je reprends ici les propos de DEMOURES en les conceptualisant par analogie.

former chaîne ou système »<sup>120</sup>. Le pouvoir, même en tant que « producteur de réel » dans la conception foucauldienne, disparaît comme fondement, mais réapparaît sans cesse comme produit de relations.

Foucault remplace donc le pouvoir-substance par le pouvoir-fonction, ce qui revient à prioriser le changement (des formes de pouvoir suivant les rapports de force à un temps  $t$ ) et la multiplicité (des espaces sociaux où des relations de pouvoir s'exercent), au détriment de l'unité du pouvoir (dans sa version economiciste) et de sa permanence (dans la version contractualiste). En faisant du pouvoir une fonction de rapports de forces, le produit de relations entre des acteurs, Foucault conduit inmanquablement à relativiser le concept de pouvoir à travers précisément sa « conversion en systèmes de relations ».<sup>121</sup>

La tension théorique que fait naître la généalogie foucauldienne dans *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir* provient du fait qu'elle repose sur une compréhension du concept de pouvoir à travers une explicitation de relations rattachées au temps (découpage de périodes historiques), à l'espace (aire occidentale-européenne) et à la matière (les corps et les populations dans les systèmes de répression et de production), en assumant le fait analytique que l'essence du pouvoir puisse n'être réduit qu'à un « simple » système de relations. Cette généalogie pose ainsi la nécessité de fonder une théorie de la relativité du pouvoir, si par ce terme nous entendons ce qu'en pensait Bachelard, pour qui, dans « l'hypercriticisme relativiste, l'essence est une fonction de la relation. »<sup>122</sup> Cette approche relativiste ne débouche nullement sur une survalorisation excessive du regard intrinsèque d'un point de vue subjectif, mais se situe plutôt

---

<sup>120</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, *op.cit.*, pp. 121-122.

<sup>121</sup> Pour reprendre l'expression de BOAS Georges, « Réalité et relativités », *The Journal of Philosophy*, vol. 25, n° 23, novembre 1928, p. 635, cité par DEMOURES François-Xavier, *op.cit.*, à propos du reproche de Gaston Rabeau dans *Réalité et relativité. Études sur le relativisme contemporain* (Paris, Marcel Rivière, 1927) à l'égard de Léon Brunschvicg (auteur de *La physique du xxe siècle et la philosophie*, Paris, Hermann, 1936).

<sup>122</sup> BACHELARD Gaston, *La valeur inductive de la relativité*, Paris, Vrin, 1929, p. 208, cité par DEMOURES François-Xavier, *op.cit.*

« au-delà de l'objectivité et de la subjectivité » (H. Dreyfus et P. Rabinow, 1984), car appréhender le réel d'après un système objectif de relations revient à le concevoir d'après la manière dont les sujets se le représentent : la méthode de Foucault est une subtile combinaison du point de vue herméneutique du sujet et du point de vue systémique de l'objet, permettant d'éviter la « fausse connaissance objective » et de se défaire de l'« illusion de la subjectivité », au profit d'une généalogie des pratiques constitutives du sujet moderne<sup>123</sup>. Ainsi, « la philosophie est entièrement politique et entièrement historique, c'est la politique immanente à l'histoire et l'histoire immanente aux politiques. »<sup>124</sup>

La relation est donc ce qui, paradoxalement, donne au pouvoir sa substance<sup>125</sup>. Un phénomène est un complexe de rapports, une fonction de variables dépendantes les unes des autres. La relativité du pouvoir oblige ainsi à ne prendre en compte que « la fonction totalisatrice »<sup>126</sup> issue de l'intrication des multiples variables (la pratique de la torture, l'usage des corps, le discours de la vérité, etc.) permettant de comprendre son fonctionnement à un moment donné, et non l'une des variables possibles – ainsi de la réforme humaniste de la pénalité et en même temps la naissance de la prison comme mode indéterminé de punition de la fin du XVIIIe au début du XIXe siècle. « C'est la relation qui dit tout, qui prouve tout, qui contient tout ; elle est la totalité du phénomène pris comme fonction mathématique ». <sup>127</sup> Le réalisme, suivant cette conception relativiste, ne représente qu'un « mode d'expression » contingent de la relation ; c'est ainsi qu'il faut comprendre la manière dont Foucault considère le savoir, dans sa conception du pouvoir, comme un rapport d'interdépendance entre ces deux objets, provenant du caractère inextricable des relations de pouvoir, même dans le domaine *a priori*

---

<sup>123</sup> DREYFUS Hubert et RABINOW Paul, *Michel Foucault, un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Éditions Gallimard, Collection Bibliothèque des Sciences humaines, 1984.

<sup>124</sup> *Idem*.

<sup>125</sup> BACHELARD Gaston, *La valeur inductive de la relativité.*, p. 209, cité par DEMOURES François-Xavier, *op.cit.*

<sup>126</sup> *Idem*.

<sup>127</sup> BACHELARD Gaston, *ibid.*, p. 210, cité par DEMOURES François-Xavier, *op.cit.*



neutre du savoir. « On ne peut pas penser en deux fois le monde des objets : d'abord comme relatifs entre eux, ensuite comme existant chacun pour soi »<sup>128</sup>. L'invariant est celui de la relation, et non le temps immémorial du contrat social, ou l'espace métaphysique du divin.

On ne peut pas penser en deux fois le monde du pouvoir et le monde du savoir : d'abord comme relatifs entre eux, ensuite comme existant chacun pour soi – d'où le concept fondamental de nexus savoir-pouvoir dans l'œuvre de Foucault. Effectivement, malgré ses revirements intellectuels et ses changements de problématiques, la constitution du savoir représente une problématique permanente de son travail de recherche, et la période où ses ouvrages semblent être focalisés sur la question du pouvoir constituent aussi une occasion d'interroger à nouveau frais la problématique du savoir et des pratiques discursives issue de la méthode archéologique. L'invariant découlant de la relation est propice à un questionnement renouvelé de la théorie de la connaissance, puisqu'aucun savoir ne se forme sans un système général d'information (qui est aussi une forme de pouvoir parmi d'autres, et entre lesquels il existe des relations), et qu'aucun pouvoir ne peut s'exercer sans la circulation d'un savoir.<sup>129</sup>

Le supplice, dans la justice pénale d'ancien régime, est décrit dans *Surveiller et punir* comme la manière dont la puissance royale manifeste sa force, un rituel où le degré de douleur à infliger est réglé suivant un code juridique ; « l'exécution de la peine devient l'élément visible, le signe du triomphe du pouvoir monarchique : c'est l' "éclat des supplices" »<sup>130</sup>. Or ce schéma basé sur l'usage spectaculaire des corps date du droit romain et véhicule un type traditionnel de

---

<sup>128</sup> *Idem.*

<sup>129</sup> FOUCAULT Michel, « Théories et institutions pénales », *Annuaire du Collège de France*, 72e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1971-1972, 1972, pp. 283-286.

<sup>130</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et Punir, op.cit.*, p. 44.

pouvoir de vie ou de mort<sup>131</sup> : « la cérémonie du supplice fait éclater en plein jour le rapport de force qui donne son pouvoir à la loi. »<sup>132</sup> Le peuple tient un rôle ambivalent dans cette économie classique du pouvoir, puisqu'il en est complice en tant que spectateur, et peut la perturber en se soulevant lors des exécutions<sup>133</sup>, menant ainsi des révoltes à travers une « inversion des rôles » où le condamné devient un héros populaire<sup>134</sup>, suivant une réversibilité<sup>135</sup> de la violence typique des premières « résistances au quadrillage policier. »<sup>136</sup> Mais la punition s'éclipse dans le processus pénal, au début du XIX<sup>e</sup> siècle ; la violence de la justice est cachée. Dès la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, les réformateurs du droit, par souci d'efficacité, proposent une nouvelle stratégie, visant à punir mieux<sup>137</sup> et visant à limiter le « sur-pouvoir » monarchique, excessif, et à contrer l'« infra-pouvoir » des illégalismes de biens, flou. Au supplice, considéré comme dangereux car représentant un rapport de forces trop direct<sup>138</sup>, se substitue un adoucissement des peines allant de pair avec des variables comme la diminution des crimes violents<sup>139</sup>, ou la croissance démographique et l'accroissement des richesses, faisant de la propriété de biens un enjeu plus déterminant – dans *La volonté de savoir*, Foucault note également que « la sévérité des codes à propos des délits sexuels s'est considérablement atténuée au XIX<sup>e</sup> siècle »<sup>140</sup> ; au niveau du pouvoir de punir, cet adoucissement se traduit par la mise en place d'un appareil policier contre les illégalismes moins visibles et un ajustement des mécanismes de pouvoir resserrant l'existence des individus.<sup>141</sup> *La volonté de*

---

<sup>131</sup> P.F. Muyart de Vouglans, *Les Lois criminelles de France*, 1780, p. XXXIV, cité par FOUCAULT Michel, *Surveiller et Punir*, *op.cit.*, p. 59.

<sup>132</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et Punir*, *op.cit.*, p. 61.

<sup>133</sup> *Idem*, p. 69-73.

<sup>134</sup> *Idem*, p. 73.

<sup>135</sup> *Idem*, p. 76.

<sup>136</sup> *Idem*, p. 76.

<sup>137</sup> *Idem*, p. 97-98.

<sup>138</sup> *Idem*, p. 88.

<sup>139</sup> *Idem*, p. 90.

<sup>140</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, *op.cit.*, p. 56.

<sup>141</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, p. 93.

*savoir* décrit également l'incrustation de la violence psychologique de la sévérité à travers les instances de contrôle et les mécanismes de surveillance mise en œuvre par la pédagogie et la thérapie sexuelle.<sup>142</sup> « L'économie des illégalismes s'est [donc] restructurée avec le développement de la société capitaliste. »<sup>143</sup> Ce déplacement du droit de punir, de la vengeance du roi à la défense de la société<sup>144</sup>, obéit à des règles, dont celle de la vérité commune, qui ajuste le pouvoir judiciaire à une recherche liée à des savoirs non juridiques<sup>145</sup> : d'où l'objectivation du criminel comme anormal au XIXe siècle, puisque « le rapport de pouvoir [...] se double d'une relation d'objet dans laquelle se [trouve] pris [...] le criminel comme individu à connaître selon des critères spécifiques. »<sup>146</sup> L'enfermement pénal est critiqué par les réformateurs humanistes de la fin du siècle des Lumières. « La pratique de la prison n'était pas impliquée dans [cette nouvelle] théorie pénale. »<sup>147</sup> Or « la détention est devenue la forme essentielle du châtement » au début du XIXe siècle. La prison devient la peine automatique pour les crimes et délits. Le système carcéral, produit d'un nouveau rapport de force, se constitue également comme centre de production de savoirs : le contrôle du comportement des détenus « s'accompagne [...] de la formation d'un savoir sur des individus. »<sup>148</sup> Les méthodes permettant le contrôle des opérations du corps sont « les disciplines », anciennes pratiques mais « devenues au cours du XVIIe et du XVIIIe siècles des formules générales de domination ». Une « anatomie politique »<sup>149</sup> naît ainsi, dont les techniques forment une « microphysique » du pouvoir, fonctionnelle par rapport à l'état social de l'époque (début du capitalisme industriel) et tactique (perpétuation de la

---

<sup>142</sup> FOUCAULT Michel *La volonté de savoir*, op.cit., p. 56.

<sup>143</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, p. 103.

<sup>144</sup> *Idem*, p. 107.

<sup>145</sup> *Idem*, p. 112-116.

<sup>146</sup> *Idem.*, p. 120-121.

<sup>147</sup> FOUCAULT Michel, « La société punitive », *Annuaire du Collège de France, 73e année*, Histoire des systèmes de pensée, année 1972-1973, 1973, pp. 255-267.

<sup>148</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, p. 148-149.

<sup>149</sup> *Idem*, p. 162.

domination de la classe bourgeoise).<sup>150</sup> Le pouvoir disciplinaire a une fonction de synthèse et de lien avec l'appareil productif<sup>151</sup> et génère une « pénalité de la norme »<sup>152</sup> se juxtaposant aux anciens pouvoirs traditionnels (basés sur la loi). Le quadrillage spatial, « modèle compact du dispositif disciplinaire »<sup>153</sup> représente alors, avec le modèle de l'exclusion, le mécanisme de pouvoir moderne dont le *Panopticon* de Bentham est la forme architecturale. L'extension des institutions disciplinaires au sein de la société va de pair avec « l'inversion fonctionnelle des disciplines » de négatives (prélèvement, répression) à positives (accumulation, production)<sup>154</sup>, et Julius (1831) voit dans le Panoptique une rupture dans « l'histoire de l'esprit humain », faisant entrer les sociétés du spectacle dans une civilisation de la surveillance.<sup>155</sup>

On le voit : la manière dont Foucault considère les procédures de contrôle et d'exclusion implique une conception où la négativité de la répression est au service de la positivité de la production matérielle (de richesses) et immatérielle (de savoirs). Ce renouvellement de l'approche classique du pouvoir renforce ainsi la réalité du pouvoir comme instance productrice de réel, en même temps qu'il dessine en creux les contours d'une théorie de la relation. Ces contours s'articulent autour d'un fonctionnalisme opérationnel où les lieux de production de la réalité d'un pouvoir lui-même producteur de réel sont en même temps des lieux où s'opèrent l'agencement des contrôles sociaux s'étant formulés ailleurs. Ainsi, l'acceptation générale de la prison, au début du XIXe siècle, se comprend par le fait que sa fonction de transformation de l'homme (d'orthopédie sociale, de

---

<sup>150</sup> *Idem*, p. 163.

<sup>151</sup> *Idem*, p. 180.

<sup>152</sup> *Idem*, p. 215.

<sup>153</sup> *Idem* p. 230.

<sup>154</sup> *Idem.*, p. 244-251.

<sup>155</sup> *Idem.*, p. 252.

dressage des corps) se situe déjà dans des « mécanismes qu'on trouve dans le corps social »<sup>156</sup> à l'état plus ou moins latent.

La honte de la punition et de la violence du système pénal s'exprime à travers le remplacement du crime par la criminalité comme objet de l'intervention pénale. De même, « notre société, en rompant avec les traditions de l'*ars erotica*, s'est donnée une *scientia sexualis*. [...] Elle a poursuivi la tâche de produire des discours vrais sur le sexe, en ajustant [...] l'ancienne procédure de l'aveu sur les règles du discours scientifique » et c'est à travers ce dispositif produisant sur le sexe des discours vrais qu'a pu apparaître comme vérité du sexe la « sexualité ».<sup>157</sup> La honte de la punition et de la violence du système pénal s'exprime discursivement par la naissance de l'orthopédie sociale. L'injonction à parler du sexe, à partir du XVIIIe siècle, se double d'une honte affichée quant à rentrer dans les détails.<sup>158</sup> Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle apparaît une « orthopédie » luttant contre les perversions.<sup>159</sup> Le pouvoir moderne fonctionne-t-il sur la base de la répression ? *Surveiller et punir* donne déjà la réponse – négative – à cette question puisque les disciplines produisent précisément du réel, des positivités. La répression sexuelle s'élabore sur des productions discursives, comme le pouvoir disciplinaire a pour fonction de dresser pour prélever<sup>160</sup> : la positivité procède de la négativité.

Foucault propose ainsi non pas une théorie du pouvoir, mais une « analytique » du pouvoir, basée sur une théorie de la relation. En effet, cette analytique vise la « définition du domaine spécifique que forment les relations de pouvoir et la détermination des instruments qui permettent de l'analyser »<sup>161</sup> ; en termes relativiste, elle s'attache à décrire les rapports observables entre des objets de

---

<sup>156</sup> *Idem*, p. 269.

<sup>157</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, *op.cit.*, p. 91.

<sup>158</sup> *Idem*, p. 34.

<sup>159</sup> *Idem*, p. 155-156.

<sup>160</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, *op.cit.*, p. 200.

<sup>161</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, *op.cit.*, p. 108-109.

l'expérience – le pouvoir et le savoir – dont le référentiel (le pouvoir juridique traditionnel dont l'une des expressions est le droit romain) n'est pas un objet immuable, mais un système de coordonnées (manifestation de ce pouvoir traditionnel à travers la monarchie absolue, résurgence et réactivation à l'ère napoléonienne, etc.). La prison est une chose<sup>162</sup> à partir de laquelle s'institue la formation d'un milieu spécifique, carcéral, composé d'une forme particulière de contenu (le prisonnier) renvoyant à des concepts comme la délinquance, exprimant une formation d'énoncés, une forme d'expression (les infractions, les peines et leurs sujets). La forme de contenu, pratique (microphysique du pouvoir disciplinaire), et la forme d'expression, discursive (réforme de la conception juridique des délits et des peines), émergent toutes deux au siècle des Lumières, mais sont hétérogènes : « le droit pénal traverse une évolution qui lui fait énoncer les crimes et les châtiments en fonction d'une défense de la société [...] mais la prison, elle, est une nouvelle manière d'agir sur les corps »<sup>163</sup> ; ainsi, « le droit pénal concerne l'énonçable en matière criminelle, [...] la prison concerne le visible » (soit le panoptisme comme agencement visuel). C'est ainsi que Foucault envisage « de pures matières et de pures fonctions »<sup>164</sup> au sein desquelles les relations de pouvoir constituent un invariant non stable ni absolu, mais permettant la mesure et la prise en compte d'une variable – le spectaculaire le disciplinaire – et le mouvement historique de la société (passage du féodalisme au capitalisme) est un phénomène qui permet de déterminer le mouvement d'un autre phénomène (adoucissement des peines, ou quadrillage des espaces sociaux), expliquant la nature du mouvement historique de la société, etc., sans qu'aucun phénomène ne soit premier, le pouvoir étant à la fois l'objet de l'analyse à travers l'observation des relations et des rapports de forces, et phénomène dont le mouvement s'explique par l'évolution d'autres phénomènes.

---

<sup>162</sup> DELEUZE Gilles, *Foucault*, Paris, Les Editions de Minuit, 1986 (2004), p. 31-51.

<sup>163</sup> *Idem.*

<sup>164</sup> *Idem.*

Le panoptisme est à la fois un agencement optique concret caractérisant la prison (le gardien voit les prisonniers sans être vu d'eux) et une machine traversant toutes les fonctions énonçables (imposer une conduite à une multiplicité humaine). Foucault nomme cette dimension le diagramme, soit un ensemble de dispositifs au fonctionnement sans usage et issu d'une force s'exerçant sur d'autres forces ; « s'il y a beaucoup de fonctions et même de matières diagrammatiques, c'est parce que tout diagramme est une multiplicité spatio-temporelle. Mais c'est aussi parce qu'il y a autant de diagrammes que de champs sociaux dans l'histoire. »<sup>165</sup> La relativité du pouvoir amène ainsi Foucault à envisager « la fonction totalisatrice » du pouvoir, caractérisé de façon invariante comme un biopouvoir (anatomo-politique des corps et régulation des populations) issue de l'intrication des multiples variables macroéconomiques et microsociales observables.

---

<sup>165</sup> *Idem.*

## *b. Le pouvoir comme système général de relation-invariance*

La relation est le seul fondement – non métaphysique – du pouvoir. « Il faudrait essayer d'étudier le pouvoir non pas à partir des termes primitifs de la relation, mais à partir de la relation elle-même en tant que c'est elle qui détermine les éléments sur lesquels elle porte. »<sup>166</sup> La relation agit ainsi, dans le cadre des interactions qui la stipule, comme productrice d'invariance, du pouvoir comme invariant (« la relation de pouvoir peut être l'effet d'un consentement antérieur ou permanent »). D'une certaine manière, « par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de forces qui sont immanents aux domaines où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation ; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse ; les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou, au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres ; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessin général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales »<sup>167</sup> Ainsi, le fait que les relations suivent un tracé invariant provient de ce que le discours analytique foucauldien correspond à un système général basé sur un mécanisme : l'atrocité des supplices du pouvoir

---

<sup>166</sup> FOUCAULT Michel, «Il faut défendre la société», Annuaire du Collège de France, 76e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1975-1976, 1976, pp. 361-366.

<sup>167</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, *op.cit.*, p. 122.



classique ne provient pas de sa barbarie, de sa sauvagerie, de sa folie, de son irrationalité dit Foucault – malgré les jugements de valeur négatifs que lui attribuent les Lumières et les réformateurs de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle – mais de son fonctionnement, de la mécanique du pouvoir<sup>168</sup> propre au système punitif de l'âge classique. L'analytique du pouvoir dont procède la généalogie foucauldienne correspond à une rationalisation des éléments virulents concourant à l'explication d'un ordre s'étant maintenu par la violence et le sang.

D'où le côté visiblement contradictoire du principe de relativité du pouvoir, chez Michel Foucault : basée sur l'idée d'une multiplicité des réseaux et d'une diffusion indéfinie des champs sociaux où s'étalent les rapports de forces politico-économiques, la conception foucauldienne du pouvoir est une théorie de la relativité du pouvoir en même temps qu'une théorie de l'invariant du pouvoir, ce qui paraît a priori paradoxal par rapport à l'idée de "relativité" – supposant une variation infinie de la forme du pouvoir et donc une structure définitivement informelle.

Ainsi, l'idée foucauldienne de la relativité du pouvoir – le fait qu'il dépende entièrement des relations qui le fondent comme invariant – constitue le soubassement d'une analyse empirique (la généalogie) échappant complètement au motif relativiste d'un pouvoir sans fondement aucun. Si ce fondement – la relation – n'est pas immuable mais fluctuant, non stable mais dynamique, la production qu'il engendre est toujours peu ou prou la même : les relations sociales et interpersonnelles entre le médecin et le patient à l'hôpital, le maître et l'élève à l'école, le gardien et le détenu dans la prison, le chef et l'ouvrier à l'usine, sont les vecteurs d'un diagramme, qui, en tant qu'expression d'une « suite de variations d'un même phénomène »<sup>169</sup>, permet la répétition d'un motif de

---

<sup>168</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, *op.cit.*, p. 69.

<sup>169</sup> Sur le diagramme, voir KRTOLICA Igor, « Diagramme et agencement chez Gilles Deleuze : l'élaboration du concept de diagramme au contact de Foucault », *Filozofija i društvo*, 2009, vol. 20, no 3, p. 97-124.

quadrillage de la société, le modèle panoptique représentant l'« identité morphologique du système de pouvoir » disciplinaire moderne.

Le diagramme n'est pas fixe, mais institue des fonctions différentes de manière à constituer des mutations et à produire un « nouveau type de réalité »<sup>170</sup> ; c'est un schéma exposant les rapports de forces qui constituent le pouvoir, comprenant le dispositif permettant de faire fonctionner des relations de pouvoir dans une fonction ; « le diagramme, ou la machine abstraite, c'est la carte des rapports de forces, carte de densité, d'intensité, qui procède par liaisons primaires non-localisables, et qui passe à chaque instant par tout point, [...] dans toute relation d'un point à un autre. »<sup>171</sup> D'où le fait que le pouvoir est partout et vient de partout, chez Foucault : le diagramme, « cause immanente non-unifiante » est coextensif à tout le champ social et se confond ainsi avec lui : il est une machine abstraite à la base des dispositifs, qui sont des agencements concrets réalisant les rapports de forces.<sup>172</sup>

Ce que nous nommons le système général de relations-invariance constitue l'appellation synthétisant la conception foucauldienne du pouvoir et désigne la manière dont Foucault fait des dispositifs des machines concrètes biformes où se jouent les rapports de forces entre dominants et dominés et donc les relations de pouvoir – la multiplicité du dispositif reposant sur les divergences et se répartissant dans des dualismes entre forts et faibles, puissants et marginaux exclus (fous, anormaux), hommes libres et esclaves, seigneurs et serfs, bourgeois et prolétaires, etc. – tandis que le diagramme, machine abstraite, constitue le socle fonctionnel invariant sur lequel repose les agencements-dispositifs relationnels. Le système général de relations-invariance tient à l'agencement déterministe entre les dispositifs relationnels situés dans la machine concrète et le diagramme du

---

<sup>170</sup> DELEUZE Gilles, *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986 (2004), p. 43.

<sup>171</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, noté par DELEUZE, *ibid*, p 44.

<sup>172</sup> DELEUZE Gilles, p. 44.

pouvoir, cette machine abstraite comprenant ces dispositifs et les rendant possibles historiquement.

La notion foucauldienne de « technologie politique » renvoie précisément à cet agencement entre dispositifs et diagramme, machines concrètes et machine abstraite, machines techniques et machines sociales, technologies matérielles et technologie humaine, rapports de forces et champ social, relations de pouvoir et invariance du pouvoir. Les machines sont sociales avant d'être techniques<sup>173</sup>, cela signifie, certes, qu'il y a une technologie humaine avant qu'il y ait une technologie matérielle, en ce que les outils et machines matériels sont préalablement répertoriés par un diagramme général et rendus compte par des agencements particuliers. Ainsi, au niveau pratique, la prison, comme « machine-outil » formé hors de l'appareil judiciaire, existait déjà dans le monde traditionnel de l'ancien régime, et ne devint un dispositif enjeu de relations de pouvoir, dans la société moderne, que « quand le diagramme disciplinaire lui [fit] franchir le « seuil technologique » »<sup>174</sup> ajustant les anciens procédés de régularisations temporelles venant des ordres religieux du moyen-âge<sup>175</sup> par rapport aux nouvelles disciplines visant l'emploi et le dressage du corps, pour déboucher sur la mise œuvre d'un « schéma anatomochronologique du comportement »<sup>176</sup>. Au niveau discursif, si la « mise en discours du sexe »<sup>177</sup> existait déjà sous la forme de l'*ars erotica*, elle ne devient un processus systématique que dans le cadre moderne de la *scientia sexualis*, sous la forme de « discours [hiérarchiques] articulés autour d'un faisceau de relations de pouvoir. »<sup>178</sup>

Les machines sont sociales avant d'être techniques, cela signifie aussi que les machines techniques sont issues de machines sociales, que les rapports de forces

---

<sup>173</sup> *Idem.*

<sup>174</sup> DELEUZE, *Foucault*, p. 48.

<sup>175</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir, op.cit.*, p. 175.

<sup>176</sup> *Op.cit.*, p. 178.

<sup>177</sup> *Idem*, p. 32.

<sup>178</sup> *Idem.*

s'inscrivent dans un champ social préexistant, que la technologie humaine précède les technologies matérielles, et donc que les relations de pouvoir procèdent de l'invariance du pouvoir (ce produit des relations, etc.).

C'est pourquoi dans les sociétés occidentales modernes, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, « on n'a pas là [avec la machine de pouvoir panoptique] une puissance qui serait donnée entièrement à quelqu'un et que ce quelqu'un exercerait isolément, totalement sur les autres ; c'est une machine où tout le monde est pris, aussi bien ceux qui exercent le pouvoir que ceux sur qui ce pouvoir s'exerce. »<sup>179</sup> Cette analytique du pouvoir où les rapports de forces passe autant par les forces dominées que par les forces dominantes<sup>180</sup>, suppose une opération discursive de déphasage entre la chose et celui chargé de l'incarner : concevoir le pouvoir comme une machine qui fonctionne revient à ne plus le confondre avec la personne à qui reviendrait cette fonction politique suprême – le roi, le prince, le chef d'État ou de gouvernement, le dictateur ou le tyran – mais à l'instituer comme ensemble social métastable et en perpétuelle mutation. L'analytique foucauldienne vise à décrire le pouvoir non plus comme une charge personnelle traditionnelle, mais tel un processus rationnel d'anonymisation croissante des rapports de forces prégnant au sein des sociétés développées. « Le pouvoir n'est plus substantiellement identifié à un individu qui le posséderait ou qui l'exercerait de par sa naissance ; il devient une machinerie dont nul n'est titulaire. »<sup>181</sup>

Seulement, dans le monde traditionnel des sociétés préindustrielles, l'identification personnelle de la puissance aux personnes et aux familles chargées d'incarner le pouvoir traduisait la vigueur de l'opposition entre l'homme libre, fort, et l'esclave, faible, ou la transparence du rapport de forces entre le seigneur, dominant, et le serf, dominé, alors qu'au contraire, les relations de pouvoir entre

---

<sup>179</sup> FOUCAULT Michel, « L'œil du pouvoir » (entretien avec J.-P. Barou et M. Perrot), in Bentham (J.), *Le Panoptique*, Paris, Belfond, 1977, pp. 9-31.

<sup>180</sup> DELEUZE Gilles, *Foucault*, p. 35.

<sup>181</sup> FOUCAULT Michel, « L'œil du pouvoir », *op.cit.*

le bourgeois et le prolétaire, dans la société occidentale moderne, sous l’emprise du capitalisme industriel, sont cachées, ou plutôt filtrées par la technologie politique moderne rendant possible un asservissement doux, le diagramme disciplinaire assurant en même temps l’ordonnancement, le contrôle et la surveillance des corps, et la production de santé via la régulation vitaliste des populations. Le pouvoir moderne n’est plus une charge personnelle rendant fatalement abrupt le rapport de forces entre ordre dominant et ordre dominé, mais une machine anonyme dans laquelle chaque classe sociale est enserrée ; néanmoins, le diagramme disciplinaire auquel tous les individus sont soumis est régulé par un dispositif faisant fonctionner à plein régime la lutte des classes. Les places stratégiques produisant des effets de domination (celles de la haute fonction publique et de la haute bourgeoisie) « peuvent assurer une [suprématie] de classe dans la mesure même où elles dissocient le pouvoir de la puissance individuelle. »<sup>182</sup> Autrement dit, la persistance souterraine des relations de pouvoir à travers la lutte des classes cache mal l’invariance du pouvoir – ici, de classe – malgré le caractère anonyme de la machine au cœur de la technologie politique moderne.

Les relations sociales et interpersonnelles sont donc les producteurs fonctionnels de contraintes extra-juridiques<sup>183</sup>, d’un rapport de forces inégalitaire, doublé d’une domination potentielle sujette à une réversibilité issue des sources diverses et variées de résistance – soit les producteurs du pouvoir moderne.

La conception foucauldienne du pouvoir repose ainsi sur une physique déterministe des rapports de forces, évoluant suivant un système général de relations-invariance, l’invariance du pouvoir ne se fondant plus, de façon essentialiste, sur une constance de la volonté divine (« tout pouvoir vient de

---

<sup>182</sup> FOUCAULT Michel, « L’œil du pouvoir », *op.cit.*

<sup>183</sup> FOUCAULT Michel, « El poder, una bestia magnifica », *op.cit.*

Dieu »<sup>184</sup>), et n'étant plus du domaine métaphysique de l'absoluité localisable (« Tout ce que l'homme est, il le doit à l'État : c'est là que réside son être »<sup>185</sup>), mais agissant comme principe opératoire de raison suffisante des phénomènes sociaux (il n'y a pas de pouvoir, mais des relations de pouvoir), et appartenant à un monde de la physique sociale où la multiplicité des foyers de pouvoirs et de résistances (l'asile psychiatrique, l'hôpital général, l'usine, la prison et l'école comme dispositifs spatiaux clos<sup>186</sup>, espaces disciplinaires et donc lieux de domination assignant aux corps du fou, du malade, de l'ouvrier, du détenu et de l'élève les surfaces d'inscription du pouvoir psychiatrique, médical, économique, carcéral, scolaire, dans un horizon diagrammatique disciplinaire) permet la conservation des intérêts sociaux de la classe dominante et explique l'agitation, les troubles et les révoltes au cœur de l'histoire moderne du capitalisme. Nul développement économique dans l'intention de la bourgeoisie, ou progrès social issu des luttes, mais une mécanique imparable : celle du principe de relativité du pouvoir, au fondement de son invariance, soit « une conception de l'espace social aussi nouvelle que celle des espaces physiques et mathématiques actuels »<sup>187</sup>, une histoire des espaces comme lieux de pouvoir supposant une étude de l'architecture institutionnelle où l'ancrage spatial est considéré comme un problème historique, politique et économique et non seulement une question géographique donnée, figée et inerte.<sup>188</sup>

Ainsi, le système général de relation-invariance sur lequel repose la conception foucauldienne du pouvoir comme physique des rapports de forces s'appuie sur « l'hypothèse Nietzsche », soit le modèle anti-juridique de la guerre des races, opposant de façon conflictuelle, dualiste et binaire deux entités d'une même

---

<sup>184</sup> Saint Paul, *Lettre aux Romains*, 13, 1.

<sup>185</sup> HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, II, 13.

<sup>186</sup> BERT Jean-François, « Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*. Paris, Gallimard, 2003, 393 p. 3, *Anthropologie et Sociétés*, volume 28, numéro 1, 2004, p. 190-192.

<sup>187</sup> DELEUZE Gilles, *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986, p. 34.

<sup>188</sup> FOUCAULT Michel, « L'œil du pouvoir » (entretien avec J.-P. Barou et M. Perrot), in Bentham (J.), *Le Panoptique, op.cit.*, pp. 9-31.

communauté. Ce modèle discursif historique semble ainsi opposer la matrice juridique comme promotrice d'une vision invariante et traditionnelle du pouvoir, tandis que le concept de relations de pouvoir incarnerait le changement dynamique propre à une conception plus réaliste, alors qu'en fait, dans l'analyse généalogique, s'appuyant sur le principe de relativité mais n'étant pas relativiste, ce sont les relations qui sont productrices d'invariance. Ainsi, « le partage [juridique] du permis et du défendu a conservé, d'un siècle à l'autre, une certaine constance. En revanche, l'objet "crime", ce sur quoi porte la pratique pénale, a été profondément modifiée »<sup>189</sup> ; sous la stabilité de la loi relative aux crimes et délits se met en place un nouveau genre de jugement : celui des passions et des instincts, des anomalies et des infirmités, des perversions et des "monstruosités", au XIXe siècle – le domaine d'objets psychologiques double et dissocie le domaine d'objets juridiques. En outre, le dispositif moderne de sexualité, qui « fonctionne d'après des techniques mobiles, polymorphes et conjoncturelles », se superpose au traditionnel dispositif d'alliance, qui « se charpente autour d'un système de règles définissant le permis et le défendu »<sup>190</sup>, par le biais de l'institution familiale : « le dispositif d'alliance est ordonné [...] à une homéostasie du corps social qu'il a pour fonction de maintenir [...] le temps fort, pour lui c'est la "reproduction". Le dispositif de sexualité a pour raison d'être [...] de proliférer. »<sup>191</sup>

Mais si la conception foucauldienne du pouvoir n'identifie pas un foyer unique et central de souveraineté, mais un socle mouvant des rapports de forces induisant des états de pouvoir locaux et instables<sup>192</sup>, l'observation de ce socle mouvant n'entraîne pas dans la grille d'intelligibilité de l'auteur une déréalisation du pouvoir, une considération de ses tenants et aboutissants imaginaires ou une

---

<sup>189</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, *op.cit.*, p. 25.

<sup>190</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, *op.cit.*, p. 140.

<sup>191</sup> *Ibid*, p. 141.

<sup>192</sup> *Ibid*, p. 122.

prise en compte de sa vacuité mythologique. Tout au contraire : le pouvoir y est conçu comme une pratique dont l'exercice suppose un fonctionnement aux causes et conséquences réelles. En d'autres termes, l'invariance du pouvoir est le trait principal du réalisme de la méthode généalogique, fondé comme nous le voyons sur le principe de relativité. Ainsi, dans un dispositif-institution, le réseau du pouvoir suit une forme pyramidale, mais le sommet n'est pas la source d'où le pouvoir dériverait, puisqu'il entretient avec les éléments inférieurs de la hiérarchie un rapport d'appuis réciproques d'après des tactiques inventées à partir de conditions locales et rassemblées autour d'une stratégie de classe basée sur un jeu complexe de conditionnements, le pouvoir sociopolitique moderne étant consubstantiel au développement économique et social des forces productives au sens marxiste.<sup>193</sup>

D'où l'omniprésence d'un pouvoir se produisant à chaque instant, en tout point, dans toute relation.<sup>194</sup> « Le pouvoir est partout ; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout. Et "le" pouvoir dans ce qu'il a de permanent, de répétitif, d'inerte, d'autoreproducteur, n'est que l'effet d'ensemble, qui se dessine à partir de toutes ces mobilités, l'enchaînement qui prend appui sur chacune d'elles et cherche en retour à les fixer. »<sup>195</sup> Qu'en est-il alors du moyen de se défaire de ces mécanismes oppressants du pouvoir disciplinaire moderne ? Est-il possible d'en réchapper ? Quel est le sens de la résistance et de la réversibilité des relations de pouvoir si le pouvoir est partout et inonde littéralement le champ social ? De même que le pouvoir moderne est une machine anonyme, la résistance au pouvoir est tout aussi bien le fait d'acteurs anonymes évoluant au cœur des dispositifs de pouvoir sans qu'il soit envisageable de s'en déprendre : leur réaction ne peut que s'appuyer sur l'action des mécanismes de

---

<sup>193</sup> FOUCAULT Michel, « L'œil du pouvoir », *op.cit.*

<sup>194</sup> *Idem.*

<sup>195</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir, op.cit.*, p. 122-123.



quadrillage propre aux dispositifs disciplinaires<sup>196</sup> ; c'est que « là où il y a pouvoir, il y a résistance », et vice-versa : la résistance se loge et s'effectue à l'intérieur même des relations de pouvoir auxquelles les acteurs concernés tentent d'échapper ; la résistance « n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir. »<sup>197</sup> L'invariance du pouvoir fait que la récupération politique des résistances se situe pour Foucault dans le développement stratégique normal d'une réaction, amenant le philosophe à « accepter l'indéfini de la lutte. »<sup>198</sup>

Nous l'avons déjà souligné : les analyses de Michel Foucault sur le pouvoir ne concernent pas que la question du pouvoir, mais aussi celle du savoir, des conditions de possibilités historiques, politiques et sociales de la connaissance. Ainsi, son cours sur *Le pouvoir psychiatrique* lui permit de souligner que le savoir ouvre sur une relation de pouvoir et que le pouvoir est indissociable du savoir : le pouvoir du psychiatre s'exerce comme si chaque partie de l'asile psychiatrique était une partie de son corps.<sup>199</sup> Le pouvoir amène à l'élaboration de champs de connaissances renforçant l'emprise du pouvoir, selon un rapport pouvoir-savoir de caractère perpétuel : pouvoir et savoir s'auto-engendrent.

Dès lors, quelles sont les implications théoriques de la microphysique des rapports de forces et du principe de relativité du pouvoir sur la constitution du savoir, dans l'optique foucauldienne, étant donné que la mesure est la forme de pouvoir-savoir liée à la constitution de la cité grecque, l'enquête celle en lien à la formation de l'État médiéval et l'examen la forme de pouvoir-savoir se rapportant aux systèmes de coercition propres aux sociétés industrielles ?<sup>200</sup>

---

<sup>196</sup> REVEL Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, éd. Fayard/Mille et une nuits 2010.

<sup>197</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, op.cit., p. 126.

<sup>198</sup> *Idem*.

<sup>199</sup> FOUCAULT Michel, *Le pouvoir psychiatrique*, p. 179, cité par BERT Jean-François, « Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*. Cours au Collège de France. 1973-1974. Paris, Gallimard, 2003, 393 p. » *Anthropologie et Sociétés*, volume 28, numéro 1, 2004, p. 190-192.

<sup>200</sup> FOUCAULT Michel, « Théories et institutions pénales », *Annuaire du Collège de France, 72e année, Histoire des systèmes de pensée*, année 1971-1972, 1972, pp. 283-286.

La mesure, l'enquête et l'examen : moyens d'exercer le pouvoir et des règles d'établissement du savoir.<sup>201</sup> Foucault affirme que « le rapport vérité-pouvoir [prenant les formes de l'épreuve, puis de l'enquête, et enfin de l'examen] reste au cœur de tous les mécanismes punitifs »<sup>202</sup>, classique comme moderne, atroce comme adouci, qu'en est-il de la problématique du statut et de l'émergence de la vérité et de la constitution du sujet ?

---

<sup>201</sup> *Idem.*

<sup>202</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir, op.cit.*, p. 67.

## 2. Le système général de relation-invariance comme matrice de la désubstantialisation du pouvoir chez Foucault

Notre but ici est de montrer que le projet général de Michel Foucault s'articule autour de problématiques relatives à des concepts variés – le sujet, l'objet et la vérité – dont le pouvoir ne constitue qu'une facette. C'est également le cas de Jean Baudrillard, dont le travail s'articule autour d'une pensée relative au sujet, à l'objet, à leur échange et à la réalité – la manifestation ou l'absence de pouvoir ne représentant alors qu'un sous-produit de l'évolution de la culture au sein de laquelle il se déploie, ou il disparaît. Comprendre ce qu'est le pouvoir, lui donner une définition et en proposer une théorie ne constituent pas l'objectif de l'œuvre foucauldienne, mais représentent un thème problématique sous-jacent à ses réflexions sur les conditions de possibilité du savoir et les modes de subjectivation et d'objectivation. Ainsi, dans l'une de ses tentatives de reconstitution rétrospective de la cohérence d'ensemble de ses travaux, le philosophe et historien affirme que son problème a toujours été celui de comprendre « les rapports entre le sujet, la vérité et la constitution de l'expérience. »<sup>203</sup> Il est donc nécessaire de situer le concept de pouvoir dans cette problématique, sans forcément le qualifier de central ou de périphérique, puisque la question ne peut se poser en ces termes – ce dont les déclarations de Foucault, parfois fort contradictoires, en témoignent

---

<sup>203</sup> « Une esthétique de l'existence », entretien avec A. Fontana, *Le monde aujourd'hui*, 15-16 avril 1984, p. XI. [DEIV, p. 731], cité par HAN Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1998, p. 8.

–, mais en récapitulant la manière dont une conception particulière du pouvoir se forme à travers la description des modes de subjectivation du sujet, la façon dont une définition originale en est donnée via l’analyse de la façon dont une chose devient objet, le processus par lequel une théorisation réaliste du pouvoir se dégage de par la relativisation même de ce concept comme mode de constitution déterminé de la vérité. Pour cela, nous partons du fait que Foucault affirme qu’ « il faut sans doute être nominaliste : le pouvoir, ce n’est pas une institution, et ce n’est pas une structure, ce n’est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c’est le nom qu’on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée. »<sup>204</sup> Dès lors, la question à laquelle nous nous efforcerons de trouver une réponse dans cette sous-sous-partie consistera à savoir comment l’analyse généalogique du fonctionnement de cette situation stratégique complexe, basée sur une posture nominaliste, peut-elle déboucher sur une conception réaliste du pouvoir ?

---

<sup>204</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, *op.cit.*, p. 123.

### *a. Généalogie de l'âme moderne et processus d'individuation*

En décrivant le regard que porte Foucault sur le concept de pouvoir suivant la forme relativiste, et en prenant sur le système déterministe qui chez lui fait fonctionner les relations de pouvoir sur la trame d'une invariance du pouvoir qui lui est intrinsèquement rattachée, nous avons qualifié cette grille d'intelligibilité d'après une approche réaliste. Une telle lecture laisse aisément supposer la place sans commune mesure occupée par le pouvoir dans le champ social, puisque ceux-ci se confondent de manière presque consubstantielle, tout acteur ou institution pouvant être à la fois pris dans et/ou être vecteur d'un système multidimensionnel (politique, économique, sociale, culturelle) de coordonnées impulsant de manière active ou réactive un ensemble de forces ou de résistances. Néanmoins, la toute-puissance sociale accordée au pouvoir dans un tel schéma de pensée ne doit pas omettre le fait que le pouvoir, en tant que concept, et malgré le caractère impérial de son intrication dans les ressorts du fonctionnement de la société, caractère issu du schème relativiste, déterministe et réaliste, soit également, et peut-être paradoxalement, relativisé en tant que thème problématique dans l'analyse foucauldienne prise dans son ensemble.

En effet – et cela est d'autant plus important que la critique formulée par Jean Baudrillard dans son opuscule de 1977 semble ne s'en tenir qu'à une vision strictement politique de la généalogie foucauldienne, et non pas, plus largement, philosophique – la préoccupation principale de Michel Foucault à partir des

années quatre-vingt (à savoir la subjectivité comprise comme objectivation du sujet par lui-même dans l'Antiquité) commence déjà largement à poindre dans les interstices théoriques concernant la naissance de la prison et l'histoire de la sexualité au XIXe siècle. Si bien que Foucault lui-même – comme nous l'avions déjà remarqué en Introduction générale – estime finalement qu'en fait toute son entreprise intellectuelle, même durant sa période politique et militante, visait à établir des périodisations historiques des modes d'être du sujet en Occident. D'où le fait que l'« on trouve, dans l'ensemble des cours qui portent sur l'implication de la psychiatrie dans la médecine légale, de remarquables anticipations des thèmes abordés in extenso dans les années suivantes (par exemple, *Naissance de la biopolitique* et *Du gouvernement des vivants*, respectivement de 1978-79 et 1979-80) et, à certains égards, on y repère aussi les prémices d'études postérieures (le cours *Subjectivité et vérité* est de 1980-81). »<sup>205</sup> Plus généralement, Foucault note que « l'histoire de la subjectivité [avait déjà été] entreprise en étudiant les partages opérés dans la société au nom de la folie, de la maladie, de la délinquance, et leurs effets sur la constitution d'un sujet raisonnable et normal »<sup>206</sup>

Ainsi, la compréhension du pouvoir d'après une théorie de la relativité issue du système déterministe relations-invariance doit aller de pair avec une compréhension de la relativisation du concept de pouvoir dans la généalogie de la modernité. C'est que le thème problématique de la subjectivité et de l'objectivation du sujet n'est pas traité incidemment dans *Surveiller et punir* – qui doit se lire comme étant une recherche de la constitution du sujet « délinquant » à l'occasion de la formation d'un nouveau système pénal articulé autour de technologies politique visant la « disciplinarisation » des corps – et *La volonté de savoir* – dont l'un des résultats fondamentaux est la mise à jour de ce personnage

---

<sup>205</sup> MARCHETTI Valerio et SALOMONI Antonella, « Situation du cours », in FOUCAULT Michel, *Les anormaux*, p. 319.

<sup>206</sup> FOUCAULT Michel, *Dits et écrits*, IV, 304 : 214, cité par MARCHETTI Valerio et SALOMONI Antonella, « Situation du cours », *op. cit.*, p. 319.

cognitif de l' « homme sexualisé » visible dans les archives (ou plutôt rendu visible par l'analyse généalogique) sous les traits monstrueux d'exceptions socialement construites (« dans la préoccupation du sexe, qui monte tout au long du XIXe siècle, quatre figures se dessinent, objets privilégiés de savoir, cibles et points d'ancrage pour les entreprises du savoir : la femme hystérique, l'enfant masturbateur, le couple malthusien, l'adulte pervers, chacune étant le corrélatif d'une de ces stratégies qui, chacune à sa manière, a traversé et utilisé le sexe des enfants, des femmes et des hommes »<sup>207</sup>). Le thème de la subjectivité est dans ces deux ouvrages aussi bien le fait d'un réseau de pouvoirs établi autour des institutions médicales, de la famille et des organismes d'État et fabriquant une injonction à se conformer à des règles prescrites par ailleurs dans l'ordre juridique, que d'un ensemble de savoirs que tiennent ces organisations sur leurs membres et elles-mêmes et naissant par l'entremise d'une rupture pratico-discursive (ou d'un changement de règle dans le « jeu de vérité ») quant à la distinction entre le vrai et le faux. Ainsi, le personnage du délinquant naît avec la soudaine caducité de la volonté philosophico-juridique de réforme pénale (vers un adoucissement des peines de toute façon de facto observé) et la floraison de discours moraux entourant et légitimant une entreprise disciplinaire d'orthopédie sociale (supposant un durcissement de la pression sur le condamné dès lors que ce n'est plus son corps qui est l'objet du supplice) ; la sexualisation de l'homme moderne rend compte d'une application méticuleuse d'une *scientia sexualis* dont le positivisme manifeste en termes spécifiquement clinique n'empêche pas une vérité latente d'éclorre sur ce qu'il est en tant qu'être promis à une bonne santé ou sujet aux rires maladies – cette science de la sexualité ayant fait place à un *ars erotica* dont le régime vérité s'articule autour d'un jeu discursif faisant la part belle à l'intensification des plaisirs.

---

<sup>207</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, op.cit., p. 139.

Dans le cas qui nous intéresse, celui du concept de pouvoir, la mise en évidence des liens entre subjectivation et objectivation du sujet s'effectue donc d'après une problématisation où ce concept tient non pas une place minorée ou relative, mais latérale bien qu'excentrée.

Effectivement, la vérité, le sujet et l'objet tiennent un rôle notionnel crucial dans l'approche qu'adopte Foucault, puisque dans celle-ci, la figure juridique de la Loi déchoit de sa nature comme instance suprême – et avec elle les pouvoirs institutionnels (exécutif, législatif, judiciaire) comme machines motrices productrices de pouvoir –, au profit des schémas réticulaires faisant des criminels des détenus et des détenus des délinquants – comme sujets construits d'après une objectivation dont rend compte le (dys)fonctionnement du dispositif carcéral. À la pensée classique de la règle juridique, se substitue ainsi une théorie physique des exceptions, dans laquelle un jeu de vérité spécifique permet d'effectuer un raccordement positif des négativités sociales, soit des exceptions comme expressions inverses (et « infâmes » dit Foucault) provenant de l'établissement d'une certaine règle (du jeu). Ainsi, la constitution du sujet « délinquant » ou « sexuel » apparaît systématiquement « de l'autre côté d'un partage normatif »<sup>208</sup> : dans *Surveiller et punir*, le délinquant devient objet de connaissance pour la criminologie à travers le système de micro-pouvoirs issu de la pénalité disciplinaire moderne ; dans *La volonté de savoir*, le pervers sexuel devient objet de savoir pour la psychopathologie à travers un système de macro-pouvoirs issu de la biopolitique de régulation des populations : « la grande famille indéfinie et confuse des « anormaux », dont la peur hantera la fin du XIXe siècle, ne marque pas simplement une phase d'incertitude ou un épisode un peu malheureux dans l'histoire de la psychopathologie ; elle a été formée en corrélation avec tout un ensemble d'institutions de contrôle, toute une série de

---

<sup>208</sup> « Foucault », in HUISMAN (D.), éd., *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F., 1984, t. I, pp. 942-944.



mécanismes de surveillance et de distribution. »<sup>209</sup> L'histoire critique de la pensée que propose Foucault repose sur une analyse des rapports entre un sujet et un objet, en partant de l'idée d'une interdépendance entre le mode de subjectivation du sujet (« ce que doit être le sujet pour devenir objet de connaissance ») et le « mode d'objectivation » d'une chose, soit sa problématisation (la façon dont elle devient un objet de connaissance). Les jeux de vérité naissent des liens pouvant se nouer entre le mode de subjectivation et le mode d'objectivation – entre la manière dont un sujet devient un objet de connaissance et la façon dont une chose devient également un tel objet – comme si le partage normatif entre le vrai et le faux était le produit singulier d'une interaction entre une subjectivation et une problématisation, puisque les « jeux de vérité » sont précisément « les règles selon lesquelles ce qu'un sujet peut dire relève de la question du vrai et du faux »<sup>210</sup>. Dans cette recherche des « véridictions », les objectivations des choses et des sujets comme processus aboutissant à l'installation périodique d'un jeu de vérité sont à chaque fois considéré comme un « a priori historique d'une expérience possible ». Ainsi, « si la sexualité s'est constituée comme domaine à connaître, c'est à partir de relations de pouvoir qui l'ont instituée comme objet possible ; et en retour si le pouvoir a pu la prendre pour cible, c'est parce que des techniques de savoir, des procédures de discours ont été capables de l'investir »<sup>211</sup> Et on voit ainsi que la question politique du pouvoir semble être apparemment tout à fait secondaire par rapport à l'objectif général du philosophe et historien, un objectif entièrement philosophique tout entier centré sur la question postkantienne des conditions de possibilité d'un savoir donné sur les hommes et les choses. Quelle est cette place excentrée mais latérale que tient selon nous le pouvoir chez Foucault ? Dans *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*, l'auteur analyse la fabrication du sujets

---

<sup>209</sup> FOUCAULT Michel, Résumé du cours *Les Anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, Hautes Études, Paris, Gallimard/Seuil, 1999.

<sup>210</sup> *Idem.*

<sup>211</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir, op.cit.*, p. 130.

en suivant leur apparition de l'autre côté de partages normatifs à titre de délinquant et de « pervers anormal », en étudiant des pratiques spécifiques de la prison et du sexe comme choses objectivées sous les formes modernes de la pénalité et de la sexualité, à partir de champs d'analyse localisés obligeant à récuser « tout universel anthropologique » : autrement dit, aussi bien la nature humaine que le pouvoir ou le sexe ne peuvent être définis en soi comme des catégories existants a priori. Surtout, les pratiques qu'il s'agit d'étudier (qu'elles soient institutionnelles ou discursives), dans des dispositifs constituant autant de champs d'analyse propices à la confrontation de modes d'objectivation et de subjectivation, sont aussi celles qui permettent d'envisager les relations de pouvoir sous l'angle de technologies dont le but consiste à « avoir prise sur le comportement des individus suivant des stratégies s'opérant dans diverses dimensions ». Dans le *Dictionnaire* de Huisman, Michel Foucault considère que les relations de pouvoir ne sont pas tributaires que d'un lien de répression, ni même qu'elles puissent en tout état de cause être seulement « réductibles » à un facteur politique de production du réel (comme elles le sont dans *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*) – mais qu'elles constituent la manière dont les hommes sont « gouvernés » par d'autres hommes. Ainsi, le pouvoir comme système déterministe de relations-invariance est dans la vision de Foucault pensé comme répression au début des années soixante-dix, puis production au milieu des années soixante-dix et enfin gouvernement à la fin de cette décennie – sans que l'affectation d'un nouvel attribut spécifique ne vienne rompre la pertinence générale du précédent : le pouvoir producteur de réel réprime les forces de résistance, et le pouvoir entendu comme gouvernement des hommes présuppose sa volonté et sa capacité à produire du réel. L'analytique du pouvoir met en exergue la manière dont, par des types de « gouvernement », des individus sont objectivés comme sujets : le criminel en sujet délinquant dans *Surveiller et punir*, l'homme comme sujet sexuel dans *La volonté de savoir*. Foucault affirme – chose essentielle – que les types de « gouvernement » des hommes déterminent en

grande partie les « modes d'objectivation » du sujet – soit que les relations de pouvoir s'établissent comme les conditions *sine qua none* de possibilité de savoir sur les sujets. Le sujet devient un objet de connaissance via un processus d'encadrement par le système général relations-invariance du pouvoir, une fois pris dans le pli processuel d'un type de gouvernement ; en d'autres termes, à chaque mode de subjectivation correspond un type de gouvernement – ce qui revient à un affinage de l'axe interprétatif binaire savoir-pouvoir.

Dans *Surveiller et punir*, l'émergence du discours savant sur l'âme – au sens moderne du terme, et non théologique – est la conséquence, en même temps qu'elle révèle la pacification des mœurs entre la fin du XVIIIe et le début du XIXe siècle. La honte soudaine que ressentent les représentants officiels de la société face à la fonction punitive du système carcéral permet le façonnement du facteur psychologique (comme appareil pratico-discursif d'apaisement de la mauvaise conscience) et de ses agents énonciateurs (comme relais des effets induits par cet apaisement en termes de resserrement des mailles du filet protecteur-disciplinaire) ; le principe partagé de l'orthopédie sociale fait du médecin, du psychiatre et du psychologue les nouvelles figures d'un micro-pouvoir producteur d'ordre moral dont l'objet d'intervention est le corps du condamné, qui ne doit plus être directement touché par une sanction judiciaire ne prévoyant de toute façon plus de violence dans ses châtiments. Cette dans le cadre d'une pénalité « incorporelle »<sup>212</sup> sans souffrance ni douleur. Même l'exécution capitale est à partir de la fin du XVIIIe siècle pensée comme un acte ne devant plus donner lieu à un spectacle horrible, mais une exécution froide, ôtant la vie de manière froide selon un procédé mécanique guidée par la raison. En Europe, la réduction puis la disparition progressive des supplices, des années 1760 aux années 1848, relèvent non pas d'un changement de degré dans l'intensité de la douleur dans la pénalité, mais d'un changement de nature du régime judiciaire : la pénalité ne s'adresse

---

<sup>212</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, op.cit., p. 18.

plus au corps mais à l'âme.<sup>213</sup> Il faut désormais « que le châtiment [...] frappe l'âme plutôt que le corps »<sup>214</sup>, et c'est cette mutation de la rationalité de la pénalité qui est l'occasion d'un nouveau mode d'objectivation du sujet criminel : alors qu'à l'Âge classique, le contrevenant aux lois du royaume prend symboliquement les traits d'un régicide méritant d'être l'objet d'un spectacle de supplices sensé rétablir aux yeux de tous la force du pouvoir monarchique, le délinquant naissant au XIXe siècle est le produit cognitif de l'étude raisonnée de l'âme, dans le cadre d'un dispositif pénal ne représentant que l'application particulière d'une surveillance généralisée des corps, au sein d'une société industrialisée où l'œil du pouvoir, démultiplié et diffracté, scrute les moindres faits et gestes des individus et observe la moindre des infractions, en même temps qu'il se fait microphysique. Et la mutation cellulaire de cet appareillage du pouvoir moderne, fonctionnant moins à la répression qu'à la production d'effets positifs pour le fonctionnement du système capitaliste, de même que l'application des circonstances atténuantes dans le cadre du nouveau régime pénal, impliquent la connaissance particulière et positiviste du criminel, de son « âme », de ses penchants personnels : le mode d'objectivation du sujet suppose ici la qualification de l'individu<sup>215</sup> criminel comme point d'appui à la constitution d'un savoir sur l'homme – cet individu étant donc fabriqué comme étant une réalité produite de façon circonstancielle par le système de pouvoir disciplinaire fonctionnant à travers une technologie politique panoptique.

La prison, en tant que dispositif moderne visant l'amendement des criminels, a pour soubassement le principe général de l'isolement, qui fait que la peine est « individuelle, mais aussi individualisante. »<sup>216</sup> L'individualisation de l'individu-criminel est précisément ce processus d'objectivation façonnant les

---

<sup>213</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, op.cit., p. 24.

<sup>214</sup> G. de Mably, *De la législation, Œuvres complètes*, 1789, t. IX, p. 326, cité par FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, op.cit., p. 24.

<sup>215</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, op.cit., p. 25-26.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 274.

contours du sujet délinquant. Cet isolement garantit l'efficacité du pouvoir pouvant être exercé sur le condamné éloigné de toute autre influence extérieure<sup>217</sup> ; dans l'isolement, l'amendement de l'individu criminel s'effectue à travers sa propre conscience, car le schéma de pensée propre au mode de subjectivation moderne fait du travail de la conscience<sup>218</sup> le rôle de catalyseur dans le mode de subjectivation. Ainsi, la conscience chez les quakers et dans le modèle de Philadelphie se situe au cœur de l'« objectif de l'action carcérale : l'individualisation coercitive, par la rupture de toute relation qui ne serait pas contrôlée par le pouvoir. »<sup>219</sup> De même, dans *La volonté de savoir*, Michel Foucault précise que « l'idée du “sexe” permet d'esquiver ce qui fait le “pouvoir” du pouvoir ; elle permet de ne le penser que comme loi et interdit »<sup>220</sup> « Donc ne pas référer à l'instance du sexe une histoire de la sexualité ; mais montrer comme “le sexe” est sous la dépendance historique de la sexualité. Ne pas placer le sexe du côté du réel, et la sexualité du côté des idées confuses et des illusions ; la sexualité est une figure historique très réelle, et c'est elle qui a suscité comme élément spéculatif, nécessaire à son fonctionnement, la notion de sexe. »<sup>221</sup> Il insiste sur le fait que « c'est par l'isolement, l'intensification et la consolidation des sexualités périphériques que les relations de pouvoir au sexe et au plaisir se ramifient, se multiplient, arpentent le corps et pénètrent les conduites ».

D'où l'introduction du « biographique » comme technique de connaissance de l'individu et forme de constitution du sujet : à travers le récit que l'accusé fait de sa propre existence et le retraçage par les autorités de son parcours tout au long de sa vie, se dessinent les linéaments d'un profil sociologique typique, assurant par une précision de la personnalité la fondation d'un caractère jugé a posteriori comme potentiellement propice à tout acte illégal de même nature que le crime

---

<sup>217</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, op.cit., p. 275.

<sup>218</sup> *Ibid*, p. 276-277.

<sup>219</sup> *Ibidem*, p. 278.

<sup>220</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, op.cit., p. 205.

<sup>221</sup> *Ibid*, p. 207.

dont la personne en question est accusée (« le délinquant se distingue de l’infacteur par le fait que c’est moins son acte que sa vie qui est pertinente pour le caractériser »<sup>222</sup>). Et c’est ainsi que le regard porté par le système complexe de savoir-pouvoir en charge de l’enquête relative à la détermination de la vérité quant au fait criminel mobilise un ensemble de nouvelles techniques spécifiques – regroupé par Foucault sous le terme d’examen – via une reconstitution méticuleuse qui permet à la fois la consolidation d’un savoir psychologique (mode d’objectivation de la chose) et l’accolement d’un ensemble de qualificatifs faisant préexister le fait criminel dans l’être criminalisé en tant que délinquant (mode de subjectivation de la personne). L’appareillage savant du micro-pouvoir disciplinaire fait exister l’événement illégal en dehors du fait criminel lui-même par la détermination extra-juridique de la transgression commise, comme si le biographique faisait paraître le criminel en dehors du crime, cette rupture politico-épistémique dans l’histoire de la pénalité ayant pour origine la volonté de connaître les motivations psychologiques du délinquant.<sup>223</sup>

Encore une fois, l’analyse de Foucault privilégie un angle permettant de comprendre le mode de subjectivation, au détriment d’une réflexion centrée sur le pouvoir – plus précisément, le fonctionnement du pouvoir dans *Surveiller et punir* est disséqué au profit d’une mise au jour de la manière dont se forment à la fois les savoirs nouveaux sur l’homme au XIXe siècle et les contours axiologiques de l’homme que ces savoirs dessinent. Cet angle généalogique repose sur une description du dispositif judiciaire à l’intérieur desquelles les technologies politiques de redressement et d’amendement disciplinaires constituent des “outils intelligents” qui permettent de scruter l’âme de l’accusé.<sup>224</sup> De même, dans *La volonté de savoir*, les deux systèmes de règles occidentaux conçus pour pouvoir régir le sexe, c’est-à-dire le réguler suivant des pratiques discursives normatives

---

<sup>222</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, op.cit., p. 292.

<sup>223</sup> *Ibid*, p. 293.

<sup>224</sup> Chaix d’Est Ange, Discours et plaidoyers, t. III, p. 166, in FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, op.cit., p. 293.

– « la loi de l’alliance et l’ordre des désirs » – sont à la base de la constitution de la « famille des pervers qui voient avec les délinquants, et s’apparentent aux fous »<sup>225</sup>. Ainsi, de la même manière que le système de pouvoir moderne, par l’examen de la vie de l’accusé, fomentent indirectement une vérité judiciaire affichant symboliquement tous les stigmates du crime sur le visage du délinquant, la « chasse nouvelle aux sexualités périphériques entraîne une incorporation des perversions et une spécification nouvelle des individus »<sup>226</sup> pervers – la *scientia sexualis* se référant principalement aux exceptions et aux perversions<sup>227</sup> comme la criminologie et les sciences psychologiques se réfèrent aux accusés et aux criminels. « Les sexualités multiples [...] forment le corrélat de procédures précises de pouvoir »<sup>228</sup> : là se joue tout l’enjeu épistémologique du nexus pouvoir-savoir (et toute son ambiguïté aussi, concernant la question de l’intention de l’auteur et de l’objectif de son travail de recherche) : le pouvoir est à la fois fondamental en étant un producteur de réel, en ce qu’il crée des réalités objectives en les objectivant, et ravalé au rang d’instrument sous la forme d’un ensemble d’outils optiques – de technologies politiques – utilisés dans des dispositifs jouant au sein de rapports de forces et révélant des réalités objectives (nouveaux savoirs) et subjectives (sujets spécifiques) par ailleurs invisibles. « La croissance des perversions [...] est le produit réel de l’interférence d’un type de pouvoir sur les corps et leurs plaisirs »<sup>229</sup> : autrement dit, il y a autant de sujets délinquants et/ou pervers qu’il y a d’outils de dissection suffisamment précis pour mettre à jour leurs réalités – comme si subsistait dans cette structure de pensée une solidarité ontologique entre la microphysique des rapports de forces et l’établissement de sujets rétifs à la loi, un pourvoir cellulaire et un foisonnement de particules individuelles de résistance, une société industrielle disciplinaire et une éclosion

---

<sup>225</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, op.cit., p. 56.

<sup>226</sup> FOUCAULT MICHEL, op.cit., p. 58-59.

<sup>227</sup> *Idem*, p. 72.

<sup>228</sup> *Idem*, p. 65.

<sup>229</sup> *Idem*, p. 65-66.

de pervers (l'effet-délinquance produit par la prison devient un problème auquel la prison doit donner une réponse, ce retournement étant possible grâce à l'usage de cette catégorie d'individus dont l'institution pénale se sert pour faire pression sur les « illégalismes. »<sup>230</sup>

Ce sont cet établissement, ce foisonnement et cette éclosion qui semblent la préoccupation unique de l'historien et philosophe : la subjectivité, le mode d'objectivation et la vérité – bien plus que le pouvoir en tant que tel, qui n'est jamais décrit que comme un moyen de domination (lâche à l'Âge classique, de plus en plus efficace à l'âge moderne), un outil d'asservissement – ne cessant de provoquer des résistances à travers un processus indéfini de réversion du rapport de forces –, une technique de sujétion dont l'extension engendre dans les interstices de son développement des espaces de plus en plus nombreux de libertés. La critique de Jean Baudrillard pourrait ainsi, à première vue, sembler effectivement très limitée dans la mesure où le sociologue y affirme que le pouvoir chez Foucault est partout – alors que Foucault au contraire précise dans son œuvre que c'est parce que le pouvoir est fondamentalement aveugle qu'il cherche des moyens de voir, et qu'en fait il ne fait que chercher à être partout : si le premier Tome de *Histoire de la sexualité* s'intitule justement *La volonté de savoir*, c'est qu'il s'agit pour son auteur de montrer comment le pouvoir tente de s'appuyer sur les processus d'assujettissement fruits d'une volonté elle-même issue d'une situation d'inconnaissance, d'un contexte de méconnaissance, d'un état d'obscurité. « Il faut donc, affirme Foucault, être d'une parfaite mauvaise foi pour dire que j'ai proposé une conception fonctionnaliste de la transparence du pouvoir [dans *Surveiller et punir*]. Quant aux autres livres, n'en parlons pas : dans *La volonté de savoir*, j'ai cherché à indiquer comment devraient être conduites les analyses du pouvoir, en quel sens elles pouvaient être orientées et toutes ces

---

<sup>230</sup> FOUCAULT Michel, « La société punitive », *Annuaire du Collège de France, 73e année*, Histoire des systèmes de pensée, année 1972-1973, 1973, pp. 255-267.



indications tournaient autour du thème du pouvoir comme série de relations complexes, difficiles, jamais fonctionnalisées et qui en un certain sens ne fonctionnent jamais. Le pouvoir n'est pas omnipotent, omniscient, au contraire ! »<sup>231</sup> Ainsi, si le pouvoir, chez Michel Foucault, semble être toujours déjà là – comme donné par essence –, c'est peut-être parce qu'il n'est fondamentalement jamais nulle part et qu'il tente justement d'y être – et que c'est précisément cette tentative d'être du pouvoir qui fait indirectement fonctionner les jeux de vérité dans les champs d'analyse empiriques étudiés et les espaces locaux au sein desquels les technologies politiques s'ajustent. Le sujet naît à la lisière de ce déploiement technologique, l'objet se forme comme son double, et la vérité n'est jamais que celle que l'objet dit de ce sujet et celle que ce sujet dit de lui-même en tant qu'objet : « l'aveu de la vérité s'est inscrit au cœur des procédures d'individualisation par le pouvoir »<sup>232</sup> et l'obligation de faire l'aveu – de ce que nous avons fait et surtout de ce que nous sommes au plus profond de nous-mêmes – nous est à présent, dit Foucault, si naturel et évident (« profondément incorporée »<sup>233</sup> en nous) que nous ne la jugeons plus comme la conséquence d'un pouvoir qui nous y oblige, comme si afficher notre identité ultime, affirmer notre secret absolu, dire la vérité de nous-mêmes représentait finalement un acte de notre propre volonté : si elle n'y accède pas, ajoute ironiquement Foucault, nous pensons à présent qu'une contrainte du pouvoir pèse sur elle, et que cette vérité ne pourra s'énoncer in fine que par le biais d'une forme de libération.<sup>234</sup> En particulier, « nous demandons [au sexe] de dire la vérité, ou plutôt, nous lui demandons de dire la vérité profondément enfouie de cette vérité de nous-mêmes que nous croyons posséder en conscience immédiate. [...] C'est de ce jeu que

---

<sup>231</sup> FOUCAULT Michel, « Precitazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici » (« Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques » ; entretien avec P. Pasquino, février 1978, trad. C. Lazzeri), *Aut-Aut*, nos 167-168, septembre-décembre 1978, pp. 3-11.

<sup>232</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, *op.cit.*, p. 79.

<sup>233</sup> *Ibid*, p. 80.

<sup>234</sup> *Ibidem*.

s'est constitué [...] un savoir du sujet »<sup>235</sup> dans lequel le pouvoir sert d'interface en tant qu'espace de déploiement de ce jeu et de catalyseur en tant que système de relations-invariance mû par un rapport de forces perpétuel. Plus précisément, si une « technologie de la psyché » réussit, à partir du début du XIXe siècle, à faire du sexe « la vérité cachée de la conscience raisonnable », c'est qu'elle fonctionne à l'intérieur d'un réseau de « somato-pouvoir »<sup>236</sup> ayant investi le corps des enfants et des soldats par les exercices scolaires et militaires, et leur fait acquérir la conscience de leur corps<sup>237</sup>, d'une part, et d'un réseau de biopouvoir « à partir duquel naît la sexualité comme phénomène historique et culturel à l'intérieur duquel à la fois nous nous reconnaissons et nous nous perdons »<sup>238</sup>, de l'autre.

Ainsi, le concept de pouvoir ne forme pas la préoccupation principale, axiale, de Michel Foucault dans les deux ouvrages où il fait le plus référence à ce thème. Sa conception relativiste et classique du pouvoir comme système déterministe de relations-invariance, façonnant un rapport autocausal entre savoir et pouvoir, serait en fait au service d'une recherche toute entière dédiée à la question de la constitution du savoir et des conditions de possibilité de la connaissance, à travers une pensée des modes de subjectivation des êtres et des modes d'objectivation des choses émergeant des problématisations incluses dans le fonctionnement de jeux de vérité.

Dès lors, quelle conséquence devrions-nous tirer du caractère excentré du concept de pouvoir dans la recherche philosophique foucauldienne, en particulier par rapport à la nécessité d'aborder la critique radicale de la conception

---

<sup>235</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>236</sup> FOUCAULT Michel, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps » (entretien avec L. Finas), *La Quinzaine littéraire*, n° 247, 1er-15 janvier 1977, pp. 4-6.

<sup>237</sup> FOUCAULT Michel, « Pouvoir et corps », *Quel corps ?*, no 2, septembre-octobre 1975, pp. 2-5. (Entretien de juin 1975.)

<sup>238</sup> FOUCAULT Michel, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps » (entretien avec L. Finas), *La Quinzaine littéraire*, no 247, 1er-15 janvier 1977, pp. 4-6.

foucauldienne du pouvoir chez Jean Baudrillard sans tomber dans l'ornière de la distinction entre le vrai et le faux – notre objectif n'étant évidemment pas de qualifier cette critique radicale, mais de la situer le plus précisément possible par rapport au sujet du pouvoir) ? Pour répondre à cette question, nous nous appuyons sur le fait que Michel Foucault n'a jamais donné ou cherché à donner une définition exacte de ce qu'est le pouvoir d'une façon générale, suivant une catégorisation universelle transcendantale, mais qu'il s'est toujours, au contraire, efforcé de décrire la manière dont le pouvoir fonctionne de façon empirique, suivant un système réticulaire complexe, à une époque historique donnée. Or « amorcer l'analyse par le “comment”, c'est introduire le soupçon que le pouvoir, ça n'existe pas »<sup>239</sup> ; autrement dit, la concevoir le pouvoir comme un système de relations-invariance intellectuellement au service d'une recherche dédiée à la question des conditions de possibilité de la connaissance via des jeux de vérité, revient à se demander quels contenus empiriques il est possible de viser en utilisant « ce terme substantificateur »<sup>240</sup> de pouvoir. Donc la conséquence à tirer du caractère excentré de ce concept dans la recherche foucauldienne est que le pouvoir est d'un point de vue notionnel pris dans un processus de désubstantialisation.

---

239 FOUCAULT Michel, « The Subject and Power » (« Le sujet et le pouvoir » ; trad. F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226.

<sup>240</sup> *Idem.*

*b. Vérité et pouvoir : politique, théorie de la connaissance et relation sujet-objet dans la généalogie foucauldienne*

D'un côté, donc, à partir des années soixante-dix, Foucault s'interroge sur le politique « et non sur la nature ou les conditions de possibilité de la connaissance », de l'autre il faut resituer la conception foucauldienne du pouvoir dans la cohérence d'ensemble de son projet intellectuel. Or ce projet cohérent tourne autour d'un thème fondamental dont la question de fond, depuis le début, consiste en la détermination des conditions de possibilité d'expériences (*Histoire de la folie, La naissance de la clinique*), de savoirs (*Les mots et les choses*), d'énoncés (*L'archéologie du savoir*)<sup>241</sup> – comme si sa réflexion sur le pouvoir ne pouvait se détacher d'une pensée relative à la détermination des conditions de possibilité d'une résistance. Dans cette rupture apparente que représentent les *Leçons sur la volonté de savoir*<sup>242</sup> se profilent les indices de l'unité du travail de l'historien et philosophe entre *Surveiller et punir* (1975) et *Le souci de soi* (1984), ce qui oblige à retrouver la formation d'une première éthique de la subjectivité dès l'abord des thèmes du pouvoir normalisateur, et ce à travers une recherche tournant autour d'un des objets les plus traditionnels de la pensée philosophique : la vérité. En effet, ses travaux sur le pouvoir partent d'une recherche concernant l'importance des formes juridiques de la constitution de la vérité, suivant une

---

<sup>241</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 8-9.

<sup>242</sup> FOUCAULT Michel, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971. Suivi de Le savoir d'Œdipe*, Paris, collection « Hautes études », Éditions de l'EHESS/Seuil/Gallimard, 2011.

méthode non plus archéologique « [portant] sur toutes les instances de limitations des discours »<sup>243</sup>, mais généalogique, portant sur les conditions pratiques de l'émergence des discours suivant les implications du pouvoir pour la constitution de la vérité et de la vérité pour la constitution du pouvoir – et ce suivant une optique nietzschéenne, « loin des postulats de la métaphysique classique »<sup>244</sup>, suivant laquelle la connaissance n'est pas une faculté humaine permanente et désintéressée mais un événement, une « invention »<sup>245</sup> derrière laquelle s'opère un jeu d'instincts, se produisant comme effet de l'affrontement de ces forces premières et ne produisant la vérité que par une falsification posant irrémédiablement une distinction entre le vrai et le faux – soit une conception politique de la connaissance et (de la connaissance) de la vérité, puisque les intérêts et les passions, les luttes et les combats entre forces premières instinctives issues de la volonté de puissance font de la connaissance un instrument de leurs causes : le concept foucauldien de « jeux de vérité » peut s'apparenter à un concept politique si l'on entend par là qu'il constitue l'ensemble des « règles selon lesquelles ce qu'un sujet peut dire relève de la question du vrai et du faux »<sup>246</sup>, avec donc toujours cette prééminence de l'affrontement des forces instinctives à la base de la falsification « politique » permettant d'opérer autour de tout discours avant même qu'il n'ait été énoncé des critères d'appréciation oppositionnels a priori heuristiques. C'est cette conception nietzschéenne de la connaissance et de l'établissement de la vérité qui permet à Foucault de nouer un lien autodéterminant entre le savoir et le pouvoir et de faire de la question philosophique des modes d'objectivation des choses et de subjectivation des êtres une question essentiellement politique. C'est ainsi qu'à l'établissement de la

---

<sup>243</sup> *Idem.*

<sup>244</sup> *Idem.*

<sup>245</sup> NIETZSCHE (F), *Die Fröhliche Wissenschaft*, Chemnitz, 1882 ; le sous-titre *La Gaya Scienza* n'apparaît que dans l'édition de 1887 (*Le Gai Savoir*, trad, p, Klossowski, in *(Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t, V, 1967), cité in FOUCAULT Michel, *Leçons sur la volonté de savoir*, op.cit.

<sup>246</sup> « Foucault », in HUISMAN (D.), éd., *Dictionnaire des philosophes*, op.cit.

vérité judiciaire par le défi au moyen-âge se substitue l'établissement de cette vérité par l'enquête à l'âge classique, puis cet établissement par l'examen au XIXe siècle, où juger revient aussi et en même temps à établir à travers l'examen et la vérité individuelle du criminel (les travers de l'accusé, la psychologie de l'auteur, la connaissance de l'homme) et la vérité sociale du personnage du délinquant : « une autre vérité a pénétré celle qui était requise par la mécanique judiciaire : une vérité qui, enchevêtrée à la première, fait de l'affirmation de culpabilité un étrange complexe scientifico-juridique ».<sup>247</sup> L'éthique de la subjectivité elle-même relève du pouvoir, puisque c'est l'histoire, forcément politique, des véridictions à travers lesquelles le sujet devient objet de connaissance, qui permet de découvrir la façon dont la constitution d'un jeu de vérité a fait émerger l'« a priori historique d'une expérience possible »<sup>248</sup>. Au début de *Surveiller et punir*, Foucault affirme que l'objectif de son livre est double : retracer l'histoire de l'âme moderne et faire la généalogie du pouvoir moderne<sup>249</sup>, en sachant que les processus d'individualisation constituent l'un des effets positifs des nouvelles tactiques de pouvoir.<sup>250</sup> Ainsi, l'histoire du droit pénal et des sciences humaines sont au principe des technologies de pouvoir naissantes au début du XIXe siècle, où le corps lui-même est investi dans les rapports de forces économiques – en tant que force de travail –, sociales – en tant que force de production – et politiques – en tant qu'élément pris dans un système d'assujettissement<sup>251</sup>. Ce lien historique entre rapports de pouvoir et relations d'objets<sup>252</sup> fait que c'est un mode d'assujettissement inhérent à cette intrication qui a permis à l'homme d'apparaître comme objet de savoir.<sup>253</sup> C'est pourquoi la méthode généalogique suppose d'aller à l'encontre de la tradition philosophique, d'origine platonicienne,

---

<sup>247</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, op.cit., p. 27.

<sup>248</sup> *Idem*.

<sup>249</sup> *Surveiller et punir*, op.cit., p. 30.

<sup>250</sup> *Idem*, p. 31.

<sup>251</sup> *Idem*, p. 34.

<sup>252</sup> *Ibidem*.

<sup>253</sup> *Idem*, p. 32.

opposant pouvoir et savoir. Pour Foucault, le pouvoir et le savoir s'engendrent l'un l'autre, et les rapports de pouvoir-savoir ne sont pas à analyser à partir d'un sujet de connaissance : il faut considérer « que le sujet qui connaît, les objets à connaître et les modalités de connaissance sont autant d'effets de ces implications fondamentales du pouvoir-savoir et de leurs transformations historiques ». <sup>254</sup> Ce n'est pas l'activité du sujet qui produit un savoir, mais le dispositif de pouvoir-savoir qui détermine les domaines possibles de la connaissance. <sup>255</sup> Cette microphysique du pouvoir punitif représente pour Foucault une contribution à la généalogie de l'âme moderne, entité non substantielle au sens théologique évidemment, mais effet corrélatif de la technologie politique moderne sur les corps, produit du fonctionnement de cette technologie et du processus d'assujettissement des hommes punis. <sup>256</sup> La pensée de Foucault se situe donc dans la tradition de la démarche critique kantienne, qui, en s'interrogeant sur les conditions de possibilité de la connaissance, ouvra la voie à la réflexion philosophique moderne basée sur ce que Foucault nomme « analytique de la vérité » <sup>257</sup>. « Toutefois, la question critique de la possibilité d'une connaissance vraie était, dans sa version kantienne, intrinsèquement liée à l'introduction de la distinction entre l'empirique et le transcendantal, qui permettait à Kant de lui apporter dans la *Critique de la raison pure* la réponse qu'on connaît. Or Foucault nie [...] la pertinence de cette réponse » <sup>258</sup> en refusant de prendre pour point de départ dans son analytique de la vérité le sujet, et en réfutant donc toute forme d'anthropologisme dans sa méthode : l'a priori foucauldien n'est pas l'a priori anhistorique des facultés humaines comme dans le criticisme kantien, mais un « a

---

<sup>254</sup> *Idem*, p. 36.

<sup>255</sup> *Idem*, p. 36.

<sup>256</sup> *Idem*, p.38.

<sup>257</sup> « Qu'est-ce que les Lumières », Conférence donnée au Collège de France en 1983, publiée dans *Le Magazine littéraire* n° 207, mai 1984, cité par HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 10.

<sup>258</sup> HAN Béatrice, p. 11.

priori historique »<sup>259</sup>, empirique, donné dans l’histoire<sup>260</sup> : « ce que j’ai refusé, dit Foucault, c’était précisément que l’on se donne au préalable une théorie du sujet – comme on pouvait le faire par exemple dans la phénoménologie ou dans l’existentialisme – et que [...] on vienne poser la question de savoir comment [...] telle forme de connaissance était possible. Ce que j’ai voulu essayer de montrer, c’est comment le sujet se constituait lui-même, dans telle ou telle forme déterminée, [...] comme sujet délinquant ou comme sujet non délinquant, à travers un certain nombre de pratiques qui étaient des jeux de vérité, des pratiques de pouvoir. »<sup>261</sup> La reprise de la question kantienne des conditions de possibilité du savoir et l’antisubjectivisme foucauldien font que l’objectif premier de l’historien et philosophe fut de « définir une nouvelle manière de lier l’histoire à la philosophie, à mi-chemin entre un idéalisme jugé excessif – celui de Kant ou des postkantien – et le matérialisme trop réducteur »<sup>262</sup> des penseurs marxistes de son époque.

Il faut donc penser le pouvoir par la vérité – comme cristallisation d’un rapport à la vérité – et la vérité par le pouvoir – comme mode d’établissement d’un rapport de forces. C’est pourquoi le deuxième Foucault, celui, généalogiste, traitant de la question du pouvoir, s’intéresse tant au texte de Kant intitulé “Qu’est-ce que les Lumières ?”, dans lequel le philosophe allemand problématise son actualité<sup>263</sup> en posant la question des implications politiques de cette actualité : la question “critico-archéologique” des conditions de possibilité de la connaissance s’enrichit de la question “critico-généalogique” du lien inextricable de la vérité et du pouvoir<sup>264</sup>, car « la critique, c’est le mouvement par lequel le

---

<sup>259</sup> FOUCAULT Michel, *L’archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, II, V, p. 167, cité par HAN Béatrice, p. 12.

<sup>260</sup> HAN Béatrice, p. 12.

<sup>261</sup> FOUCAULT Michel, « L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), *Concordia. Revista internacional de filosofía*, no 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116.

<sup>262</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 13.

<sup>263</sup> FOUCAULT Michel, « Qu’est-ce que les Lumières ? », cité par HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 123.

<sup>264</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 123.



sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité ». Foucault relit positivement Kant en nietzschéen et réactive la problématique de la critique en en faisant une grille de « désassujettissement » dans le dispositif général de la « politique de la vérité. »<sup>265</sup> La généalogie impose de définir les conditions de possibilité du savoir sur un plan non plus épistémologique mais politique, la connaissance étant sujette à une conflictualité propre à la « volonté de vérité » – masque heuristique de la volonté de puissance (Foucault avance ainsi que « l'aveu affranchit, le pouvoir réduit au silence ; la vérité n'appartient pas à l'ordre du pouvoir, mais elle est dans une parenté originaire avec la liberté : autant de thèmes traditionnels dans la philosophie, qu'une « histoire politique de la vérité » devrait retourner en montrant que la vérité n'est pas libre par nature, ni l'erreur serve, mais que sa production est tout entière traversée des rapports de pouvoir »<sup>266</sup>). Les conditions de possibilité du vrai obligent à placer le pouvoir et le savoir dans un rapport d'intériorité (la recherche du savoir est dépendante du pouvoir), ayant une même origine les plaçant dans un rapport auto-engendrant structurel.<sup>267</sup> Ce n'est donc pas l'activité du sujet de connaissance qui produirait un savoir, mais les luttes dont est constitué le pouvoir-savoir.<sup>268</sup> Donc la vérité se produit ; exemple : que ce soit dans le cadre traditionnel de l'enquête ou dans le cadre moderne de l'examen, la vérité judiciaire provient d'un travail de production, via des procédures pratiques et concrètes. La vérité est une instance conditionnée par un système dans lequel les relations de pouvoir jouent le rôle de révélateurs et à travers lesquelles ces relations se révèlent à la fois. Ainsi, « l'examen [...] manifeste l'assujettissement de ceux qui sont perçus comme des objets et l'objectivation de ceux qui sont assujettis. »<sup>269</sup> Ou encore : les disciplines substituent « à un pouvoir

---

<sup>265</sup> FOUCAULT Michel, « Critique et *Aufklärung* », cité par HAN Béatrice, p. 123.

<sup>266</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, op.cit., p. 80-81.

<sup>267</sup> HAN Béatrice, op.cit., p. 128.

<sup>268</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, cité par HAN Béatrice, p. 128.

<sup>269</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, op.cit., p. 217.

qui se manifeste par l'éclat de ceux qui l'exercent, un pouvoir qui objective insidieusement ceux à qui il s'applique », ce qui permet de « former un savoir à propos de ceux-ci »<sup>270</sup>.

La vérité est dépendante des relations de pouvoir et se constitue dans le cadre d'une « politique générale »<sup>271</sup> reposant sur une définition fonctionnelle de la vérité – ou encore, la vérité des discours dépend du régime dans lequel elle fonctionne et à l'intérieur de laquelle elle se forme, ces discours ne pouvant donc que fonctionner comme vrais sans jamais l'être : pas de détermination essentielle et objective de la vérité. Béatrice Han en conclut que tout se passe comme si la vérité tenait à la fonction qu'elle assure dans les discours<sup>272</sup> (Foucault évoquant ainsi le fait qu'« en fabriquant de la délinquance, [la prison] a donné à la justice criminelle un champ d'objets unitaires, authentifié par des "sciences", et lui a ainsi permis de fonctionner sur un horizon général de "vérité" »<sup>273</sup>). La vérité n'est donc pas une instance suprême dont l'atteinte constituerait la finalité ultime mais une fonction articulant discours et pratiques dans un système de savoir-pouvoir ; et le caractère véridique de la vérité ne tient pas dans la véracité qui lui serait propre, mais parce que la vérité est l'« horizon général » en référence auquel des discours savants « authentifient » le fonctionnement d'un certain type de pouvoir.<sup>274</sup> Une vérité relative, donc, opérant comme fonction d'authentification de discours ne devenant vrais que par l'opération de production que cette vérité s'attribue dans le cadre pratique des rapports de forces – par où cette conception relativiste de la vérité rejoint notre description de la conception foucauldienne du pouvoir comme système déterministe de relations-invariance : la vérité est précisément la pièce qui permet de dénouer le fil du nexus savoir-pouvoir dans ce système de relations, puisque le discours tenu pour vrai est celui

---

<sup>270</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, *op.cit.*, p. 256.

<sup>271</sup> FOUCAULT Michel, « Vérité et pouvoir », cité par HAN Béatrice, *op.cit.*, 202.

<sup>272</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*, 203.

<sup>273</sup> *Surveiller et punir*, p. 260, cité par HAN Béatrice, p. 203.

<sup>274</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 203.

véhiculé par des savoirs institutionnels et permettant aux pouvoirs disciplinaires de s'exercer en leur apportant une forme déterminée de légitimité – circonscrite aussi bien dans un temps plus ou moins long que dans des espaces clos (la psychiatrie à l'asile, l'anatomopathologie à l'hôpital, la criminologie en prison, la pédagogie à l'école...). « “Formes d'extorsions de vérité” et “types d'assujettissement” sont donc reliés par un logique circulaire et un rapport d'autoengendrement »<sup>275</sup> : c'est ainsi que la vérité joue comme fonction, et non comme discours possédant une propriété véridique intrinsèque, le rôle d'articulation pratico-discursive entre la production de pouvoir par le savoir et la production de savoir par le pouvoir – plus précisément, entre la production de micro-pouvoirs disciplinaires par des savoirs contingents justificateurs a posteriori (effet de pouvoir de la vérité) et la production de savoirs sur l'homme par des pouvoirs localisés façonnant des discours a priori vrais (effet de vérité de l'exercice du pouvoir) : « en ce sens, le fait que les relations de pouvoir “rendent possibles” les discours vrais, et qu'inversement ceux-ci leur “servent de support” a pour ultime fondement l'imbrication empirique du savoir et du pouvoir ».

Effectivement, la vérité est le liant faisant advenir le pouvoir du savoir, en termes de capacité à servir en tant que discours vrai, et le savoir inhérent à l'effectuation du pouvoir, en tant que vecteur de cristallisation épistémique d'énoncés à prétention heuristique : « la vérité est liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et a des effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent »<sup>276</sup> – si bien que dans le cadre pratico-discursif de ce « régime de la vérité », la « Vérité [tient lieu de] pouvoir propre aux discours acceptés comme vrais »<sup>277</sup>, ou du moins, que « la vérité est une forme

---

<sup>275</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 208.

<sup>276</sup> FOUCAULT Michel, « Vérité et pouvoir », cité par HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 209.

<sup>277</sup> FOUCAULT Michel, « Non au sexe roi », cité par HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 225.

de pouvoir. »<sup>278</sup> Cette fonction de la vérité dans ses embranchements logiques avec l'exercice du pouvoir, ne peut-elle être nommée autrement qu'une *fonction politique* – aussi est-ce justement l'objectif de la méthode généalogique que de mettre à jour cette fonction politique de la vérité, étant donné qu'une approche de la vérité comme pouvoir du discours vrai ne peut que disqualifier toute tentative de qualifier objectivement des critères de scientificité des discours, puisque la vérité apparaît tel un jeu lors duquel des discours vrais ne sont jamais vrais en tant que tels, mais vrais car acceptés comme vrais.<sup>279</sup>

L'opposition entre le vrai et le faux n'est donc pas épistémologique, comme le laissait encore penser la méthode archéologique, mais politique, c'est-à-dire se formant à l'occasion et à l'intérieur d'un rapport entre des forces. Alors que l'archéologie rappelait l'ordre du discours en mettant au jour les établissements empiriques des règles d'énonciation de la vérité propres à chaque époque (les épistémès), soit les critères de la prédication effective du vrai d'après lesquels une certaine distinction peut naître entre le vrai et le faux dans une science donnée, la généalogie, elle, introduit politiquement le thème relativiste de la fonction dans cette question épistémologique, en partant du principe (précisément relativiste) suivant lequel cette prédication effective du vrai n'acquière ce que Foucault nomme son "acceptabilité"<sup>280</sup> qu'en respectant des conditions de possibilité issues du fonctionnement du système déterministe de relations-invariance. C'est pourquoi, selon le philosophe et historien, « on peut être "dans le vrai" sans dire vrai, et on peut dire vrai sans être "dans le vrai" »<sup>281</sup>, la vérité ne pouvant se penser que d'après la vérité de la vérité. Par une mise en abîme propre à la méthode généalogique, qui suppose que la vérité n'a pas une origine mais est un événement, la vérité dépend d'un régime de vérité, est fonction de règles

---

<sup>278</sup> FOUCAULT Michel, « Sur le pouvoir », entretien avec P. Boncenne, publié dans *Politics, Philosophy, Culture*, cité par HAN Béatrice, p. 225.

<sup>279</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 225

<sup>280</sup> FOUCAULT Michel, « Critique et Aukflärung », cité par HAN Béatrice, p. 135.

<sup>281</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 136.

discursives établissant l'espace de la vérité et se constitue en référence à un champ pratique d'acceptabilité de la vérité : une vérité n'est toujours vraie qu'en vertu de ce qu'on l'on nomme par ailleurs vérité, le champ pratique d'acceptabilité étant, comme il est dit à la fin de *Surveiller et punir*, un champ de bataille dont il faut entendre le grondement...

Donc la vérité est une forme de pouvoir, et en même temps les exigences auxquelles il est nécessaire de se conformer pour être dans le vrai dépendent des relations de pouvoir<sup>282</sup> : auto-engendrement. Qu'en est-il alors, *in fine*, de la conception foucauldienne du pouvoir, si celui-ci est à la fois engendré par le savoir vrai et engendre la vérité du savoir – la vérité étant une forme de pouvoir établie par un champ d'acceptabilité qui est un champ de bataille, un rapport de forces ?

Notre réponse à cette question est que la conception foucauldienne du pouvoir, relativiste, se veut être en fait une réponse au relativisme<sup>283</sup>, car elle n'indique point que tout pouvoir se vaut, que le pouvoir n'existe pas, ou que le pouvoir et le savoir se confondent, mais que le pouvoir ne peut se comprendre qu'en termes de rapports multiples, hétérogènes et complexes entre des forces et de rapports entre le pouvoir et le savoir, suivant le fonctionnement relativiste d'un système déterministe de relations-invariance, la relation de pouvoir étant elle-même productrice de l'invariance du pouvoir : le pouvoir est à la fois diffracté à l'infini sous des formes microsociales de par sa présence tacite dans les jeux de vérité, et disséminé comme vecteur déterminant dans la formation du savoir, faisant de lui un facteur de production invariant.

Le penseur néothomiste Gaston Rabeau, dans *Réalité et relativité*<sup>284</sup>, critique pourtant ce qu'il nomme le relativisme contemporain en attribuant à cette

---

<sup>282</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 170 -171.

<sup>283</sup> La théorie de la relativité d'Einstein se veut être une réponse au relativisme, selon Françoise BALIBAR, cité par DEMOURES, *op.cit.*

<sup>284</sup> RABEAU Gaston, *Réalité et relativité. Études sur le relativisme contemporain*, *op.cit.*

tendance intellectuelle le fait de remplacer la substance par la fonction<sup>285</sup>, c'est-à-dire par la relation, tout être étant ainsi défini comme dépendant d'un autre, cet autre élément étant à son tour défini en relation avec un troisième, etc. Or le risque qu'encourt une démarche empruntant à un tel paradigme consiste, dit-il, à faire de toute chose une fonction de quelque chose d'autre, ce qui n'aurait pour résultat qu'une « régression à l'infini » et ce qui conduirait tout bonnement à faire disparaître la notion de concept.

Rabeau reproche donc au relativisme d'avoir « converti les choses en systèmes de relations »<sup>286</sup>, mais il ne condamne cependant pas l'usage des relations pour comprendre les choses. En effet, rappelle Rabeau, la compréhension d'un concept, d'après saint Thomas, présuppose une mise en relations entre différents objets auquel ce concept renvoie, de par la jonction entre tout concept et des attributs d'espace, de temps et de matière lui permettant d'être identifié par l'entendement. Néanmoins, si les relations sont importantes pour comprendre les choses, selon Thomas d'Aquin, les choses ne peuvent pas être réduites aux relations. Une chose ne peut être contemplée que dans son essence, la mise en relation de cette chose avec d'autres n'entraînant que la considération de jugements. « Dans le cadre de l'établissement d'une analyse logique, ramener toute proposition à un ensemble de jugements, faire disparaître les faits au profit de l'intuition conduit à cette dépendance de toute relation à une autre relation, et par conséquent à une absence totale de certitude sur la vérité des prémisses »<sup>287</sup>. Nous serions ainsi tentés de croire que la conception foucauldienne du pouvoir soit relativiste au sens où tout être y serait défini comme dépendant d'un autre, cet autre élément étant à son tour défini en relation avec un troisième, suivant une démarche consistant à faire de

---

<sup>285</sup> Nous reprenons ici la présentation de RABEAU Gaston, d'après DEMOURES François-Xavier, *op.cit.*

<sup>286</sup> BOAS Georges, « Réalité et relativité », *The Journal of Philosophy*, vol. 25, n° 23, Novembre 1928, p. 635, cité par DEMOURES François-Xavier, *op.cit.*

<sup>287</sup> DEMOURES François-Xavier, *op.cit.*

toute chose une fonction de quelque chose d'autre, le pouvoir renvoyant à une autre instance qui lui serait extérieur.

Il est certain que la démarche de Foucault consiste précisément à remplacer la substance par la fonction, dans la mesure où dès ses premières recherches sur le sujet, il insiste sur le fait que le Pouvoir n'existe pas et qu'il n'y a que des relations de pouvoir : le pouvoir n'a pas d'essence ou de propriété intrinsèque, selon lui, mais s'institutionnalise de façon déterminée, localisée et empirique suivant l'état d'un rapport de forces à un temps donné. La conception foucauldienne du pouvoir est donc relativiste au sens de Bachelard, car « la Relativité s'est [...] constituée comme un franc système de la relation. Faisant violence à des habitudes (peut-être à des lois) de la pensée, on s'est appliqué à saisir la relation indépendamment des termes reliés, à postuler des liaisons plutôt que des objets, à ne donner une signification aux membres d'une équation qu'en vertu de cette équation, prenant ainsi les objets comme d'étranges fonctions de la fonction qui les met en rapport. »<sup>288</sup>

Néanmoins, il serait erroné de croire que la conception foucauldienne du pouvoir est donc relativiste au sens de Rabeau, puisque chez le philosophe et historien, tout être n'est pas défini comme dépendant d'un autre. Au contraire : nul risque, chez Foucault, que sa démarche emprunte à un paradigme relativiste consistant à faire de toute chose une fonction de quelque chose d'autre, puisque justement son analytique du pouvoir suppose une politique de la vérité faisant que le pouvoir ne peut finalement jamais renvoyer à autre chose qu'à lui-même.

La relativité de la conception foucauldienne du pouvoir ne débouche donc pas du tout sur un relativisme de cette philosophie : le résultat de cette méthode généalogique n'est point une « régression à l'infini », mais au contraire une

---

<sup>288</sup> BACHELARD, 1929, p. 98, dans *La Valeur inductive de la relativité*, cité par BARTHÉLÉMY Jean-Hughes et BONTEMPS Vincent, « Relativité et réalité. Nottale, Simondon et le réalisme des relations », in *Revue de synthèse* : 4e S. no 1, janv.-mars 2001, p. 27-54.

clôture du sens : celui du nexus pouvoir-savoir. Et cette clôture ne conduit nullement à faire disparaître le concept de pouvoir, mais plutôt à lui donner une autre signification, alternative par rapport à celle communément admise dans le cadre métaphysique lui conférant une définition essentialiste.

Foucault a, certes, converti le pouvoir en un système de relations pour mieux l'analyser au regard des modes d'objectivation et de subjectivation, et propose une lecture de la vérité faisant de toute proposition vraie le résultat d'un jugement sur ce qu'est la vérité ; mais chez l'historien et philosophe, la mise en relation du pouvoir avec d'autres concepts – principalement le savoir – n'entraîne pas du tout chez lui l'émission de jugements subjectifs quant à la qualité de ce pouvoir (hormis le fait qu'il soit disciplinaire, ce qui a tendance à limiter de façon conséquente l'ampleur du jugement, surtout avec le sens que Foucault attribue au terme disciplinaire, avec sa connotation positive dans le cadre cognitif d'un pouvoir producteur de réel) ou quant aux contenus que doivent prendre les schémas de résistances qui ne manquent pas de se mettre en place face à ce pouvoir. Donc il n'y a ni contemplation du pouvoir dans son essence, chez Foucault, ni spirale sans fin non plus, mais une clôture du sens du pouvoir issue de l'établissement généalogique d'un nexus avec le savoir s'appuyant sur un régime de vérité constitué sous la forme d'un rapport de forces.

Ainsi, la spécificité de la conception foucauldienne est qu'elle est basée sur des relations productrices d'invariance, c'est-à-dire qu'elle est à la fois relativiste et réaliste : le concept de pouvoir est réduit à un ensemble de relations, mais cette réduction n'entraîne pas une régression à l'infini de la chose, mais sa liaison inextricable avec une seule et même autre chose (le savoir).

Nommons cette opération analytique par laquelle le pouvoir est démis de sa fonction transcendantale universelle sans connaître une disparation conceptuelle *désubstantialisation du pouvoir*.



Le concept de pouvoir ne peut pas disparaître chez Michel Foucault : c'est justement ce que lui reproche Jean Baudrillard. Et c'est ce que nous voulions montrer, dans cette première sous-partie : toute l'ambiguïté du relativisme foucauldien est basée sur la présupposition philosophique de la relativité du concept de pouvoir, mais à travers la démonstration historique de son ancrage empirique dans la réalité.

Cette posture philosophique serait ainsi à la fois réaliste et antiréaliste, et relèverait d'un « réalisme des relations » au sens où Gilbert Simondon l'entend, lui qui donne justement à la relation une valeur d'ordre ontologique<sup>289</sup> – la relativité philosophique ne dévalorisant pas le concept en ce qu'il serait relatif, mais le valorise comme relations. Chez Foucault, le caractère déterminant du système de relations-invariance du nexus pouvoir-savoir lui donne son assise réaliste ; de l'autre, l'analytique foucauldienne, malgré sa vision contingente d'une vérité toujours prédéterminée par un jeu de vérité, semble elle-même considérer la relation (de pouvoir) comme une réalité préexistante et indépendante. Le pouvoir, ainsi, est en même temps une réalité dépendante du savoir et indépendante du savoir ; le travail de Michel Foucault, qui s'appuie sur un constructivisme basé sur le principe de relativité, fabrique un positionnement relativement réaliste à travers la désubstantialisation du pouvoir, ce réalisme ne portant pas sur « des entités matérielles mais sur des relations »<sup>290</sup>.

Nous pourrions affirmer (en reprenant les termes de Barthélémy et Bontems à propos de Nottale et Simondon) que la généalogie foucauldienne s'appuie sur l'hypothèse du « réalisme convergent critique, qui restaure l'intelligibilité du passage d'un paradigme à l'autre par la notion de crise de la représentation ontologique. »<sup>291</sup> Foucault ne cesse en effet de revenir sur les anciennes théories

---

<sup>289</sup> BARTHÉLÉMY Jean-Hughes et BONTEMS Vincent, « Relativité et réalité. Nottale, Simondon et le réalisme des relations », in *Revue de synthèse* : 4e S. no 1, janv.-mars 2001, p. 27-54.

<sup>290</sup> *Idem* (à propos de Nottale).

<sup>291</sup> *Idem*.

du pouvoir – juridiques, économiques – et leurs succédanées – freudo-marxismes – pour montrer combien elles sont totalement disqualifiées par rapport à l'évolution du monde moderne, ne permettant pas du tout de le saisir de façon correcte, adéquate, comme si un écart toujours grandissant se faisait, à son époque, entre la réalité de cette évolution du monde et la pratique théorique contemporaine qui ne cesse de renouveler des schémas de pensée anciens, datant pour la plupart de l'âge classique. La crise concernant l'appréhension de ce concept majeur de la philosophie politique qu'est le pouvoir, constitue pour Foucault la preuve de l'insuffisance de la théorie politique et de l'ontologie philosophique qui lui est associée, ce qui lui permet de mettre en exergue l'urgence d'un dépassement problématique, soit d'une « défondation » (Barthélémy et Bontems, 2001). Or cette défondation de la théorie classique du pouvoir, chez l'historien et philosophe, s'opère à travers un renouvellement théorique lent et processuel (si lent et si processuel que Foucault refuse même d'admettre qu'il propose une théorie du pouvoir), soit une opération intellectuelle de « refondation ».

Le pamphlet anti-foucaldien de Jean Baudrillard est publié deux ans après la parution de *Surveiller et punir* et un an après *La volonté de savoir*, à un moment charnière de refondation théorique du pouvoir effectué précisément par un Foucault qui, à travers son interrogation analytique et sa méthode généalogique, vise à rendre à nouveau intelligible le pouvoir et à redonner sens à son fonctionnement. Nommons avec Barthélémy et Bontems « relativisation » ce processus de renouvellement théorique (ici, foucaldien) ; il se caractérise par plusieurs facteurs : les théories antérieures du pouvoir, que ce soit la théorie classique issue du contractualisme juridique ou la théorie moderne de l'économisme marxiste, se trouvent refondées comme cas particuliers d'une nouvelle théorie en phase de consolidation et qui relativise les fondations des premières théories. Au début des années soixante-dix, les premières interrogations

de Foucault sur le pouvoir se font sous les auspices d'un modèle répressif utilisé comme l'ultime projection d'un modèle passé ; au milieu des années soixante-dix, il s'efforce de critiquer radicalement le modèle répressif au profit d'un nouveau modèle, productif : « de l'édifice construit par les juristes classiques jusqu'aux actuelles conceptions, il me semble que le problème est toujours posé dans les mêmes termes : un pouvoir essentiellement négatif qui suppose d'un côté un souverain dont le rôle est d'interdire et de l'autre un sujet qui doit bien d'une certaine manière dire oui à cet interdit. L'analyse contemporaine du pouvoir en termes de libido est toujours articulée par cette vieille conception juridique. »<sup>292</sup> A la théorisation du pouvoir par la réduction classique à la loi – des théories juridiques contractualistes aux théories modernes dialectique et psychanalytique<sup>293</sup> – Foucault substitue une théorisation du pouvoir par la réduction relativiste à la fonction. De l'une à l'autre “théorisation”, le même effort de refondation réaliste récurrente de la théorie.

La critique radicale de la refondation réaliste récurrente de la théorie, par Jean Baudrillard, dans *Oublier Foucault*, représente alors le développement d'une argumentation antiréaliste visant le travail foucauldien de constitution d'un nouveau modèle d'explication du pouvoir, conçu par Baudrillard comme se situant dans la « continuité partielle avec le type ontologique prérévolutionnaire »<sup>294</sup> au sens de Barthélémy et Bontems. En effet, la refondation théorique du pouvoir, opérée par Michel Foucault grâce au principe de relativité, prend le sens d'une refondation réaliste récurrente de la théorie politique : la formalisation de règles de fonctionnement des relations de pouvoir, liant vérité et politique suivant un schéma d'invariance, semble légitimer une certitude quant à

---

<sup>292</sup> FOUCAULT Michel, « Pouvoirs et stratégies » (entretien avec J. Rancière), *Les Révoltes logiques*, no 4, hiver 1977, pp. 89-97.

<sup>293</sup> Allusion aux travaux de Pierre Legendre : *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatisme*, Paris, Ed. Du Seuil, 1974 ; *Jouir du pouvoir. Traité de bureaucratie patriote*, Paris, Ed. De Minuit, 1976.

<sup>294</sup> BARTHÉLÉMY Jean-Hughes et BONTEMS Vincent, « Relativité et réalité. Nottale, Simondon et le réalisme des relations », *op.cit.*

l'universalité d'un fonctionnalisme systémique (le nexus pouvoir-savoir) contradictoire avec le postulat empirique de départ.

Aux yeux du sociologue Jean Baudrillard, exactement comme aux yeux « d'un épistémologue antiréaliste comme Bitbol, c'est [...] la tendance à hypostasier les invariants [...] qui caractérise cette phase finale de réélaboration de l'ontologie associée »<sup>295</sup> propre à la conception foucauldienne du pouvoir. Nous verrons justement, dans notre deuxième sous-partie, comment Jean Baudrillard utilise constamment le terme de « hypostase », dans son argumentation sceptique contre Foucault, pour insister sur le fait que la défondation de la théorie du pouvoir nécessite un abandon total du positionnement réaliste, la refondation foucauldienne ne pouvant signifier qu'une tentative de consolidation confinant à la recristallisation ontologique, et donc une possible retombée dans les travers essentialistes de la métaphysique<sup>296</sup> – comme si dans la microphysique des rapports de forces, la relation, qui tient le rôle de sous-structure relativiste prenait le statut de substance ontologique universellement valable permettant au pouvoir de devenir cet « invariant unique transcontextuel des phénomènes qui autoriserait la procédure finale d'hypostase »<sup>297</sup> ...

La circularité du nexus pouvoir-savoir provient du fait que l'un appelle l'autre indéfiniment, au gré de l'invariance systémique propre au fonctionnement des relations de pouvoir : « entre techniques de savoir et stratégies de pouvoir, nulle extériorité. »<sup>298</sup> Savoir et pouvoir sont dans un rapport nécessaire, si bien que les deux termes seraient presque indissociables<sup>299</sup> – le nexus pouvoir-savoir n'apparaîtrait-il pas comme une entité métaphysique<sup>300</sup>, le philosophe et historien

---

<sup>295</sup> *Idem.*

<sup>296</sup> BITBOL Michel 1998, *L'Aveuglante Proximité du réel*, Paris, Flammarion., p. 156. Cité par BARTHÉLÉMY Jean-Hughes et BONTEMS Vincent, *op.cit.*

<sup>297</sup> BARTHÉLÉMY Jean-Hughes et BONTEMS Vincent, *op.cit.*

<sup>298</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, p. 132, cité par HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 189.

<sup>299</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 189.

<sup>300</sup> HABERMAS Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris, 1988, chapitre IX (« Les sciences humaines démasquées par la critique de la raison »), p. 300-306.

évoquant dans *Critique et Aufklärung* l'existence « dans toutes les sociétés et à toutes les époques, d'un nexus savoir-pouvoir » ? Foucault n'affirme-t-il pas que le rapport pouvoir-savoir est un invariant lorsqu'il indique que « pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre »<sup>301</sup>, qu'il évoque « une perpétuelle articulation du pouvoir sur le savoir et du savoir sur le pouvoir »<sup>302</sup> de façon ainsi essentialiste ? C'est en tous cas ce déterminisme qui donne à l'analytique empirique des microphysiques des relations de pouvoir un caractère transcendantal, et c'est l'hypothèse paradoxale de Baudrillard : la généalogie foucauldienne des mécanismes relève de son contraire : une ontologie essentialiste du Pouvoir.<sup>303</sup>

En prenant « en compte structurellement l'engendrement réciproque du savoir et du pouvoir [...] comment éviter la contradiction qui ferait du savoir-pouvoir la condition de possibilité du savoir, et donnerait donc, en superposant le conditionnant et le conditionné, une nouvelle version de la forme anthropologisée du thème transcendantal ? [...] Comment comprendre précisément l'articulation du savoir et du pouvoir ? Faut-il lui donner une extension purement locale et empirique, ou bien voir en elle un modèle archétypal en lequel menacerait dangereusement ce “retour du transcendantal” tant redouté par Foucault ? »<sup>304</sup> C'est précisément pour éviter tout retour au transcendantal que Baudrillard utilise les outils notionnels de l'ethnologie afin d'évoquer l'idée antiréaliste d'une disparition du pouvoir.

---

<sup>301</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, p. 32 cité par HAN Béatrice, p. 233.

<sup>302</sup> FOUCAULT Michel, « Entretien sur la prison : le livre et sa méthode », entretien avec J. J. Brochier, *Magazine littéraire*, n°101, juin 1975.

<sup>303</sup> WICKHAM Gary, « Power and Power Analysis : Beyond Foucault ? », in M. GANE, Routledge and KEGAN Paul, *Towards a Critique of Foucault*, 1986, p. 150-179. Gary Wickham (1983) « Power and power analysis: beyond Foucault? », *Economy and Society*, 12:4, 468-498, DOI: 10.1080/03085148300000003

<sup>304</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 129.

## B. Les relations de pouvoir et le cycle de l'échange chez Baudrillard

La critique que formule Jean Baudrillard à l'égard de la méthode généalogique et de la conception relativiste-réaliste du pouvoir dans *Oublier Foucault* se trouve déjà toute entière contenue dans *L'échange symbolique et la mort* (1976)<sup>305</sup>, bien que le philosophe et historien n'y soit nullement cité. Baudrillard écrivit en effet son pamphlet « *shortly after publishing Symbolic Exchange and Death, the most sweeping exposition of his main thesis until then. Few people realized how closely the two books were connected.* »<sup>306</sup> Dans *L'échange symbolique*, Baudrillard part du constat que les sociétés industrielles postmodernes sont dominées par les valeurs marchandes, basées sur l'échange de biens et de services comme signes, suivant un ordre cognitif de contrôle social reposant sur « l'opérationnalité cybernétique, le code génétique, l'ordre aléatoire des mutations, le principe d'incertitude, [qui] succèdent à une science déterminée, objectiviste, à une vision dialectique de l'histoire et de la connaissance »<sup>307</sup>. Dans cet ouvrage majeur, le sociologue définit les trois ordres de simulacres, qui « parallèlement aux mutations de la loi de la valeur, se sont succédé depuis la Renaissance : la contrefaçon est le schème dominant de l'époque "classique", de la Renaissance à la révolution industrielle ; la production est le schème dominant de l'ère

---

<sup>305</sup> BAUDRILLARD Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>306</sup> LOTRINGER Sylvère, « Forget Baudrillard » in BAUDRILLARD Jean, *Forget Foucault*, Semiotext(e), 2007, p. 73-74.

<sup>307</sup> *Ibid.*

industrielle ; la simulation est le schème dominant de la phase actuelle régie par le code. » Ainsi, les sociétés industrielles ne répondent plus à l'exigence symbolique, telle qu'elle fut explicitée par l'anthropologue Marcel Mauss comme forme principielle du lien social dans les communautés primitives<sup>308</sup>, soumises à l'obligation de donner, de recevoir et de rendre toujours plus. Ce lien social traditionnel obéissait à la règle de l'échange symbolique don/contre-don, tandis que le lien dans les sociétés occidentales modernes se tisse à travers l'accumulation optimiste du capital et le réinvestissement perpétuel, assurant la reproductibilité technique de toute chose et affermissant ainsi le (troisième) ordre (de simulacre). À l'ère simulationniste de la précession du simulacre, la copie est donnée comme plus réelle que l'original, plus réelle que réelle, hyperréelle. Étant ainsi complètement détachée de toute référence directe à l'original, la copie accède à la position de pur simulacre. Or, prévient Jean Baudrillard, « contre [les simulacres de 3e ordre], il ne sert à rien de vouloir ressusciter la dialectique [:] toutes ces vieilles armes [...] sont neutralisées au fur et à mesure par le système général, qui est d'un ordre supérieur. » Or dans *Oublier Foucault* il verra précisément dans le discours foucauldien sur le pouvoir une manière de ressusciter la dialectique via le système basé sur un rapport de forces, dans l'analyse microphysique des relations de pouvoir une façon de brandir une vieille arme (voir sa caractérisation de la démarche foucauldienne comme opération d'actualisation discursive du vieux mythe de la domination) et dans la méthode généalogique une technique sophistiquée de rationalisation d'une instance imaginaire – et donc, dans le corpus du philosophe et historien, un simulacre de deuxième ordre.

Le sociologue met en exergue l'effet de récupération propre au troisième ordre de simulacre, difficilement contestable, car prenant toujours à son compte les critiques qui lui sont adressées et retournant indéfiniment les attaques qui lui sont

---

<sup>308</sup> Dans son *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, L'Année sociologique, 1923-1924.

portées. À la limite, l'ampleur de cet « effet récupération » provient de la nature même de l'ordre de la simulation, qui procède d'une entreprise radicale de récupération de la nature, du monde, du réel, sous forme de capital, de bien, de projet. C'est que « tout élément de contestation ou de subversion d'un système doit être d'un type logique supérieur. »<sup>309</sup> Par là se trouve effectué le lien entre l'échange symbolique et la mort : le défi de l'existence ayant été annihilé comme forme matricielle du lien social, seule la mort violente peut constituer une réponse adéquate aux multiples dons prodigués (vie, soins, sécurité) par le pouvoir moderne, elle seule peut restituer la dette contractée à l'égard d'une société surpuissante ; seule « la réversibilité de la mort est d'un ordre supérieur à celui du code. »<sup>310</sup>

Dans *Oublier Foucault*, Jean Baudrillard pointe du doigt les insuffisances intellectuelles de la pensée critique contemporaine, représentée aussi par la schizoanalyse des micro-désirs de Gilles Deleuze et l'économie libidinale de Jean-François Lyotard, au prisme de l'armature conceptuelle et de la grille d'intelligibilité qu'il a élaborées au cours de la dernière décennie, et au regard de l'effet-récupération qu'exerce l'ordre simulationniste quant aux modèles critiques faisant déjà la part trop belle aux oppositions réglées sur lesquelles s'appuie justement le système pour assoir sa domination (dominants/dominés, etc.). En fait, fort de la boîte à outils qu'il a construit à l'occasion de son travail sur *L'échange symbolique et la mort*, Baudrillard fait donc de Foucault et de sa critique du panoptisme comme système de contrôle social propre au monde industriel disparu, un philosophe du deuxième ordre de simulacre, incapable de réfléchir aux moyens de contrer l'ordre de la simulation, pis, proposant des solutions de résistances – microphysiques et aléatoires – ne menaçant pas du tout ce troisième ordre, son analyse étant encore tributaire d'une forme de dialectique tenace, basée sur les éternels rapports de forces. Contre le principe de relativité au cœur de

---

<sup>309</sup> Anthony Wilden, *Système et structure*, cité par BAUDRILLARD Jean, *op.cit.*

<sup>310</sup> BAUDRILLARD Jean, *L'échange symbolique et la mort*, *op.cit.*



l'analyse foucauldienne, qui est un principe de réalité en même temps qu'un principe de démultiplication des instances véhiculant les relations de pouvoir, Baudrillard dans son ouvrage de 1976 mobilise le principe symbolique de réversibilité qui est en même temps un principe d'annulation de tout pouvoir : « réversibilité de l'échange dans le sacrifice, réversibilité du temps dans le cycle, réversibilité de la production dans la destruction »<sup>311</sup> – ce principe symbolique de la réversibilité mettant fin « à la linéarité du temps, à celle du langage, à celle des échanges économiques et de l'accumulation, à *celle du pouvoir*. »<sup>312</sup> Se dessine donc déjà largement les contours d'une critique possible d'une conception relativiste du pouvoir sous les traits d'un système de relations-invariance assurant justement sa linéarité, une conception et un système foucauldien tributaires du principe de réalité, comme nous l'avons précisément vu dans notre sous-partie précédente. Or pour Baudrillard, « le principe de réalité a coïncidé avec un stade déterminé de la loi de la valeur [celui de la production comme schème dominant de l'ère industrielle]. Aujourd'hui, tout le système bascule dans l'indétermination, toute réalité est absorbée dans l'hyper-réalité du code et de la simulation. C'est un principe de simulation qui nous régit désormais en place de l'ancien principe de réalité. »<sup>313</sup> De plus, « chaque configuration de la valeur est ressaisie par la suivante dans un ordre de simulacre supérieur. Et chaque phase de la valeur intègre dans son dispositif le dispositif antérieur comme référence fantôme, référence fantoche, référence de simulation. »<sup>314</sup> Et tel est bien le pouvoir chez Foucault d'après Baudrillard, dans son texte de 1977 : une référence fantôme, comme si la phase relativiste et indéterministe de la valeur intégrait dans son dispositif le pouvoir comme référence réaliste de simulation – Baudrillard, dans *L'Échange symbolique*, parle à propos de cette intégration de « résurrection nostalgique du réel »... Et il ajoute que la critique théorique elle-même fait partie

---

<sup>311</sup> *Idem*, p. 8.

<sup>312</sup> *Ibidem*. C'est nous qui soulignons.

<sup>313</sup> *Idem*, p. 9.

<sup>314</sup> *Ibidem*.

des simulacres de deuxième ordre, en tant que processus déterminé<sup>315</sup> – chose qu’il s’empresse précisément de démontrer dans sa critique de la critique théorique foucaldienne.

Nous l’avons vu : cette critique foucaldienne est basée sur une circularité du processus autodéterminée du nexus pouvoir-savoir, les deux concepts s’équivalent presque de façon tautologique ; or Baudrillard, toujours dès *L’échange symbolique*, affirme que « l’identité est intenable ; c’est la mort, puisqu’elle échoue à inscrire sa propre mort. C’est le cas des systèmes clos, métastabilisés, fonctionnels »<sup>316</sup> comme le système discursif mis en place par l’historien et philosophe dans *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*. Car on le voit, tout l’enjeu du regard de Baudrillard est là, en 1977 : considérer l’analytique du pouvoir de Foucault et sa généalogie de la vérité eux-mêmes comme étant un discours, et un discours de vérité – donc un discours de pouvoir, au sens foucaldien du terme lui-même si l’on suit son propre raisonnement – un système de relations basé certes sur le principe indéterminé de relativité, mais dont le résultat en termes d’analyse de l’invariance conforte une vision dialectique déterministe permettant de garder intact le pouvoir comme instance référentielle ultime.

---

<sup>315</sup> *Idem*, p. 10.

<sup>316</sup> *Ibidem*, p. 11.

## 1. La force de la séduction contre la production des « formes composées de forces »

Le texte de Jean Baudrillard datant de 1977 est d'abord une recension de *La volonté de savoir* de Michel Foucault. Devant initialement paraître dans la revue *Critique*, il finira par être publié sous le titre *Oublier Foucault* dans la collection L'Espace critique (dirigée par Paul Virilio) de la maison d'édition Galilée. L'ouvrage comporte 87 pages et est décomposé en huit "parties" non titrées. La troisième partie est la plus importante, concentrant l'essentiel de l'argumentaire baudrillardien. Le texte ne suit cependant pas un raisonnement logique au fil de son déroulé, mais introduit pêle-mêle ses attaques à l'endroit de la conception foucauldienne du pouvoir avec une grande liberté de ton désarçonnant le lecteur au premier abord. L'objectif de notre première sous-partie fut d'organiser une présentation systématique de cette conception, en termes de réalité, relativité, relations, invariance, politique de vérité, désubstantialisation et refondation récurrente de la raison, permettant justement de rendre intelligible la critique de Baudrillard.

Disons-le de suite : la démarche de Baudrillard est caractérisée par une grande honnêteté intellectuelle quant à sa propre conception du pouvoir, en termes d'échange symbolique don/contre-don. En effet, il admet à la page 86 de son texte que rien ne l'explique : « ceci reste d'ailleurs un mystère : pourquoi répond-on à un défi ? Qu'est-ce qui fait qu'on accepte de jouer mieux : qu'on se sente tenu

passionnément de répondre à une injonction aussi arbitraire ? » L'auteur ne répond jamais à cette question dans son ouvrage et place ainsi sa critique de la vision foucaldienne sur le terrain philosophique du nominalisme, en caractérisant le fondement de sa conception symbolique du pouvoir en termes de défi à mort et de cycle à finalité catastrophique. Du moins, cette vision, antiréaliste, antipolitique, s'éloigne de toute référence à la vérité au sens métaphysique et rationnel du terme, laissant le pouvoir tributaire de gestes arbitraires pouvant seuls le renverser : donner, recevoir et rendre.

a. *La loi de la valeur et la spirale des simulacres : autour de l'échange symbolique du pouvoir*

La conception baudrillardienne du pouvoir ne repose pas sur un système de relations, mais sur un ensemble d'échanges. La particularité de cet ensemble est qu'il comprend le système de relations réel comme un moment particulier, politique, dans un cycle symbolique, ou une conjoncture – faisant croire à la linéarité du pouvoir et à son accumulation – comprise dans un tourbillon – imposant sa circularité. Le point de départ du texte de Baudrillard repose sur l'idée que l'analyse foucauldienne n'est pas libre dans son développement interne et indépendante de structures de pensée plus ou moins institutionnelles, mais qu'elle est tributaire de l'objet même qu'elle analyse. Le pouvoir que décortique Foucault, affirme le sociologue, n'est autre que celui que possède Foucault et qu'il met en branle lorsqu'il déclenche son analyse. Le postulat de Baudrillard est donc que les analyses du philosophe et historien ne représentent qu'une redite des systèmes de pouvoir qu'il décrit. Et en tant que redite, cette analyse ne constitue rien d'autre qu'un discours, entretenant forcément, en tant que tel, des liens avec le système de pouvoir-savoir qu'évoque Foucault lui-même dans ses analyses.

Ainsi, l'une des caractéristiques fondamentales d'*Oublier Foucault* provient du fait que son auteur ne cherche nullement à critiquer tel ou tel aspect des travaux du philosophe et historien, ou la manière dont celui-ci a mené ses recherches, ni même le fond de sa pensée. Ce que Baudrillard envisage à travers son pamphlet,

c'est la possibilité que la microphysique des rapports de forces soit totalement inopérante, ou du moins que la généalogie du pouvoir ne fasse que manifester, par une expression magistrale certes, un ordre de simulacre, qui plus est dépassé par rapport à l'évolution de la situation de notre culture. *Oublier Foucault* témoigne donc d'une entreprise intellectuelle de prise de distance vis-à-vis d'un pan entier de la culture contemporaine – puisqu'il est question dans son livre de Michel Foucault, évidemment, mais aussi des principaux représentants de la pensée critique française des années soixante et soixante-dix : Gilles Deleuze et Félix Guattari – auteurs en 1972 de *L'anti-Œdipe*, premier Tome de *Capitalisme et schizophrénie*<sup>317</sup>, et de Jean-François Lyotard, auteur en 1974 de *l'Économie libidinale*<sup>318</sup>, tous ces auteurs entretenant d'après Baudrillard des liens encore trop ambigus avec le freudo-marxisme comme tentative multiforme de concilier la découverte psychanalytique de l'inconscient et la philosophie historique du matérialisme historique en vue d'arracher l'homme à son aliénation. La prise de distance avec ces auteurs majeurs de l'après-mai-68 est si radicale qu'elle s'apparente à celle qu'un ethnologue est amené à faire par rapport aux sociétés exotiques qu'il vise à étudier ; c'est du moins ce recul très net qui amène Baudrillard à envisager avec autant de froideur le discours foucauldien comme un mythe moderne, ou plutôt comme la réactivation moderne d'un mythe ancien : le mythe du pouvoir.

Car là est l'originalité de la réflexion du sociologue : il n'envisage pas le pouvoir comme étant le résultat d'un contrat social ou comme une matrice de domination dont l'exercice n'est le privilège que d'une personne ou d'une classe prédéterminée, ni même comme la résultante d'un système fonctionnant suivant des rapports de forces – Jean Baudrillard affirme que le pouvoir est un mythe et qu'il doit être pensé comme tel, sous peine de jouer le jeu de sa perpétuation en

---

<sup>317</sup> DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Capitalisme et schizophrénie, Tome 1 : L'anti-œdipe*, Paris, Editions de Minuit, Collection Critique, 1972.

<sup>318</sup> LYOTARD Jean-François, *Economie libidinale*, Paris, Editions de Minuit, Collection Critique, 1974.

colportant symboliquement son récit sous prétexte de mieux le connaître, voire même de le dénoncer. Utilisant la notion d'échange issue des travaux de Marcel Mauss, citant explicitement l'idée de mythe telle qu'elle ressort des recherches de Claude Lévi-Strauss et faisant subrepticement allusion à *La Société contre l'État* de Pierre Clastres, dans *Oublier Foucault*, nous pouvons considérer que ce n'est pas un hasard si Baudrillard se place sous le patronage conceptuel de l'école française de sociologie pour évoquer la pensée critique française des années soixante-dix : cette école avait mis en place une « science sociale hybride »<sup>319</sup>, reprenant les codes notionnels de la sociologie et empruntant aux éléments d'observation anthropologiques, pour identifier les discours de vérité émis dans un espace social donné pour ce qu'ils sont : des discours de circonstance culturellement et historiquement identifiables. C'est indéniablement cette école française de sociologie, de Durkheim à Lévi-Strauss, que Foucault tente de dépasser dans son paradigme sociopolitique positif vis-à-vis du pouvoir (en plus du courant freudo-marxiste), et c'est cette école qu'utilise Baudrillard, à travers les ethnologues Mauss et Clastres, pour remettre en question le souci foucauldien d'assurer les bases philosophique et historique de son dépassement paradigmatique, l'anthropologie politique se caractérisant par l'accent qu'elle met sur la négativité de toute force coercitive, contrairement à Foucault qui argumente en faveur d'une positivité du pouvoir.<sup>320</sup> La positivité que donne Foucault au nouveau processus d'extension du pouvoir moderne, à travers les processus disciplinaires et la régulation des populations, ne serait ainsi que la cristallisation discursive d'un récit du pouvoir sur le pouvoir assurant la répétition de son propre mythe.

« C'est là [la] force et [la] séduction [du discours foucauldien], non pas du tout son "indice de vérité" : ça, c'est son leitmotiv : les procédures de vérité ; mais

---

<sup>319</sup> SALVADOR Juan, *L'école française de socioanthropologie*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2015.

<sup>320</sup> Marc Abélès « Michel Foucault, l'anthropologie et la question du pouvoir » <https://journals.openedition.org/lhomme/29218>

c'est sans importance, son discours n'est pas plus vrai que n'importe quel autre – non, c'est dans la magie d'une analyse qui déroule les méandres subtils de son objet, qui le décrit avec une exactitude tactile, tactique, où la séduction alimente la puissance analytique, où la langue elle-même accouche de l'opération des pouvoirs nouveaux. Telle est bien aussi l'opération du mythe, jusque dans l'efficacité symbolique que décrit Lévi-Strauss, et ce n'est donc pas un discours de vérité, mais un discours mythique, au sens fort du terme, et je crois secrètement sans illusion sur l'effet de vérité qu'il produit. »<sup>321</sup>

Ainsi, pour Jean Baudrillard, derrière la méthode historique généalogique, la conception foucauldienne du pouvoir comme système de relations-invariance et l'analyse de la microphysique des rapports de forces, se cache un discours mythique. Telle est l'une des thèses principales qu'il développe dans son texte. Nous devons comprendre les tenants et les aboutissants d'une telle hypothèse. Pour ce faire, nous nous proposons donc de nous appuyer sur l'un des héritiers de l'école française de sociologie, école à laquelle semble se rattacher Baudrillard lui-même : Pierre Clastres. Ce dernier, dans son ouvrage majeur de 1974, et en particulier dans le chapitre fondamental intitulé *Copernic et les sauvages*, affirme que le pouvoir symbolique du chef de tribu dans la société primitive s'institue contre l'apparition, l'émergence, la mise en place du pouvoir politique de l'appareil d'État, organisation hiérarchique basée sur l'opposition entre le commandement et l'obéissance et le rapport inégalitaire entre les dominants et les dominés. Plus précisément, Clastres met l'accent sur le fait que la conception classique du pouvoir, en Occident, fait de celui-ci l'espace du politique entendu au sens de relation duelle entre acteurs aux puissances inégales. Cette vision politique serait ainsi traditionnelle et propre à la culture occidentale, où « le pouvoir s'accomplit dans une *relation* sociale caractéristique :

---

<sup>321</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, op.cit., p. 11-12.



commandement-obéissance »<sup>322</sup>. Or Pierre Clastres relève que cette vision politique du pouvoir est traditionnelle, en Occident, et que d'après elle, « le pouvoir politique se donne seulement en une *relation* qui se résout, en définitive, en un rapport de coercition. »<sup>323</sup> La conception traditionnelle du pouvoir, à la fois politique et relationnelle, basée sur la coercition et la subordination, suppose ainsi toujours un fond d'inégalité sociale, de hiérarchie collective et de violence dans les rapports humains – alors que l'observation du fonctionnement social des sociétés primitives montre au contraire l'existence d'une conception non politique, apolitique, symbolique du pouvoir, où le chef détient le prestige nécessaire à la conduite des opérations en temps de guerre sans qu'il lui soit possible de le traduire par une autorité imposant des commandements une fois la paix retrouvée. Clastres insiste sur le lien ténu, dans la vision traditionnelle du pouvoir, entre le politique et la relation : « notre culture, depuis ses origines, pense le pouvoir politique en termes de relations hiérarchisées et autoritaires de commandement-obéissance. Toute forme, réelle ou possible, de pouvoir est par suite réductible à cette relation privilégiée qui en exprime *a priori* l'essence. Si la réduction n'est pas possible, c'est que l'on se trouve dans l'en-deçà du politique : le défaut de relation commandement-obéissance entraîne *ipso facto* le défaut de pouvoir politique. »<sup>324</sup> Or cette conception politique en termes de domination ne représente pas, affirme l'anthropologue, le modèle absolu et universel du pouvoir, mais se rapporte à une culture particulière, à son histoire spécifique, à ses origines lointaines (la *Potestas* romaine) aussi bien qu'à sa tradition classique (depuis Thomas Hobbes).

Nous estimons nécessaire d'avoir cette pensée à l'esprit pour comprendre la critique radicale de la conception foucauldienne du pouvoir par Baudrillard. En

---

<sup>322</sup> LAPIERRE J. W., *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Publication de la Faculté d'Aix-en-Provence, 1968, p. 44, cité par CLASTRES Pierre, *La société contre l'Etat*, Paris, Editions de Minuit, 1974, p. 10. Le mot relation est souligné par nous.

<sup>323</sup> CLASTRES Pierre, *op.cit.*, p. 10.

<sup>324</sup> *Ibid*, p. 15.

effet, le reproche particulier que fait le sociologue au philosophe et historien est le même que celui, général, que fait l'anthropologue à l'ethnologue ethnocentriste et évolutionniste : la généalogie foucauldienne, malgré son apparente modernité et sa remise en cause de la vision juridique du pouvoir issue de l'âge classique, est en fait traditionnelle et propre à la culture occidentale – par où le primat de la relation dans la microphysique des rapports de forces peut se lire comme étant le signe de cet ethnocentrisme éthéré. Certes, l'acteur social, chez Michel Foucault, jouit d'une certaine marge de manœuvre et d'une forme de liberté, lui permettant d'échapper aux mailles du pouvoir à travers des stratégies de résistance faisant du pouvoir un ensemble irréductible à un système de coercition et de domination unilatérale. Néanmoins, le modèle général par lequel le pouvoir est appréhendé chez Foucault est bien celui de la guerre, de la lutte, du rapport de forces : la relation de pouvoir, en tant système invariant, dépend bien d'une grille d'intelligibilité stratégique qui a, *in fine*, partie lié avec le schéma binaire opposant commandement et obéissance, du moins dans son fond culturel et historique – puisque la guerre en question vise à l'atteinte d'un état stable de commandement et d'obéissance et que cet état à son tour est toujours menacé par une révolte, etc. Effectivement, Foucault ne cesse de décrire dans ses travaux les mécanismes enclenchés par les acteurs engagés dans des relations de pouvoir en termes de stratégies, et le rapport existant entre relations de pouvoir et stratégies d'affrontement en termes à la fois de soumission et de résistance, de liberté et de coercition – toute relation de pouvoir impliquant derechef une stratégie de lutte, car pouvoir et résistance représentent l'un vis-à-vis de l'autre l'envers du commandement et de l'obéissance : la résistance désigne justement chez Foucault ce moment incertain où est perceptible la possible désobéissance et où le commandement se défait. « Un rapport d'affrontement rencontre son terme, son moment final (et la victoire) lorsqu'au jeu des réactions antagonistes viennent se substituer les mécanismes stables par lesquels l'un peut conduire de manière assez constante et avec suffisamment de certitude la conduite des autres ; pour un

rapport d'affrontement, dès lors qu'il n'est pas lutte à mort, la fixation d'un rapport de pouvoir constitue un point de mire – à la fois son accomplissement et sa propre mise en suspens. Et en retour, pour une relation de pouvoir, la stratégie de lutte constitue elle aussi une frontière : celle où l'induction calculée des conduites chez les autres ne peut plus aller au-delà de la réplique à leur propre action. »<sup>325</sup> Si toute relation de pouvoir suppose l'existence adverse de forces d'insoumission, le renforcement de la domination implique, selon le philosophe et historien, soit la victoire de la force soutenant le pouvoir et donc la soumission de l'acteur impuissant par coercition, soit la victoire de l'autre et donc le renversement des rapports stratégiques au profit des forces de résistances. La microphysique des rapports de forces, en tant que système général de relations-invariance, tient à l'équilibre entre les puissances et à la stabilité entre les pouvoirs et les résistances : le commandement de l'acteur puissant et l'obéissance de l'acteur impuissant signale pour Foucault la fin de la relation de pouvoir comme jeu stratégique et ensemble de tactiques. « En somme, toute stratégie d'affrontement rêve de devenir rapport de pouvoir ; et tout rapport de pouvoir penche, aussi bien s'il suit sa propre ligne de développement que s'il se heurte à des résistances frontales, à devenir stratégie gagnante. »<sup>326</sup> Chez Foucault, la victoire d'un acteur social signifie l'impossibilité de l'exercice du pouvoir, semblant ainsi rejeter la conception du pouvoir en termes de commandement et d'obéissance, mais ce rejet lui-même met en relief de façon négative la ligne d'horizon ultime de la relation de pouvoir positive, équilibrée et stable qu'analyse Foucault, ligne d'horizon qui reste toujours la conception traditionnelle, politique, du pouvoir comme rapport de commandement et d'obéissance, puisque ce que le généalogiste nomme la limite de l'exercice du pouvoir n'est jamais que la ligne de fuite essentielle que décrit à rebours l'équilibre des stratégies de puissances. « C'est l'instinct de l'abus du

---

<sup>325</sup> FOUCAULT Michel, « The Subject and Power » («Le sujet et le pouvoir» ; trad. F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226.

<sup>326</sup> *Idem.*

pouvoir qui fait songer au pouvoir. Le pouvoir sans l'abus perd le charme. »<sup>327</sup> En d'autres termes, le pouvoir foucauldien ne se résume pas dans le diptyque commandement-obéissance, mais celui-ci figure en tant que mode général de rupture du point d'équilibre formé par la relation de pouvoir – ce qui revient à une définition négative approuvant par l'absurde la conception traditionnelle.

L'analytique foucauldienne dépasse le binarisme dominant/dominé, puisque le pouvoir passe à l'intérieur des corps des dominants : la multiplicité diagrammatique ne peut s'actualiser qu'en se dédoublant dans des dualismes d'ordres, de classes ou de domination<sup>328</sup>, ce qui permet au philosophe et historien d'élever dans son discours la guerre stratégique au rang d'analyseur des rapports sociaux pour l'ériger contre le modèle juridique du contrat et celui économique de la superstructure – « parce qu'en effet, c'est un des traits fondamentaux des sociétés occidentales que les rapports de forces qui longtemps avaient trouvé dans la guerre [...] leur expression principale se sont petit à petit investis dans l'ordre du pouvoir politique »<sup>329</sup>. De là, l'idée de Baudrillard suivant laquelle la généalogie foucauldienne représente en fait un discours séduisant, magique, mythique : l'équilibre du jeu stratégique entourant la liberté des acteurs dans la relation de pouvoir montre en filigrane la quête de puissance de celui pour qui le rapport de forces est favorable et laisse en suspens le pouvoir de suggestion d'une telle analyse quant à l'arrière-fond culturel faisant la part belle à la conception traditionnelle du pouvoir comme commandement et obéissance. Dans cet espace du politique, la civilisation occidentale pense le pouvoir en termes de relations inégales de commandement-obéissance, alors que Foucault imagine la relation de pouvoir de façon moderne, comme dénuée d'une telle inégalité et d'un tel différentiel de puissances – un rapport de forces trop défavorable à l'un rompant selon lui l'équilibre que suppose toute relation – tandis que Clastres au contraire

---

<sup>327</sup> VALÉRY Paul, *Cahier B. 1910*, Paris, Gallimard, 1926.

<sup>328</sup> DELEUZE Gilles, *Foucault, op.cit.*, p. 45.

<sup>329</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir, op.cit.*, p. 135.

souligne que la conception traditionnelle, politique, du pouvoir, inscrit forcément la relation sous le prisme de l'inégalité, du déséquilibre. Baudrillard lève l'ambiguïté en ôtant de l'analyse généalogique le discours de vérité à propos du nexus savoir-pouvoir, pour lui prodiguer les accents d'un discours mythique ne faisant que retracer à l'envers la forme classique du commandement et de l'obéissance. Si Clastres pense que le pouvoir en Occident est réductible à la relation qui en exprime *a priori* son essence, Baudrillard souligne que le pouvoir chez Foucault est réductible à une relation qui en exprime *a posteriori* son existence. Dans tous les cas, la conception foucauldienne, si elle représente l'image inverse en mode négatif de la vision classique du pouvoir dans la civilisation occidentale, en introduisant la question de la liberté dans la relation au détriment de la coercition, reste tributaire de cette vision politique en ce qu'elle conserve intacts le commandement et l'obéissance comme conditions extrinsèques de la stabilité du jeu stratégique des puissances et facteurs de trouble potentiel du système général d'invariance, en les réduisant à une limite de l'exercice du pouvoir toujours susceptible de déranger son équilibre.

C'est en cela que Jean Baudrillard peut citer Claude Lévi-Strauss et faire de l'analyse de Michel Foucault un récit mythique constituant un matériel ethnographique propre à révéler une structure fondamentale sous-tendant le fonctionnement de la société occidentale moderne. « Le mythe est l'expression d'une pensée surgie du fond des âges, tutrice irrécusable, qui nous tend un miroir grossissant où, sous forme massive, concrète et imagée, se reflètent certains des mécanismes auxquels est asservi l'exercice de la pensée. »<sup>330</sup> Baudrillard souligne dans son texte que le discours foucauldien est le miroir du pouvoir qu'il décrit ; l'un des aspects du mythe selon Lévi-Strauss, en plus de constituer un ensemble formé par des unités élémentaires appelés « mythèmes », est d'être commandé par des règles capables de transformation, soit d'adaptation au contexte historique. Le

---

<sup>330</sup> LEVI-STRAUSS Claude, *La Potière Jalouse*, Paris, Plon, 1985, p. 268.

pouvoir chez Foucault remplirait ainsi, suivant Baudrillard, la fonction symbolique du mythe au sens de Lévi-Strauss : reconduction d'un imaginaire collectif ancestral – la domination comme expérience politique limite, la coercition et la soumission comme horizons ultimes de l'exercice du pouvoir – à partir des éléments empiriques dont les archives permettent de faire la généalogie – dispositifs de contrôle historiques, technologies politiques, rapports de forces ; soit une explication cohérente du « mystère du Pouvoir »<sup>331</sup>. Foucault affirme que le Pouvoir n'existe pas, mais qu'il n'y a que des relations de pouvoir, certes ; mais le fait que le pouvoir n'existe que sous la forme de relations n'est peut-être qu'un mytheme applicable au mythe du pouvoir basé justement, d'après Clastres, sur une relation – celle, inégalitaire et hiérarchique, entre commandement des puissants et obéissance des dominés. Le mytheme classique “le pouvoir est une relation” (commandement-obéissance) se retrouve ainsi chez Foucault comme mytheme moderne “le pouvoir est une relation” (mue par l'invariance du nexus pouvoir-savoir) en faisant jouer un nouveau type de lien entre le fort façonnant des stratégies de domination, le faible tentant de les retourner contre le premier, les batailles qui représentent l'évènement générique du mythe et le thème de la coercition devant celui de la liberté des acteurs en présence, Baudrillard suggérant ainsi que l'analyse généalogique ne constitue finalement que le recyclage d'éléments d'un mythe ancien. La répétition de ses unités constitutives<sup>332</sup> favorise l'harmonie du mythe, que ne remet pas en cause l'absence du motif coercitif dans sa version moderne/foucauldienne.

Claude Lévi-Strauss indique qu'il faut définir chaque mythe par l'ensemble de toutes ses versions, chaque tentative d'expliquer un mythe ne faisant en réalité, d'après lui, que lui ajouter une nouvelle version, ce qu'effectue ainsi la psychanalyse de Sigmund Freud en visant à explorer l'inconscient personnel à

---

<sup>331</sup> BURDEAU Georges, *La politique au pays des merveilles*, Paris, PUF, 1982. Cité par LECA Jean, « Les deux sciences politiques. En relisant Georges Burdeau », *Revue française de science politique*, vol. 62, no. 4, 2012, pp. 637-664.

<sup>332</sup> LEVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, juillet 1958 (réimpr. 2012), p. 242.

travers le mythe d'Œdipe : Freud, note Lévi-Strauss, est ainsi à ranger au nombre des sources du mythe d'Œdipe<sup>333</sup>. De même, si nous suivons le raisonnement de Jean Baudrillard suivant lequel l'analyse foucauldienne est un discours mythique, la manière dont Foucault, dans son Cours au Collège de France sur *Le savoir d'Œdipe*<sup>334</sup> a évoqué ce mythe, en éclairant la tragédie de Sophocle de façon antipsychanalytique et en montrant comment la tragédie d'Œdipe est représentative d'un type de relation collective entre pouvoir et savoir, entre politique et connaissance<sup>335</sup>, peut-elle être considérée comme une manière d'arracher à la mélodie propre au mythe du désir sexuel ses faisceaux de liens pour lui donner via un agencement discursif analytique un autre paquet de relations propre aux traits mythiques du pouvoir (le philosophe et historien précise bien à ses détracteurs qu'il a « cherché à savoir comment ce faisceau de relations de pouvoir [...] pouvait être autre chose qu'un pur et simple rapport de pouvoir »<sup>336</sup>) ? En effet, Michel Foucault reprend à son compte les analyses de Deleuze et Guattari<sup>337</sup> pour affirmer que depuis Freud, l'histoire d'Œdipe était considérée comme répétant la « fable la plus ancienne » de notre désir, alors qu'en fait, le triangle œdipien père-mère-fils constitue pour la psychanalyse une façon de contenir le désir à l'intérieur de la sphère familiale bourgeoise et de s'assurer que ce désir ne puisse pas s'investir dans le monde historique : ainsi, pour Foucault, « Œdipe est un instrument de pouvoir, une certaine manière par laquelle le pouvoir médical et psychanalytique s'exerce sur le désir et l'inconscient. J'avoue, dit-il, qu'un problème comme celui-là m'attire beaucoup

---

<sup>333</sup> LEVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, p. 249.

<sup>334</sup> FOUCAULT Michel, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971). Suivi de Le savoir d'Œdipe*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, Éditions Gallimard, Éditions du Seuil, 2011.

<sup>335</sup> FOUCAULT Michel, « A verdade e as formas jurídicas » (« La vérité et les formes juridiques ») ; trad. J. W. Prado Jr.), *Cadernos da P.U.C.*, no 16, juin 1974, pp. 5-133 (discussion avec M. T. Amaral, R. O. Cruz, C. Katz, L. C. Lima, R. Machado, R. Muraro, H. Pelegrino, M. J. Pinto, A. R. de Sant'Anna). (Conférences à l'Université pontificale catholique de Rio de Janeiro, du 21 au 25 mai 1973.)

<sup>336</sup> FOUCAULT Michel, « Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici » (« Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques ») ; entretien avec P. Pasquino, février 1978, trad. C. Lazzeri), *Aut-Aut*, n° 167-168, septembre-décembre 1978, pp. 3-11.

<sup>337</sup> DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Capitalisme et schizophrénie*, Tome 1, *op.cit.*

et que moi aussi je me sens tenté de rechercher, derrière ce qu'on prétend qu'est l'histoire d'Œdipe, quelque chose qui a à faire non pas avec l'histoire indéfinie, toujours recommencée, de notre désir et de notre inconscient, mais avec l'histoire d'un pouvoir, un pouvoir politique. »<sup>338</sup> Baudrillard pense qu'avec Foucault, l'analyse des relations et des rapports de forces peut être considérée comme répétant la « fable la plus ancienne » du pouvoir, alors qu'en fait, le triangle politique puissant-savant-délinquant ou anormal constitue pour la généalogie une façon de contenir le pouvoir à l'intérieur du monde historique et de s'assurer que ce pouvoir ne puisse pas se désinvestir : ainsi, pour Baudrillard, tentant de rechercher, derrière ce que Foucault prétend ce qu'est l'histoire du pouvoir, quelque chose qui a à faire non pas avec l'histoire d'un pouvoir, un pouvoir politique, mais avec l'histoire indéfinie, toujours recommencée, d'un certain désir et du mythe s'y rapportant, assure que « on ne peut qu'être frappé par la coïncidence entre cette version nouvelle du pouvoir et la version nouvelle du désir proposée par Deleuze ou Lyotard : non plus le manque ou l'interdit, mais le dispositif, la dissémination positive des flux ou des intensités. Cette coïncidence n'est pas accidentelle : c'est tout simplement que chez Foucault le pouvoir tient lieu de désir. Il est là comme le désir chez les autres : toujours déjà là, expurgé de toute négativité, il est réseau, il est rhizome, il est contiguïté diffractée à l'infini. C'est pourquoi il n'y a pas de désir chez Foucault : la place est déjà prise (inversement, on peut se demander si dans les théories schizo et libidinales, le désir, ou quoi que soit de ce genre, n'est pas l'anamorphose d'un certain pouvoir – sous le signe de la même immanence, de la même positivité, de la même machinerie tous azimuts – mieux, on peut se demander si d'une théorie à l'autre,

---

<sup>338</sup> FOUCAULT Michel, « A verdade e as formas jurídicas » (« La vérité et les formes juridiques ») ; trad. J. W. Prado Jr.), *Cadernos da P.U.C.*, no 16, juin 1974, pp. 5-133 (discussion avec M. T. Amaral, R. O. Cruz, C. Katz, L. C. Lima, R. Machado, R. Muraro, H. Pelegrino, M. J. Pinto, A. R. de Sant'Anna). (Conférences à l'Université pontificale catholique de Rio de Janeiro, du 21 au 25 mai 1973.)



désir et pouvoir n'échangent pas leur figure dans une spéculation sans fin – jeux de miroir qui sont pour nous jeux de vérité). »<sup>339</sup>

Le système déterministe relations-invariance par lequel Foucault rend compte de sa microphysique des rapports de forces ne serait ainsi que la variante d'une figure mythique récurrente, une version moderne qui constitue un état différent de ce mythe, configuré en une symétrie inverse par rapport au noyau central : à la version traditionnelle du mythe du pouvoir, guerrier, en termes de relations inégales de commandement-obéissance, fait face la version moderne, politique, attribuant une dose de liberté à l'acteur "dominé", lui permettant d'agir dans la relation, et permettant au jeu stratégique de s'opérer. L'analyse foucauldienne du pouvoir a pour schéma fondamental d'explication le modèle de la guerre, le « modèle de Nietzsche » ; or Pierre Clastres remarque qu' « entre Nietzsche, Max Weber [et Hegel aussi pourrions-nous ajouter, pour qui la dialectique du maître et de l'esclave revient à un récit du combat de deux consciences], ou l'ethnologie contemporaine, la parenté est plus proche qu'il n'y paraît, et les langages diffèrent peu de se dire à partir d'une même fond : la vérité et l'être du pouvoir consistent en la violence. »<sup>340</sup> L'analyse foucauldienne aurait ainsi une "structure symétrique inversée" par rapport à la version traditionnelle du mythe du pouvoir, obéissant à la formule canonique du mythe – dont le principe serait donc l'inversion des termes dominant et dominé (le dominé étant libre de ses gestes, il oppose toujours une résistance susceptible de le rendre dominant dans la relation de pouvoir), l'inversion entre le terme dominant et la fonction de contrôle récupérée, et d'un terme sur lui-même (le dominé est dominant). Pour Foucault, l'essentiel n'est pas de formuler une théorie générale du pouvoir, ni de dire ce qu'il est, ou bien même d'affirmer d'où il provient : « depuis des siècles, et même des millénaires en Occident, on a posé cette question [...] ; ce que j'essaie de faire, c'est, à un niveau empirique, prendre les choses, en quelque sorte, par le milieu. Non pas : "d'où

---

<sup>339</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, op.cit., pp. 22-23.

<sup>340</sup> CLASTRES Pierre, *La société contre l'État*, op.cit. pp. 10-11.

vient le pouvoir, où va-t-il ?”, mais “par où passe-t-il et comment cela se passe-t-il, quelles sont toutes les relations de pouvoir, comment est-ce qu’on peut décrire certaines des principales relations de pouvoir qui s’exercent dans notre société ? »<sup>341</sup> ; la thèse générale de Baudrillard est que la description du fonctionnement des relations de pouvoir s’exerçant dans notre société revient à renouveler le mythe du pouvoir à travers le modèle de la guerre comme analyseur des rapports sociaux.

« Ni instance, ni structure, ni substance, ni rapport de forces en effet – le pouvoir est un défi. Du mannequin de pouvoir des sociétés primitives, qui parle pour ne rien dire, au pouvoir actuel qui n’est plus là que pour conjurer l’absence de pouvoir, tout un cycle a été parcouru, qui est celui d’un double défi. Celui que lance le pouvoir à la société entière. Celui qui est lancé contre ceux qui détiennent le pouvoir. [...] Aujourd’hui, les extrêmes enfin s’affrontent – une fois levée l’hypothèque conservatrice de la pensée critique. Non plus seulement les *forces* sociales s’affrontent [...], mais les *formes* s’affrontent, dont *l’enjeu est la mort du social* – forme du capital et forme du sacrifice, forme de la valeur et forme du défi. Le social lui-même doit être visé comme modèle de simulation et forme à abattre – forme stratégique de la valeur, sauvagement mise en place par le capital, puis idéalisée par la pensée critique. [...] Ce défi fondamental, tous les pouvoirs se sont ingénies à le camoufler en rapport de forces – dominant/dominé, exploitant/exploité – drainant ainsi toutes les résistances dans un rapport frontal (même démultipliée en micro-stratégies, c’est encore cette conception qui domine chez Foucault, le puzzle de la guérilla s’est simplement substitué à l’échiquier de la guerre). Car en termes de rapports de forces, le pouvoir est toujours gagnant, même s’il change de main au fil des révolutions. »<sup>342</sup>

---

<sup>341</sup> FOUCAULT Michel, « Sei to Kenryoku » (« Sexualité et pouvoir » ; conférence à l’université de Tokyo, le 20 avril 1978, suivi d’un débat), Gendai-shisô, juillet 1978, pp. 58-77.

<sup>342</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, op.cit., pp. 71-74. Mots soulignés par l’auteur.

Pour Baudrillard, le pouvoir est donc fondamentalement un défi (même si le défi n'est pas la substance du pouvoir, qui n'en a pas). L'histoire du pouvoir est l'histoire du défi lancé par le pouvoir à la société et de celui lancé par la société au pouvoir, et le caractère conservateur de la pensée critique (c'est bien de celle de Foucault, de Deleuze et Guattari et de Lyotard qu'il s'agit) provient du fait qu'elle ignore l'existence même de ce défi. Et cette ignorance du défi symbolique propre au pouvoir provient du fait que dans l'affrontement des formes du sacrifice contre le capital, du défi contre la valeur, la pensée critique foucauldienne fait du social l'espace du politique, le pouvoir ayant un soubassement physique : la relativité des forces en présence et des pouvoirs établis se fonde sur l'invariance de l'espace du pouvoir : le pouvoir inonde le champ social et se confond avec lui, alors que pour Baudrillard, le social est un modèle de simulation et une forme stratégique de la valeur mise en place par le capital, et donc que « l'enjeu est la mort du social », c'est « la forme à abattre ». Cette centralité du social permet à celui-ci d'être le champ où se déploie le pouvoir au sens politique, et d'ignorer le défi fondamental du pouvoir au sens symbolique, comme si l'imposition du rapport de forces entre dominant et dominé constituait une manière pour le pouvoir politique de se perpétuer, et non pas une description objective de la façon dont le pouvoir fonctionne.

A la dualité marxiste de la lutte des classes et à la conflictualité foucauldienne des rapports de forces, Baudrillard substitue, dans sa « philosophie de l'histoire », un autre type d'antagonisme : une guerre symbolique entre des tendances anthropologiques qui serait parallèle à la bataille livrée par des groupes objectivés, une opposition différente de la dialectique entre dominants et dominés, en même temps qu'une bipolarité imaginaire au fondement de la dualité politique : « il est douteux que personne n'ait jamais cru exorciser le pouvoir selon la force. Chacun par contre sait profondément que tout pouvoir lui est un défi personnel, et un défi à mort, et qu'il ne peut lui être répondu que par un contre-défi qui casse la logique

du pouvoir. [...] Tel est ce contre-défi, non politique, non dialectique, non stratégique, mais dont la puissance dans l'histoire est incalculable. »<sup>343</sup> Sous cette assertion reposant en partie sur la force de l'évidence (Baudrillard ne propose à aucun moment une démonstration en bonne et due forme appuyant ses propositions), perce un semblant de profonde irrationalité qui meut toute l'opération du rationnel et défait l'idée même de réel : un anarchisme illogique est au fondement de cet antagonisme imaginaire (le défi, soit l'honneur, l'instinct) qui s'oppose à la logique du pouvoir. Quel est l'aboutissement de cet antagonisme imaginaire entre le pouvoir et les forces symboliques qui le défont ? Non point la synthèse entre les classes sociales, ni même la perpétuation des relations de pouvoir, mais l'implosion du système rationnel de la logique sous le poids du réel – de toutes les réalités – qu'il n'a cessé de produire. Cette philosophie anarchique de l'histoire illogique, « c'est [donc] le défi à ceux qui détiennent le pouvoir d'assumer ce pouvoir jusqu'à la limite. [...] Défi au pouvoir d'être le pouvoir : total, irréversible, sans scrupule et d'une violence sans limite. Aucun pouvoir n'ose aller jusque-là. Et c'est alors, devant ce défi sans réponse, qu'il commence à se désagrèger. Il fut un temps où le pouvoir acceptait de se sacrifier selon les règles de ce jeu symbolique auquel il ne peut échapper. Un temps où le pouvoir était la qualité éphémère et mortelle de ce qui doit être sacrifié. » A présent que le sacrifice n'est plus possible, car impossible à imaginer, la destruction erre telle une forme fantomatique dans les interstices de la culture moderne et s'exprime suivant les motifs oniriques de la possibilité d'immixtion dans le réel. L'intrusion de l'imaginaire destructeur dans le processus de réalisation du réel est justement ce qui seul fait désormais événement (le sociologue cite Mai-68 ; il comprendra le 11-Septembre suivant cette mesure). « Depuis qu'il a cherché à échapper à cette règle, c'est-à-dire cesser d'être un pouvoir *symbolique* pour devenir un pouvoir *politique* et une stratégie de domination sociale, le défi symbolique, lui, n'a pas

---

<sup>343</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, op.cit., pp. 74-75. Mots soulignés par l'auteur.

cessé de hanter le pouvoir dans sa définition politique, de défaire la vérité du politique. [...] Nous en sommes au point où personne n'assume plus le pouvoir [parce que] personne ne veut plus relever ce défi. [...] Contre cette "stratégie" qui n'en est pas une, le pouvoir s'est défendu [...] en se démocratisant, en se libéralisant. [...] Mais alors que les "rapports de force" se laissent facilement piéger et désamorcer par ces ruses du politique, le défi inverse [...] ne prend fin qu'avec le pouvoir. »<sup>344</sup>

Il n'est ainsi possible d'exorciser le pouvoir qu'en le prenant comme un défi lancé et non en le désignant en termes de force, cette exorcisation prenant la forme d'un contre-défi symbolique, non déchiffrable suivant la grille d'intelligibilité stratégique de la réalité sociale, mais cependant décelable dans des proportions, celles du « défi à ceux qui détiennent le pouvoir d'assumer ce pouvoir jusqu'à la limite », échappant à la mesure du champ social institutionnellement établi. Le « défi au pouvoir d'être le pouvoir », à la « violence sans limite », est finalement celui fait au pouvoir de générer dans l'histoire le mythe du pouvoir issu des principes de la guerre et de l'asservissement. Alors que Foucault fait de l'impossibilité pour le pouvoir d'exercer une violence sans limite la possibilité de l'existence d'une relation de pouvoir se reconduisant de façon circulaire, Baudrillard fait de l'impossibilité pour le pouvoir (politique) d'exercer une telle violence le début de sa fin, le commencement de sa disparition. Là est la différence entre le pouvoir symbolique, traditionnel, et le pouvoir politique, moderne : le premier accepte de se sacrifier et d'être mis à mort, tandis que le second refuse d'entrevoir cette possibilité – et c'est ce même refus qui se fait jour dans la généalogie, où le pouvoir est « toujours déjà là », toujours vivant ; ce qui ne signifie pas, pour Baudrillard, que le pouvoir politique puisse s'émanciper de la règle de l'échange symbolique, du défi et de la mort – bien au contraire. C'est que le défi symbolique n'a pas cessé de défaire la vérité du politique, et que le pouvoir

---

<sup>344</sup> *Ibid.*, pp. 75-76. Mots soulignés par l'auteur.

chez Foucault est celui qu'il réalise lorsqu'il opère son analyse, qui réactive la fonction politique de la vérité entendu comme pouvoir des discours vrais : si l'opposition entre le vrai et le faux est politique, se formant à l'occasion et à l'intérieur d'un rapport entre des forces, et si Foucault opère une distinction entre les critères de la prédication active du vrai – en vertu desquels une proposition sera jugée vraie ou fausse – et ce que Foucault appelle son “acceptabilité”<sup>345</sup>, c'est-à-dire les conditions de possibilité de la prédication elle-même »<sup>346</sup>, d'où provient le fait qu' « on peut être “dans le vrai” sans dire vrai, et [qu'] on peut dire vrai sans être “dans le vrai” », la vérité ne pouvant se penser que d'après la vérité de la vérité<sup>347</sup>, Jean Baudrillard, lui, fait la généalogie de la généalogie foucauldienne et pose la question de la vérité de l'analyse généalogique, soit la question de la “vérité de la vérité de la vérité”... Et la réponse qu'il apporte à cette question est, suivant une mise en abîme kaléidoscopique, que l'analyse généalogique du pouvoir, chez Foucault, est elle-même un discours vrai véhiculant, à travers les multiples enchaînements tactiques propre à ce jeu stratégique, la part du pouvoir politique, car ignorant la part symbolique du pouvoir politique, qui est sa part pourtant continuelle et fondamentale – celle du défi. « *What the truth-effects of Foucault's discourse produces, as all discourse does, are forms of power.* »<sup>348</sup>

Dès *L'échange symbolique et la mort*, Jean Baudrillard affirmait que « c'est donc toute une généalogie de la loi de la valeur et des simulacres qu'il faut restituer pour saisir l'hégémonie et la féerie du système actuel – révolution structurale de la valeur. »<sup>349</sup> Et c'est précisément cette généalogie de la loi de la valeur, à travers une généalogie de la généalogie foucauldienne, que Baudrillard esquisse dans *Oublier Foucault*, qui fait ainsi apparaître la conception relativiste

---

<sup>345</sup> Dans « Critique et Aufklärung », cité par HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 135.

<sup>346</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 135.

<sup>347</sup> *Ibid*, 136.

<sup>348</sup> FARDY Jonathan, « Forget Foucault Review », *Foucault Studies*, No. 13, pp. 184-187, May 2012.

<sup>349</sup> BAUDRILLARD Jean, *L'échange symbolique et la mort*, *op.cit.*, p. 9.

du pouvoir comme un simulacre de deuxième ordre, car ne mettant en jeu que le réel – réel de production du pouvoir. C'est bien contre les effets de pouvoir propres à une analyse considérée comme un discours que la généalogie de la généalogie foucauldienne mène le combat, dans ce pamphlet qu'est *Oublier Foucault*. Car finalement, Baudrillard pose la question de savoir s'il ne faut pas s'interroger sur l'ambition de pouvoir qu'emporte avec soi la prétention à être un discours sur le pouvoir véhiculant le mythe du pouvoir politique (nous avons déjà rappelé l'importance de l'usage politique des analyses foucauliennes à la fin des années soixante-dix en particulier). Les questions qu'il faut poser, pour Baudrillard, sont celles-ci : quel type de savoir Foucault disqualifie-t-il du moment où son analyse présente les traits d'un tel discours ? Quel sujet parlant minore-t-il du moment où lui, qui tient ce discours, tient un discours mythique et figure tel un prophète ?<sup>350</sup> Cette interrogation sur le pouvoir et la vérité du discours sur le pouvoir des discours vrais amène Baudrillard à examiner les rapports du discours sur le pouvoir et la vérité avec le pouvoir et la vérité<sup>351</sup> : apparaît l'impossibilité de penser le pouvoir dans une perspective politique, comme la source ou comme la cause de la vérité ; il ne saurait être question d'expliquer la vérité à partir d'un pouvoir politique qui aurait sur elle la préséance au sens où il serait le principe de sa genèse : la tâche du généalogiste de la généalogie est au contraire de montrer comment le fonctionnement du discours sur le pouvoir politique appelle des effets de séduction qui le renforcent suivant une dynamique mythologique. Entre la vérité et le pouvoir politique, ce n'est pas d'un simple rapport de détermination qu'il s'agit, ni même d'une imbrication logique et structurelle, mais d'une opération magique.<sup>352</sup> Pour Foucault, « il n'y a pas

---

<sup>350</sup> Nous reprenons ici les propos de Foucault lui-même, mais en les retournant contre lui afin d'éclairer au mieux le projet de Jean Baudrillard dans *Oublier Foucault*, FOUCAULT Michel, Cours du 7 janvier 1976, cité par HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 171.

<sup>351</sup> Nous reprenons ici les propos de Béatrice Han sur Foucault, en éclairant au mieux le projet de Jean Baudrillard dans *Oublier Foucault* ; HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 173.

<sup>352</sup> Nous reprenons ici les propos de Béatrice Han sur Foucault, en éclairant au mieux le projet de Jean Baudrillard dans *Oublier Foucault* ; HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 174.

d'exercice du pouvoir sans une certaine économie des discours de vérité fonctionnant dans, à partir de et à travers ce pouvoir », cette découverte étant le fait de la généalogie comme antiscience liée à une « insurrection des savoirs » et libérant des « savoirs assujettis »<sup>353</sup> ; pour Baudrillard, il n'y a pas d'énonciation d'un discours sur le pouvoir, même si cette énonciation se présente comme contre-culturelle, sans une certaine économie du mythe politique fonctionnant dans, à partir de et à travers ce pouvoir. Pour Foucault, « nous sommes soumis à la production de la vérité et nous ne pouvons exercer le pouvoir que par la production de la vérité »<sup>354</sup> ; pour Baudrillard, Foucault est soumis à la production (même contre-culturelle) du pouvoir et le pouvoir politique ne peut s'exercer que par la séduction du mythe, la différence entre la relation de pouvoir moderne et la conception traditionnelle de la domination basée sur le rapport commandement-obéissance n'étant qu'une simple différence de degré (« on ne peut concevoir ces relations de pouvoir comme une espèce de domination brutale sous la forme : “Tu fais ça, ou je tue” », affirme le philosophe et historien. Ce ne sont là que des situations extrêmes de pouvoir. [...] Il n'y a pas de rapports de pouvoir qui soient complètement triomphants et dont la domination soit incontournable »<sup>355</sup>) – ce qui justifie le propos de Baudrillard sur la similitude de nature entre ces deux visions.

Si tout pouvoir est lié à un savoir comme l'affirme Foucault, de quel pouvoir est tributaire le savoir produit par la généalogie foucauldienne ? Telle est l'interrogation que pose Baudrillard, sa réponse étant donc que ce savoir généalogique est en fait celui que porte un discours mythique concernant la conception traditionnelle du pouvoir comme relation commandement-obéissance, la liberté des acteurs sociaux dans la microphysique des rapports de forces ne faisant en fait que reconduire la forme fondamentale du défi symbolique et la

---

<sup>353</sup> SARDINHA D., « Deleuze et Foucault, philosophes du contre et de l'anti », in Christophe Bourseiller, Olivier Penot-Lacassagne (dir.), *Contre-cultures !*, Paris, C.N.R.S., 2013, p. 174.

<sup>354</sup> FOUCAULT Michel, Cours du 14 janvier 1976, cité par HAN Béatrice, p. 174.

<sup>355</sup> FOUCAULT Michel, « Kenryoku to chi » (« Pouvoir et savoir » ; entretien avec S. Hasumi enregistré à Paris le 13 octobre 1977), *Umi*, décembre 1977, pp. 240-256.



dialectique entre le maître et l'esclave, forme et dialectique d'origine guerrière – la relation de pouvoir ne pouvant toujours se déchiffrer qu'en termes stratégiques de victoires et de défaites, sans que jamais le pouvoir lui-même ne disparaisse. Or précisément, le pouvoir est mort selon Baudrillard. Et il est mort par hypostase.

## *b. Analytique des rapports de forces et hypostase de la raison politique*

Dans *La société contre l'État*, Pierre Clastres remarque que l'inflation des études philosophiques, historiques et sociologiques sur le concept de pouvoir, depuis l'après-guerre, ont provoqué à la fois la contamination du champ social par l'espace du politique et la dissolution du politique : « s'il y a du politique partout, il n'y en a nulle part. »<sup>356</sup> L'anthropologue ajoute que « la pierre d'achoppement de la réflexion classique sur le pouvoir [est qu'] il est impossible de penser [...] *la société sans le pouvoir* »<sup>357</sup>, ce qui a le mérite de lier ainsi les réflexions contemporaines sur ce sujet avec la conception traditionnelle qui y a trait. La vision d'un pouvoir diffracté à l'infini dans les interstices de l'espace social des sociétés industrielles n'aurait donc de moderne que le nom, comme en fait part aussi *Oublier Foucault* à propos de la pensée du philosophe et historien (c'est d'ailleurs aussi peut-être ce qui justifie le plus le titre du texte) : « sans doute, nous assistons, avec la libération sexuelle, avec le porno etc., à cette agonie de la raison sexuelle. Et Foucault n'aura fait que nous en donner le fin mot au moment où ça n'a plus de sens. De même pour *Surveiller et punir*, avec sa théorie de la discipline, du panoptisme et de la transparence. Théorie magistrale, mais révolue. Cette théorie du contrôle par l'objectivation du regard, même pulvérisée dans des dispositifs micro, est révolue. Nous sommes sans doute aussi loin de la stratégie de la transparence dans le dispositif de la simulation que celle-ci pouvait l'être de

---

<sup>356</sup> CLASTRES Pierre, *op.cit.*, p. 18.

<sup>357</sup> *Ibid*, p. 19. Les mots sont mis en italique par l'auteur lui-même.

l'opération immédiate et symbolique du supplice décrit par Foucault lui-même. Là encore, une spirale manque, celle devant laquelle, étrangement, Foucault s'arrête, au seuil d'une révolution actuelle du système qu'il n'a jamais voulu franchir. »<sup>358</sup>

L'idée clastrienne que le pouvoir politique n'est désormais plus pensable car il est annihilé dans l'acte qui le saisit est ainsi justement la même que défend Baudrillard à l'encontre de la généalogie foucauldienne. Le sociologue insiste d'ailleurs énormément sur ce point, dans son pamphlet : le pouvoir est bien annihilé, il disparaît, il est mort – et la description de ses transformations par Foucault, l'analyse minutieuse qu'il en fait à travers sa généalogie n'empêche pas sa disparition : au contraire, elle l'acte précisément.

« La perfection même de cette chronique analytique du pouvoir est inquiétante. [...] S'il est possible de parler enfin du pouvoir, de la sexualité, du corps, de la discipline [...] jusqu'en leurs plus frêles métamorphoses, c'est que [...] *tout ceci est d'ores et déjà révolu*, et que Foucault ne peut dresser un tableau si admirable que parce qu'il opère aux confins d'une époque (c'est peut-être l' "ère classique", dont il serait le dernier grand dinosaure) qui est train de basculer entièrement. [...] Et si Foucault ne nous parlait si bien du pouvoir [...] que parce que le pouvoir est mort, [...] dissous [...] par réversion, annulation, ou hyperréalisé dans la simulation [...] ; il s'est passé quelque chose au niveau du pouvoir que Foucault ne peut pas ressaisir du fond de sa généalogie [où] jamais le pouvoir cesse d'être le terme, [et donc] sans que puisse émerger la question de son extermination. [...] Et si Foucault ne nous parlait si bien de la sexualité [...] que parce que cette figure [...] de notre culture était, comme l'autre, en voie de disparaître ? [...] C'est pour le sexe comme pour la politique : [...] double absurdité : tout est politique, tout est sexualité – absurdité parallèle des deux mots d'ordre, au moment même où le

---

<sup>358</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, op.cit., p. 20.

politique s'effondre, où le sexe lui-même involue et disparaît comme référentiel fort dans l'hyperréalité de la sexualité "libérée". »<sup>359</sup>

Face au pouvoir, le diagnostic posé par Baudrillard est le suivant : il est mort par hypostase, soit par contamination littéraire du pouvoir décrit.<sup>360</sup> « Dans son dernier livre (publié post-mortem), *Pourquoi tout n'a-t-il pas déjà disparu ?*, Baudrillard dit qu'en les conceptualisant, l'homme fait exister les choses, en même temps qu'il les précipite vers leur perte. [...] Ainsi, la lutte des classes, qui n'existe qu'à partir du moment où Marx la nomme (et la conceptualise), mais qui sans doute n'existe déjà plus dans son intensité maximale. Il en va de même [...] du pouvoir analysé par Foucault »<sup>361</sup> : jamais le pouvoir ne prit une forme conceptuelle aussi visible que dans ses métamorphoses relationnelles que décrit Foucault au moment même où l'intensité de ces relations s'estompait... Car selon le sociologue, « le moment où une chose est nommée, où la représentation et le concept s'en emparent, est le moment où elle commence à perdre de son énergie – quitte à devenir une vérité ou à s'imposer comme idéologie. »<sup>362</sup> En d'autres termes, Jean Baudrillard conjugue la formation conceptuelle d'une chose avec sa disparition dans l'ordre du réel, suivant un rapport inversement proportionnel : dans le monde des idées, on "théorise" toujours une situation historique après coup, avec des notions inopérantes au fur et à mesure qu'elles sont soigneusement élaborées. « La réalité s'évanouit dans le concept. »<sup>363</sup> La capacité d'abstraction est constamment mobilisée trop tard, et il n'y a de savoir possible que d'objets déliquescents – critique de la faculté de connaître à temps...

D'un autre point de vue encore, si une analyse est parfaite, c'est qu'on n'étudie que des cadavres – ce qui rejoint de manière hautement ironique l'approche positiviste du fondateur de la médecine clinique, Bichat, pour qui l'anatomo-

---

<sup>359</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, op.cit., pp. 12-17.

<sup>360</sup> POTTE-BONNEVILLE Mathieu, *Foucault*, Paris, Ellipses, 2009.

<sup>361</sup> L'YVONNET François, « Karl Marx vu par Jean Baudrillard », in *Les influences*, novembre 2012.

<sup>362</sup> Jean Baudrillard, cité in L'YVONNET François, op.cit.

<sup>363</sup> Jean Baudrillard, cité par L'YVONNET François, op.cit.

pathologie n'explique les propriétés physiologiques qu'à travers l'autopsie ; il n'y a de science de la vie que via l'examen médical des cadavres, comme Michel Foucault lui-même le montre dans sa *Naissance de la clinique*... Pour Baudrillard, l'étude d'une forme cristallisant un rapport ne peut se faire que postmortem. L'anatomopathologie du pouvoir proposée dans *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*, sous la forme biopolitique de l'« anatomo-politique des corps et la régulation des populations » dans ce dernier ouvrage, procède de l'autopsie d'un objet mort : le pouvoir. L'autopsie clinique, médico-hospitalière, servait à découvrir les véritables causes du décès d'un malade ; la généalogie foucauldienne concourt, selon Baudrillard, à occulter le fait véritable : la disparition de « l'objet malade ». Ainsi, la critique radicale de la conception foucauldienne du pouvoir prend l'aspect, chez Baudrillard, d'un retournement de la situation épistémologique du corpus foucauldien, puisque c'est par un usage parodique de la méthode archéologique que le sociologue attaque la généalogie : en effet, c'était dans son deuxième ouvrage, *La naissance de la clinique* (1963), que le philosophe et historien entreprit l'étude épistémologique de la conception de la mort chez l'anatomo-pathologiste Bichat<sup>364</sup>. Et plus qu'une telle analyse, ce texte représentait véritablement une réflexion sur la mort. Foucault y montrait comment l'anatomie pathologique, discipline phare de la médecine moderne née au début du XIX<sup>e</sup> siècle, avait pour origine la dissection des cadavres, soit comment la connaissance (dialectiquement conçu comme essentiellement cumulative) provient de la mort et de la putréfaction, le positif du négatif. « La nuit vivante se dissipe à la clarté de la mort », note Foucault : l'homme, en Occident, n'a pu devenir un objet scientifique qu'en investiguant son annihilation ; la naissance de la médecine scientifique n'a pu avoir lieu que par la prise en compte de la mort<sup>365</sup>. Pour reprendre les termes de Georges Canguilhem relatifs à la biologie moderne, les normes se reconnaissent dans les infractions, les fonctions dans les

---

<sup>364</sup> DELEUZE Gilles, *Pourparlers*, op.cit.

<sup>365</sup> ERIBON Didier, op.cit.

dysfonctions et la vie dans son échec. Ainsi, la vérité scientifique émerge d'un diagnostic de la destruction. Donc le pessimisme qu'entraîne la tragédie de la mort est ce qui permet à la vie pensée médicalement de triompher. Et ce "vitalisme sur fond de mortalisme" que Foucault signala dans sa *Naissance de la clinique* à propos du système de Bichat, est retourné contre son auteur par Baudrillard s'agissant de la généalogie du pouvoir : dans ce système général de relations-invariance, la mort du pouvoir, selon le sociologue, est éprouvée dans sa négativité suprême et représente le moment fondamental où l'existence du concept trouve son sens chez le philosophe et historien. Jean Baudrillard le dit lui-même à propos de la mort du sexe comme catégorie conceptuelle, dans *Oublier Foucault* : « Naissance du sexuel, de la parole sexuelle, comme il y a eu naissance de la clinique, du regard clinique – là où il n'y avait rien auparavant, sinon des formes incontrôlées, insensées, instables, ou bien hautement ritualisées »<sup>366</sup> : tout vient de rien et tout y retourne, car il n'y a de savoir (parfait, positif, absolu) que d'objet mort, disait Foucault lui-même dans son *Archéologie du regard médical* à propos de la naissance de l'anatomopathologie ; Foucault, avec ses notions d'anatomo-politique du corps humain et de société disciplinaire issues de sa microphysique des relations de pouvoir, et avec sa méthode généalogique basée sur l'auscultation des signes du pouvoir et la détection de symptômes, propose une approche clinique et pose un regard médical sur le pouvoir, et analyse donc justement un objet mort : le pouvoir, comme si Michel Foucault était le Bichat de la philosophie et des sciences politiques.

Baudrillard affirme que le pouvoir est mort par hypostase ; quelle est cette hypostase ? De quoi s'agit-il ? La définition en est donnée par l'auteur dès la première phrase de son essai : « L'écriture de Foucault est parfaite en ce que le mouvement même du texte rend admirablement compte de ce qu'il propose : cette spirale générative du pouvoir, qui n'est plus une architecture despotique, mais une

---

<sup>366</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, *op.cit.*, p. 38.

filiation en abyme, un enroulement et une strophe sans origine (sans catastrophe non plus), au déploiement toujours plus vaste et plus rigoureux ; d'autre part, cette fluidité interstitielle du pouvoir qui baigne tout le réseau poreux du social, du mental et des corps, cette modulation infinitésimale des technologies de pouvoir (où rapports de force et séduction sont inextricablement mêlés) – tout ceci se lit *directement* dans le discours de Foucault (qui est *aussi* un discours de pouvoir) : il coule, il investit et sature tout l'espace qu'il ouvre, les moindres qualificatifs vont s'immiscer dans les moindres interstices du sens, les propositions et les chapitres s'enroulent en spirale, un art magistral du décentrement permet d'ouvrir de nouveaux espaces (espaces de pouvoir, espaces de discours) qui sont immédiatement recouverts par l'épanchement minutieux de son écriture. »<sup>367</sup> D'où le thème principal du détail chez Foucault, aussi bien concernant l'objet qu'il étudie que concernant la manière dont il en rend compte : « la discipline est une anatomie politique du détail »<sup>368</sup>, et la généalogie une philosophie historique du détail : le philosophe et historien parle de rationalisation du détail à partir de l'âge classique, du détail comme catégorie de pensée : « tout détail est important » dans le discours mystique catholique, puis dans la pédagogie scolaire et militaire, puis « de toutes les formes de dressage »<sup>369</sup> Pour le discipliné, aucun détail est négligeable « par la prise qu'y trouve le pouvoir qui veut le saisir »<sup>370</sup>. Ou encore, « la minutie des règlements, le regard vétilleux des inspections, la mise sous contrôle des moindres parcelles de la vie et du corps donneront bientôt, dans le cadre de l'école, de la caserne, de l'hôpital ou de l'atelier, un contenu laïcisé, une rationalité économique ou technique à ce calcul mystique de l'infime et de l'infini »<sup>371</sup>, comme à travers le principe fondamental du quadrillage dans les

---

<sup>367</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, *op.cit.*, pp. 9-10. Les italiques sont de l'auteur lui-même.

<sup>368</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, *op.cit.*, p. 163.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>370</sup> *Idem.*

<sup>371</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, *op.cit.*, p. 165.

disciplines de l'âge classique.<sup>372</sup> Deleuze assure d'ailleurs que la notion de diagramme ne peut se comprendre qu'en rapport avec une société disciplinaire où le pouvoir opère un quadrillage de tout le champ social « jusqu'au moindre détail. »<sup>373</sup> Donc « la discipline organise un espace analytique »<sup>374</sup>, et la généalogie foucauldienne la comprend et l'organise dans son propre espace discursif. Il y a ainsi cloisonnement de l'espace dans les disciplines et cloisonnement de l'espace discursif propre à la généalogie. Les disciplines, en organisant les cellules, fabriquent des espaces fonctionnels.<sup>375</sup> La généalogie, en organisant les époques et les strates à l'intérieur desquelles les différentes formes de pouvoir se déploient, fabrique un espace fictionnel, car la conception foucauldienne du pouvoir est une simulation pour Baudrillard : le diagramme [panoptique] est « la carte, la cartographie, coextensive à tout le champ social »<sup>376</sup> de la société occidentale moderne ; « L'analyse et le tableau vont de pair ; microphysique du pouvoir et investissement politique du corps »<sup>377</sup> ; or la carte n'est pas le territoire pour Baudrillard, hormis si le simulacre qu'est le pouvoir se traduit en simulation d'après un modèle.

L'hypostase lie donc de façon immédiate la perfection de sa description au déclin du concept : celui-ci ne s'évapore que parce qu'il est entièrement ausculté. Cette opération discursive d'éclaircissement cognitif ne vise pas à proprement parler à défaire le concept de tout son sens – la liquidation n'en est pas sa finalité –, au contraire : montrer la rationalité du déploiement du pouvoir à travers les stratégies des acteurs engagés dans des relations de ce type constitue tout le projet de Foucault. Du coup, il n'y a « pas de vide chez lui, pas de phantasme, pas de retour de flammes : une objectivité fluide, une écriture non linéaire, orbitale, sans

---

<sup>372</sup> Sur la mythologie de l' « œil » du pouvoir policier-politique, voir L'HEUILLET Hélène, *Basse politique, haute police: Une approche historique et philosophique de la police*, Paris, Fayard, 2001.

<sup>373</sup> DELEUZE Gilles, *Foucault*, op.cit., p. 42.

<sup>374</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, op.cit., p. 168.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>376</sup> DELEUZE Gilles, *Foucault*, op.cit., p. 42.

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 32.



faillie. Le sens n'excède jamais ce qu'il en est dit : pas de vertige, mais il ne flotte jamais non plus dans un texte trop grand pour lui : pas de rhétorique. Bref, le discours de Foucault est un miroir des pouvoirs qu'il décrit. »<sup>378</sup> Ainsi, Foucault énonce dans le premier chapitre de *Surveiller et punir* le règlement « pour la Maison des Jeunes détenus à Paris »<sup>379</sup>, datant de 1838 et composé sous la forme d'un emploi du temps, afin de souligner le contraste avec le supplice subi par Damiens, l'écartement comme forme de punition violente : deux styles pénaux opposés. Or la monotonie fonctionnelle de ce type de règlement (article 18 : Lever ; Article 20 : Travail ; Article 21 : Repas ; Article 22 : École, etc.) dessine en creux le type de discours qu'utilise Foucault dans sa propre analytique des relations de pouvoir. Il en est de même lorsqu'il évoque les projets ou rédactions de « codes “modernes” : Russie, 1769 ; Prusse, 1780 ; Pennsylvanie et Toscane, 1786 ; Autriche, 1788 ; France, 1791, An IV, 1808 et 1810<sup>380</sup>. L'hypostase, en tant que formule de la substance du concept et agent de son principe premier, dénote du caractère conservateur du fonctionnalisme foucauldien, basée sur la règle d'énonciation des projets politiques, règlements organisationnels et emplois du temps des institutions projets : il est toujours question de discours et de pratiques fonctionnels dans le diagramme foucauldien – c'est pourquoi les techniques de dressage du corps de l'âge classique, définissant un investissement détaillé du corps, forment selon Foucault une nouvelle « microphysique » du pouvoir, à la fois fonctionnelle par rapport à l'état social de l'époque (le début du capitalisme industriel) et tactique (perpétuation de la domination de la classe bourgeoise).<sup>381</sup> L'hypostase est donc la forme que prend la critique radicale de Baudrillard comme mise en abîme kaléidoscopique de la critique foucauldienne des institutions et de leur rapport à la vérité, ou la forme de la généalogie symbolique et

---

<sup>378</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, *op.cit.*, pp. 10-11.

<sup>379</sup> FAUCHIER Léon, *De la réforme des prisons*, 1838, p. 274-282, cité par FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, *op.cit.*, p. 12.

<sup>380</sup> FOUCAULT Michel, *op.cit.*, p. 14.

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 163.

mythologique de la généalogie analytique foucauldienne, ce qui permet à Baudrillard de dire de Foucault qu'il est le maître du pouvoir, comme Foucault pouvait dire de Charcot qu'il était « le maître de la folie. » En effet, Foucault souligne le fait que le médecin d'asile est celui qui peut dire la vérité de la maladie par son savoir, produire la maladie dans sa vérité et la soumettre dans la réalité : la fonction « produire la vérité » de la maladie fait du médecin le « personnage le plus hautement symbolique de ce type de fonctionnement »<sup>382</sup>, le point de perfection étant atteint lorsque les hystériques reproduisent une symptomatologie normée sur la maladie en acceptant la responsabilité du rapport de pouvoir qui rendait possible cette opération ; Baudrillard rétorque que Foucault est celui qui peut dire la vérité du pouvoir par son savoir, produire le pouvoir dans sa vérité et le soumettre dans la réalité : la fonction « produire la vérité » du pouvoir et de la généalogie, par la généalogie, fait de l'analyse du généalogiste un discours mythique, dont le point de perfection est atteint lorsque les textes reproduisent une configuration normée sur le pouvoir, et en acceptant donc la responsabilité de la relation de pouvoir qui rendait possible cette opération, rapports de forces que seule la généalogie pouvait détecter dans leur rôle déterminant. Les simulations opérées par les hystériques de Charcot ne font que souligner toute la faillite du prétendu savoir thérapeutique<sup>383</sup>, ce qui conduit Baudrillard à considérer que les simulations opérées par les microphysiques de Foucault ne font d'une certaine manière que souligner toute la faillite de ce prétendu contre-savoir politique. « La femme hystérique, l'adulte pervers, l'enfant masturbateur, la famille œdipienne : dispositifs réels, historiques, machines jamais truquées, pas plus que les machines désirantes dans leur ordre énergétique et libidinal – toutes existent, et ceci est vrai : *elles ont été vraies*, mais les machines simulantes qui redoublent chacune de ces machines “originelles”, la grande machination simulante qui reprend tous

---

<sup>382</sup> FOUCAULT Michel, « Le pouvoir psychiatrique », *Annuaire du Collège de France*, 74e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1973-1974, 1974, pp. 293-300.

<sup>383</sup> LEPELTIER Thomas, « Compte-rendu du Pouvoir psychiatrique », *Sciences Humaines*, n°148, avril 2004.

les dispositifs dans une spirale ultérieure, celle-là nous n'en saurons rien avec Foucault, car son regard ne dévie pas de la sémiurgie classique du pouvoir et du sexe. Il ne voit pas la sémiurgie insensée du simulacre qui s'en est emparé. Peut-être cette spirale qui efface toutes les autres n'est-elle qu'une nouvelle figure du désir ou du pouvoir, mais c'est peu vraisemblable, car elle désintègre tout discours en ces termes. »<sup>384</sup>

Baudrillard avait déjà appliqué cette approche hypostatique pour critiquer le matérialisme dialectique de Marx. En effet, dans la *Critique de l'économie politique du signe*<sup>385</sup>, il voit dans l'idéologie marxiste de la production le stade théorique suprême de l'utilitarisme. « L'analyse de la production des signes et de la culture s'impose non pas comme extérieure, ultérieure, "superstructurelle" par rapport à celle de la pensée matérielle, elle s'impose comme une révolution de l'économie politique elle-même », car « le signe est l'apogée de la marchandise » d'après Baudrillard. Bien que le marxisme ait pu considérer les idéologies comme des théories artificielles socialement déterminées, produites à des fins de domination, et comportant donc une part conséquente de mystification, le marxisme a lui-même sombré dans cette forme de discours formellement dénoncé. Ainsi donc, « les soubassements théoriques de la pensée de Marx sont de nature métaphysique. »<sup>386</sup> L'absoluité accordée au travail comme production est de nature métaphysique. L'analyse marxiste reste toujours affiliée au mythe utilitariste de la marchandise et de la satisfaction des besoins élémentaires, alors que pour Baudrillard, ces besoins n'existent pas : ils ne sont qu'un élément élémentaire du mythe moderne, que le marxisme perpétue à travers son discours "critique". Ce n'est même pas que les concepts de Karl Marx ne possèdent leur efficacité opératoire que s'ils sont rapportés à une époque historique déterminée : en fait, ces concepts sont eux-mêmes problématiques dans leur essence, en ce

---

<sup>384</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, op.cit., pp. 18-19.

<sup>385</sup> BAUDRILLARD Jean, *Pour une critique de l'économie du signe*, Paris, Gallimard, 1972.

<sup>386</sup> L'YVONNET François, « Karl Marx : vu par Jean Baudrillard », *Les influences*, novembre 2012.

qu'ils renferment une idée commune avec la table épistémologique des valeurs capitalistes. « C'est bien pourquoi le matérialisme historique, n'ayant pas subverti les fondements de l'économie politique, n'aboutit qu'à en réactiver le modèle à l'échelon mondial (ce modèle fut-il dialectique et chargé de contradiction). En se penchant sur les sociétés antérieures le plus "scientifiquement" qui soit, il les "naturalise" sous le signe du mode de production. Là aussi la muséification anthropologique, commencée sous la société bourgeoise, se poursuit sous le signe de la critique. »<sup>387</sup> Baudrillard oppose à la linéarité dialectique du matérialisme historique la logique fatale du cycle. De fait : « il n'y a pas de mode de production ni de production dans les sociétés primitives, il n'y a pas de dialectique dans les sociétés primitives, il n'y a pas d'inconscient dans les sociétés primitives. Tout ceci n'analyse que nos sociétés régies par l'économie politique. »<sup>388</sup> Pour Jean Baudrillard, Karl Marx n'a pas réussi à sortir des catégories de pensée propres à l'économie politique bourgeoise ; pis : Marx a donné aux catégories bourgeoises de travail et de production une validité transhistorique.<sup>389</sup> Pour l'auteur de *La société de consommation*, la méthode dialectique dont dépend théoriquement la philosophie du matérialisme historique suit une logique interne au système de pensée de l'économie politique bourgeoise. « Dans *Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique*, Baudrillard se croit condamné à une "conclusion apocalyptique" : "toute notre vie est empoisonnée par l'obsession productiviste (de la littérature à la sexualité)". »<sup>390</sup> Dans cet ouvrage<sup>391</sup>, Baudrillard poursuit son œuvre de déconstruction de l'édifice marxiste, qui se situe à « l'horizon désenchanté du capital. »<sup>392</sup> Il affirme que les concepts de travail, fétichisé par Marx, et de production, transcendés par la dialectique, ne sont

---

<sup>387</sup> Jean Baudrillard, cité par L'YVONNET François, *op.cit.*

<sup>388</sup> *Idem.*

<sup>389</sup> BRICHE Gérard, « Baudrillard lecteur de Marx », *Lignes*, Numéro 31, février 2010.

<sup>390</sup> PANOFF Michel, *Revue française de sociologie*, volume 17, 1976.

<sup>391</sup> BAUDRILLARD Jean, *Le miroir de la production, ou l'illusion critique du matérialisme historique*, Paris, Casterman, 1973.

<sup>392</sup> BAUDRILLARD Jean, *Le miroir de la production, op.cit.*

plus adaptés à l'analyse critique de la société postindustrielle, car le marxisme repose sur un discours encensant le modèle productiviste, qui est comme le double optimiste du discours capitaliste triomphant. Il est donc urgent de briser le miroir de la production « où vient se réfléchir toute la métaphysique occidentale. »<sup>393</sup> Ainsi, ce n'est que dans le miroir de la production que la culture occidentale moderne peut se réfléchir comme moment privilégié de la vérité ou de la révolution : par rapport à la situation créée par l'industrialisation, la déstructuration de la nature et du mode de vie traditionnel et la révolte ainsi générée, la théorie marxiste n'a accompli qu'une réélaboration secondaire du principe à la base de cette "aliénation", à travers la valorisation du développement des forces productives pensée comme projet révolutionnaire. « Sous couvert de matérialisme historique, c'est l'idéalisme de la production qui finit par donner une définition positive à la classe révolutionnaire. »<sup>394</sup> La vision humaniste d'un avenir où le travail serait libéré de ses exploités est aussi une vision qui fait apparaître le concept de production lui-même comme fin de l'homme.<sup>395</sup>

Or si Foucault n'était pas marxiste, certaines de ses analyses sur le pouvoir, prenant de la distance vis-à-vis de la lecture althussérienne de Marx, étaient marxisantes, dans la mesure notamment où il ne cessa de voir dans la lutte des classes une modalité conceptuelle particulière, moderne, issue du modèle de la guerre des races – qu'il préfère, puisque le modèle de la guerre civile doit se substituer à celui basé sur l'affirmation d'une classe sociale dominante<sup>396</sup> – ; en même temps, sa méfiance fut toujours de mise concernant une représentation marxiste de l'idéologie plaçant celle-ci en deuxième position vis-à-vis de l'infrastructure comme déterminant économique.<sup>397</sup> D'un côté, donc, Foucault

---

<sup>393</sup> L'YVONNET François, *op.cit.*

<sup>394</sup> BAUDRILLARD Jean, *Le miroir de la production, op.cit.*

<sup>395</sup> BRICHE Gérard, *op.cit.*

<sup>396</sup> FOUCAULT Michel, *Le pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France de 1973, op.cit.*

<sup>397</sup> « Entretien avec Michel Foucault », cité par HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 188.

estime que penser le rapport du pouvoir et du savoir selon la vision d'une antériorité linéaire débouche sur la non prise en compte du caractère circulaire au cœur de leur auto-engendrement<sup>398</sup>, de l'autre, il souligne l'importance de la discipline dans le processus social d'extraction de la force de travail – l'accumulation du capital dépend de techniques disciplinaires liées à une production façonnant des « corps dociles », et ces techniques disciplinaires elles-mêmes sont engendrées par des sciences humaines qu'elles renforcent en retour, procédant d'une rationalisation du pouvoir qui vise un assujettissement suivant une « dynamique circulaire » à travers laquelle l'accumulation des hommes et l'objectivation des individus se complètent réciproquement. C'est donc bien de la forme de la production dans le rapport de pouvoir comme matrice générale du système relation-invariance qu'il s'agit, et du fait que le savoir « s'inscrit dans les circuits de production où il est élaboré et diffusé à l'instar des commodités économiques. »<sup>399</sup> Contrairement à Althusser, Foucault ne pense pas que le pouvoir soit quelque chose qui se possède, ni que « toute la lutte des classes politique tourne autour de l'État »<sup>400</sup>, mais il conserve de la pensée marxienne l'idée d'une relation déterministe entre assujettissement (des forces productives et des corps du travailleur) et accumulation (du capital et de hommes), soit le principe de la production au cœur du jeu stratégique du pouvoir.

C'est pourquoi la critique baudrillardienne du second Foucault prolonge celle que le sociologue formula à l'égard du marxisme dans son *Miroir de la production*. Le discours de Foucault est le miroir du pouvoir comme celui de Marx est celui de la production – le pouvoir chez le premier étant à la fois le produit de rapports de forces et producteur de réel. Foucault, dans les *Mots et les choses*, fit de l'analyse marxienne un discours faisant partie d'une épistémè révolue, « le marxisme [étant] dans la pensée du XIXe siècle comme un poisson dans l'eau » ;

---

<sup>398</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 188.

<sup>399</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 185.

<sup>400</sup> ALTHUSSER Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *op.cit.*, p. 11.

Baudrillard se démarque du marxisme en accusant son discours de participer à la légitimation socio-cognitive du système capitaliste. La pensée marxiste est « une pensée qui, fille de son siècle, présente d'incontestables accents positivistes de la société bourgeoise de production de marchandises et de ses catégories [et] la critique marxiste est restée à l'intérieur de la pensée bourgeoise. »<sup>401</sup> Marx fit une critique de l'économie politique, mais dans la forme de l'économie politique : « la pensée critique du *mode* de production ne touche pas au *principe* de la production. En sous-entendant l'axiome de l'économique, la critique marxiste déchiffre peut-être le fonctionnement du système de l'économie politique, mais elle travaille du même coup à le reproduire comme modèle. » Cette critique baudrillardienne de Marx dans *Le miroir de la production* est pour nous importante, en ce qu'elle semble préfigurer la critique de Foucault que formalisera le pamphlet du sociologue quatre ans plus tard. Effectivement, de même que la critique du marxisme provient de ce que le matérialisme historique n'a pas subverti les fondements de l'économie politique, mais en réactive le modèle, le grief porté à l'encontre du philosophe et historien dans *Oublier Foucault* repose principalement sur le fait que la méthode généalogique, n'ayant pas subverti les fondements de l'analyse politique classique, ne fait qu'en réactiver le modèle à travers la critique des mécanismes de pouvoirs et la description minutieuse des technologies politiques. En élaborant un ensemble de notions dans le cadre même de la science politique, Foucault ne fait que consolider l'essence du politique : la critique du pouvoir dans la forme du pouvoir affermit le pouvoir. C'est ainsi que Foucault, qui remarque que le pouvoir dans la société occidentale moderne se caractérise par l'activation continue des fonctions sociales et cognitives du faire-dire et du rendre-visible (on a construit autour du sexe et à propos de lui un appareil à produire la vérité ; « la vérité du sexe [est] devenue chose essentielle », « le sexe [a] été constitué comme un enjeu de vérité », Foucault évoquant « la

---

<sup>401</sup> *Idem.*

formation progressive [...] de ce “jeu de la vérité et du sexe” que le XIXe siècle nous a légués » et de cette « étrange entreprise : dire la vérité du sexe »<sup>402</sup>), propose une méthode généalogique basée sur l’étude des discours dans leur effet de vérité, aboutissant à une praxis valorisant à l’excès la vertu du langage – en tant qu’intellectuel engagé : c’est toute l’ « ambition du GIP - « La parole aux détenus ! »<sup>403</sup> ; soit l’hypostase poussée à son paroxysme.

*La Volonté de savoir* se voulant être aussi une généalogie de la psychanalyse, Baudrillard reprend à son compte dans *Oublier Foucault* la critique analytique des dispositifs modernes de libération de la parole décrits par le philosophe et historien comme élément fondamental d’une stratégie de subjectivation, le freudo-marxisme étant abordé dans le premier tome de son *Histoire de la sexualité* comme une interprétation du dispositif de sexualité issu du XIXe siècle en termes de répression sexuelle, mais se déployant toujours dans ce dispositif de sexualité.<sup>404</sup> Cependant, le sociologue reproche encore une fois à Foucault de ne pas aller assez loin dans sa critique, la laissant, comme il le programme lui-même de le faire, à la surface des choses, puisque tout est toujours déjà dit et qu’il n’y a qu’à lire les archives pour définir les relations à la surface des discours.

Contre la psychanalyse comme discours de lutte, de libération et d’émancipation politique à travers le freudo-marxisme de Wilhelm Reich et d’Herbert Marcuse, Jean Baudrillard rejoint certes Michel Foucault dans sa critique de l’hypothèse répressive : « il y aurait beaucoup à dire sur la thèse centrale [de *La volonté de savoir*] : il n’y a jamais eu répression du sexe mais au contraire injonction de le dire, de le proférer, contrainte d’aveu, contrainte d’expression, contrainte de *production* du sexe. La répression n’est qu’un piège et un alibi pour cacher l’assignation de toute une culture à l’impératif sexuel.

---

<sup>402</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, op.cit., p. 76.

<sup>403</sup> FOUCAULT Michel, « Le grand enfermement » (entretien avec M. Meienberg, Tages Anzeiger Magazin, no 12, 25 mars 1972, p. 15, 17, 20, 37 ; trad. J. Chavy), DE, II, n° IOS, éd. 1994, p. 304 1 « Quarto », vol. 1, p. 1 172.

<sup>404</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, op.cit.



D'accord avec Foucault [...] ; que resterait-il alors de l'idée essentielle du livre ? Ceci : elle substitue à une conception négative, réactionnelle, transcendante du pouvoir, fondée sur l'interdit et la loi, une conception positive, active, immanente, et ceci est effectivement capital. »<sup>405</sup> Néanmoins, la réflexion de Baudrillard tourne autour de l'idée que cette nouvelle conception du pouvoir, productive et positive, du fait du caractère marxisant du modèle foucauldien de la guerre comme analyseur des rapports sociaux, du fait que la production du désir révolutionnaire chez Gilles Deleuze et Félix Guattari (pour qui « jamais Reich n'est plus grand penseur que lorsqu'il refuse d'invoquer une méconnaissance ou une illusion des masses pour expliquer le fascisme, et réclame une explication par le désir, en termes de désir : non, les masses n'ont pas été trompées, elles ont désiré le fascisme à tel moment, en telles circonstances, et c'est cela qu'il faut expliquer, cette perversion du désir grégaire »<sup>406</sup>, Foucault les rejoignant dans son Cours de 1973<sup>407</sup>) prolonge le principe freudo-marxiste du rôle émancipateur du sexe malgré la réfutation du triangle œdipien, et du fait, enfin, que le pouvoir et le désir semblent bien s'intervertir dans l'analyse des uns et des autres, figurant par une schizo-analyse rendant compte du monde et de l'histoire par le principe de la jouissance via « ce qu'il y a de passionnel dans l'économie politique et accessoirement de politique dans les passions »<sup>408</sup>, tous représentants de cette pensée critique dont s'éloigne le sociologue, cette nouvelle conception du pouvoir, donc, ne fait selon Baudrillard que réactiver le schème traditionnel du pouvoir entendu au sens classique de relation de commandement et d'obéissance : en d'autres termes, la production du réel n'est finalement que la modalité moderne, contemporaine et actuelle du contrôle et de la domination sociale. Foucault hypostasiant le biopouvoir moderne est-il à l'image de Bossuet créateur

---

<sup>405</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, *op.cit.*, pp. 21-22.

<sup>406</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Anti-Œdipe*, p. 39. Cité par HARCOURT Bernard, « Situation du cours », in FOUCAULT Michel, *La société punitive, Cours au collège de France 1972-1973*, p. 295-302.

<sup>407</sup> Cf. FOUCAULT Michel, *Leçon du 14 février 1973*, p. 135 (sur l'origine de « la théorie actuelle du désir »). Cité par HARCOURT Bernard, *op.cit.*

<sup>408</sup> LYOTARD Jean-François, *Économie libidinale*, Paris, Éditions de Minuit, Collection Critique, 1974.

de l'hypostase de la face autoritaire de la France louis-quatorzienne ?<sup>409</sup> Les mots biopouvoir et technologie politique auraient-ils, comme le mot “souveraineté”, un simple effet sémiologique et social dans le processus de création de la réalité ?<sup>410</sup> C’est l’avis de Baudrillard, et les historiens de la société d’ancien régime, par exemple, trouvent désormais qu’« à aucune période de son histoire, [la souveraineté] n’a été une déduction scientifique dérivée de l’examen de la nature essentielle de l’autorité politique. »<sup>411</sup>

Ainsi, pour Baudrillard, « la psychanalyse, qui semble inaugurer le millenium du sexe et du désir, est peut-être ce qui l’orchestre en pleine lumière avant qu’il n’en soit plus rien. D’une certaine façon, la psychanalyse met fin à l’inconscient et au désir, tout comme le marxisme met fin à la lutte des classes, en les hypostasiant et en les enterrant dans leur entreprise théorique. Nous sommes d’ores et déjà dans le *métalangage* du désir, dans un discours outrepassé du sexe, où le redoublement des signes du sexe masque une indétermination et un désinvestissement profond, le mot d’ordre sexuel dominant équivalent à un milieu sexuel inerte. »<sup>412</sup> Autrement dit, la pensée critique, en calquant son analyse sur la stratégie politique, productive et positive du pouvoir – Foucault appliquant dans sa généalogie la méthode de répartition analytique du pouvoir disciplinaire sur une matière qu’offre précisément ce pouvoir à son regard –, ne peut plus figurer comme un discours révolutionnaire pouvant remettre en cause l’ordre établi. Deleuze, Guattari et Lyotard insistent sur le côté sexuel du capitalisme, du pouvoir et de l’économie politique, à cause de l’ « extraordinaire efficacité de ce modèle de simulation énergétique et scénique – extraordinaire psychodrame théorique,

---

<sup>409</sup> A ce sujet, voir RÉGENT-SUSINI Anne, « “Voix devant la Parole” : Bossuet et la rhétorique de l’autorité », *L’information littéraire*, 2007, vol. 59, no 2, p. 48-51 ; FRANKLIN Julian H., *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, Paris, Presses universitaires de France, 1993 ; THIREAU Jean-Louis, « L’absolutisme monarchique a-t-il existé ? », *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques*, 1997, p. 291-309.

<sup>410</sup> BEAULAC Stéphane, « Le Pouvoir Sémiologique du mot souveraineté dans l’œuvre de Bodin », *International Journal for the Semiotics of Law*, 2003, vol. 16, no 1, p. 45-76.

<sup>411</sup> BRIERLY J.L., « Règles générales du droit de la paix », *R.C.A.D.I.*, 58 (1936), 1, 24–25, cité par BEAULAC Stéphane, *op.cit.*

<sup>412</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, *op.cit.*, p. 16.

cette mise en scène de la psyché, ce scénario du sexe comme d'une instance, d'une réalité éternelle (comme d'autres ont ailleurs hypostasié la production comme dimension générique, ou énergie motrice) »<sup>413</sup> ; Foucault insiste sur le côté politique du sexe : selon lui, l'articulation entre l'anatomo-politique du corps humain et la bio-politique de la population<sup>414</sup> s'effectue à travers le dispositif de sexualité ; d'où « le sexe comme enjeu politique [...] à la charnière des deux axes le long desquels s'est développée toute la technologie politique de la vie. D'un côté, il relève des disciplines des corps : dressage. [...] De l'autre, il relève de la régulation des populations. [...] Le sexe est accès à la fois à la vie du corps et à la vie de l'espèce [...], matrice des disciplines et principe des régulations. »<sup>415</sup> Ainsi, si Foucault, dans *La volonté de savoir*, s'interroge sur l'hypothèse répressive et formule donc une critique de la rupture freudo-marxiste entre la répression et l'analyse critique de la répression (« le discours critique qui s'adresse à la répression [...] ne fait-il pas partie du même réseau historique que ce qu'il dénonce (et sans doute travestit) en l'appelant “répression” ? »<sup>416</sup>), Baudrillard critique la critique foucauldienne de la critique de la répression en se demandant si l'analyse de Foucault ne ferait pas partie du même réseau historique que ce qu'il dénonce en l'appelant “production”. En d'autres termes, Foucault se demande s'il y a rupture entre répression et analyse critique de la répression ; Baudrillard entre production comme critique de la répression et analyse critique de la production. Foucault replace l'hypothèse répressive « dans une économie générale des discours sur le sexe à l'intérieur des sociétés modernes depuis le XVIIe siècle »<sup>417</sup>, Baudrillard l'hypothèse productive dans une conception traditionnelle du pouvoir à l'intérieur de la culture occidentale depuis ses origines, comme dirait Clastres. D'ailleurs, Foucault, pour développer sa conception anti-

---

<sup>413</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, op.cit., p. 41.

<sup>414</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, op.cit., p. 183.

<sup>415</sup> *Ibid.*, p. 191-192.

<sup>416</sup> *Idem*, p. 18.

<sup>417</sup> *Ibidem*, p. 19.

juridique du pouvoir, se place sous le patronage de Machiavel : « s'il est vrai que Machiavel fut un des rares – et c'était là sans doute le scandale de son “cynisme” – à penser le pouvoir du Prince en termes de rapports de force, peut-être faut-il faire un pas de plus, se passer du personnage du Prince, et déchiffrer les mécanismes de pouvoir à partir d'une stratégie immanente aux rapports de force »<sup>418</sup> ; or Baudrillard dit précisément du machiavélisme qu'il constitua dans l'histoire l'un des rares moments où le fondement immanent du pouvoir politique fut mis à nu, dans toute sa violence et dehors de toute référence à la vérité, comme rapport de commandement et d'obéissance, ce qui prouve bien selon lui cette appartenance de l'analyse microphysique des rapports de forces à une mythologie du pouvoir ancrée sur l'idée classique de la décision issue de la victoire militaire et de la guerre.

---

<sup>418</sup> *Idem*, p. 128.

## 2. Le symbolique contre le réel : pour une définition non politique du pouvoir

Le point d'accord entre Foucault et Baudrillard concerne donc le freudo-marxisme, en particulier l'hypothèse répressive qui lui est propre, faisant du pouvoir une instance négative. Leur point de désaccord provient du fait que le sociologue reproche au philosophe et historien de garder intacts le pouvoir, même diffracté, et le sexe, comme point de jonction du micro-pouvoir disciplinaire et du biopouvoir régulateur des populations, en tant que véritables concepts et instances réelles, voire même de les réaliser plus parfaitement encore à travers l'hypostase, et donc en tant que vecteurs explicatifs efficaces dans les opérations analytiques d'intelligibilité propres à la généalogie, alors qu'ils ne sont selon lui que des simulacres, des leurres, des illusions, purs produits d'une culture occidentale postmoderne ayant quitté la sphère productive et réelle de la valeur pour aborder la spirale de la simulation – où seuls demeurent les signes des concepts, dont le sens ne s'épuise que dans leur consommation. Par conséquent, ne plus décrire les mécanismes des effets de pouvoir en termes négatifs à la manière des freudo-marxistes, c'est-à-dire comme excluant et censurant, pour donner au pouvoir moderne une fonction de dressage des corps et de quadrillage de la société, est tout à fait insuffisant pour Baudrillard. Substituer la négativité économique-politique de l'oppression, de la répression, de la domination et de la coercition par la positivité politico-économique de la production du réel, de l'accumulation du capital et de la formation de l'individu ne permet pas de saisir la portée

symbolique du pouvoir, soit la négativité de la production. La thèse principale, à proprement parler “révolutionnaire”, de Baudrillard, est que la positivité est en fait négative : la production (du pouvoir) est une forme de répression, la libération (sexuelle) un conducteur de refoulement ; cette idée d’origine ethnologique provient directement du cycle de l’échange symbolique dons/contre-dons, où le don a priori positif représente en réalité une dette à effacer – un défi à relever – et entraîne un résultat tragique – par le fait (nommé « réversibilité » par Baudrillard) de devoir rendre plus que ce que ce qui a été reçu (voir l’usage redondant du terme « catastrophe » chez le sociologue, à ce propos) . Alors que Foucault oppose « au vieux principe “prélèvement-violence” qui régissait l’économie du pouvoir, les disciplines [qui] substituent le principe “douceur-production-profit” », Baudrillard voit dans cette douceur de la production profitable des disciplines, une forme réactivée du vieux principe violent du pouvoir. Ainsi, si le pouvoir produit du réel, qu’est-ce qui produit la réalité du pouvoir ? Le pouvoir ne serait-il pas qu’un mot subsumant cette opération de production de réel, un opérateur fantasmagorique dont la réalité politique, en termes de relations de pouvoirs, est à remettre en cause suivant la règle symbolique de l’échange ? Dès lors, quelle résistance opposer à un pouvoir positif et producteur ? La résistance en question doit-elle prendre des couleurs négatives ou jouer sur le terrain positif de la productivité (a) ? Et surtout, quelles conséquences théoriques pouvons-nous tirer de cette opposition entre visions politique et symbolique du pouvoir (b) ?

### a. La réversibilité et la mort

De par le postulat de la positivité du pouvoir moderne, la résistance à ce pouvoir ne peut s'opérer que dans le cadre d'un schéma tactique circulaire, tandis que la négativité de cette positivité fait dire à Baudrillard que seule la réversibilité symbolique du défi met fin au cycle de l'accumulation du pouvoir, et donc à sa disparition. Foucault « ne fait pas perdre son sens au terme pouvoir. L'analytique du pouvoir n'est pas menée à son terme, là où il s'annule. [...] A mesure que la référence économique perd de sa force, [...] celle du pouvoir [devient] prépondérante. »<sup>419</sup> Baudrillard considère ainsi la généalogie foucauldienne comme un relai de transmission discursif de la dialectique du XIX<sup>e</sup> siècle – ce qu'il appelait dans l'Echange symbolique et la mort un simulacre de deuxième ordre, inadapté pour critiquer franchement le fonctionnement du système. « [La référence] du pouvoir, qui a une longue histoire, [est] aujourd'hui relancée par Foucault au niveau du pouvoir éclaté et interstitiel, quadrillage des corps et ratification des contrôles. [...] Tout revient à *du* pouvoir – sans que cette notion ait été réduite ou expurgée, [restant] miraculeusement intacte dans son acception courante. [...] Le pouvoir chez Foucault reste une notion *structurelle*, une notion polaire, parfaite en sa généalogie, inexplicable en sa présence, indépassable malgré une sorte de dénonciation latente, entière en chacun de ses points ou pointillés microscopiques, et dont on ne voit pas ce qui pourrait le

---

<sup>419</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, op.cit. pp. 52. Mots soulignés par l'auteur.

prendre à revers. »<sup>420</sup> La résistance au pouvoir chez Foucault ne peut ainsi que circuler dans l'espace physique du social, sous la forme de tactiques de retournement du rapport de forces en défaveur de celui qui tenait la position dominante.

Il y a une paradoxale absence de sens politique dans cette résistance stratégique, dont le contenu et l'aspiration ne peuvent être libertaires ou du moins libérateurs, puisque la liberté de l'acteur est justement ce qui permet à cette résistance de prendre la forme d'une bataille<sup>421</sup>, et que cela suffit à baliser le terrain de la guerre qu'est celui du politique chez Foucault. Le « nouveau fonctionnalisme »<sup>422</sup> de Foucault introduit de la dynamique dans ce fonctionnement du pouvoir, celui-ci n'ayant pas d'homogénéité mais se définissant par les singularités qui le traversent<sup>423</sup>, mais maintient la stabilité et l'ordre dans son système général « en mettant le pouvoir partout » et la résistance partout aussi. L'innocuité de cette posture provient de la positivité et du pouvoir étudié et de la méthode utilisée pour l'étudier, soit de la considération généalogique suivant laquelle le pouvoir ne réprime pas la société mais produit du réel. Or « quelque chose en nous désaccumule à mort, défait, détruit, liquide, désarticule pour nous permettre de résister à la pression du réel, et de vivre. Quelque chose au fond de tout le système de la production *résiste à l'infini de la production*. [...] Aucune différence entre ceux qui exercent [le pouvoir] et ceux qui le subissent, cette distinction n'a plus de sens [...] parce que le pouvoir *dans sa forme est réversible*, parce que d'un côté et de l'autre quelque chose résiste à l'exercice unilatéral, à l'infini du pouvoir. »<sup>424</sup> Foucault fait de la résistance un élément interne du jeu stratégique propre au système de pouvoir-savoir : il ne peut envisager que la chose qui dans le corps social échappe aux relations de pouvoir

---

<sup>420</sup> *Ibid.* p. 53. Mots soulignés par l'auteur.

<sup>421</sup> FOUCAULT Michel, « L'œil du pouvoir » (entretien avec J.-P. Barou et M. Perrot), in Bentham (J.), *Le Panoptique*, Paris, Belfond, 1977, pp. 9-31.

<sup>422</sup> DELEUZE Gilles, *Foucault, op.cit.*, p. 33.

<sup>423</sup> *Idem.*

<sup>424</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault, op.cit.*, pp. 56-57.



lui soit extérieur, non, il faut qu'elle ne constitue que leur contrecoup, envers et contre tout (il s'agit d'ailleurs de « ce qui motive tout nouveau développement des réseaux de pouvoir»<sup>425</sup>) – Baudrillard fait de la résistance un élément externe au pouvoir à travers la réversibilité du processus inarrêtable de l'accumulation et de la production du réel. Car pour lui, le pouvoir est fondamentalement un défi (même si le défi n'est pas la substance du pouvoir, qui n'en a pas) : l'histoire du pouvoir est l'histoire du défi lancé par le pouvoir à la société et de celui lancé par la société au pouvoir : il n'y a donc pas de résistance contre le pouvoir comme dans le modèle stratégique de la microphysique des rapports de forces, mais une réversibilité du pouvoir comme forme de domination annihilant par principe toute forme de liberté.

La posture du sociologue est en fait assez délicate à tenir, puisque il affirme d'un côté que le pouvoir se situe dans le cadre d'un processus sans fin d'accumulation, et qu'il argumente de l'autre en faveur de la thèse de sa disparition, comme si la valeur du pouvoir comme instance déterminante se situait toujours quelque part entre zéro et l'infini, entre la perpétuité de sa reproduction sous différentes formes (molaire, moléculaire, disciplinaire, etc.) et l'actualité de son évanescence. Baudrillard justifie cette posture en annulant l'opposition entre le zéro et l'infini : si le pouvoir disparaît, c'est justement parce qu'il a accumulé trop de force au cours de l'histoire, et que la puissance de sa réalité n'a d'égale que l'inanité de sa symbolique – à laquelle plus personne ne croit. En d'autres termes, l'analytique foucauldienne du pouvoir, dont le projet permet à sa substance d'être niée par le système de relations, ne suffit pas à rejeter son être vers le néant. « Contre la vision fonctionnelle de Foucault en termes de relais et de transmissions, il faut dire que le pouvoir est quelque chose qui s'échange [...] au sens que le pouvoir s'accomplit selon un cycle réversible de séduction, de défi et de ruse (ni axe, ni relais à l'infini : un cycle). Et si le pouvoir ne peut s'échanger

---

<sup>425</sup> FOUCAULT Michel, « Pouvoirs et stratégies » (entretien avec J. Rancière), *Les Révoltes logiques*, no 4, hiver 1977, pp. 89-97.

dans ce sens, il disparaît purement et simplement. [...] Le pouvoir séduit [...] par cette réversibilité qui le hante, et sur laquelle s'installe un cycle symbolique minimal. Pas plus de dominants et de dominés que de victime et de bourreau. [...] Pas de positions antagonistes : le pouvoir s'accomplit selon une séduction circulaire. [...] La séduction est plus forte que le pouvoir, parce qu'elle est un processus réversible et mortel, alors que le pouvoir se veut irréversible comme la valeur, cumulatif et immortel comme elle. »<sup>426</sup>

La circularité dont fait mention Baudrillard ici n'est pas la circularité qu'évoque Foucault à propos de la microphysique des rapports de forces. Cette dernière est le produit d'un jeu stratégique linéaire conservant le terme final, et où l'enjeu "ludique" perdure sans cesse. Par contre, la circularité dans l'échange symbolique du pouvoir suit la ligne courbe d'un cycle aboutissant à l'extrémité de ce terme, pulvérisé d'être mis à nu par le duel à mort que constitue le défi. C'est pourquoi, en termes de production, la circularité linéaire du pouvoir aboutit à un phénomène de résistance paradoxalement sans conséquence politique véritable, le pouvoir étant gardé tel quel comme instance ultime et déterminante. A un autre niveau, symbolique, antipolitique car déniait aux rapports de forces propres à la sphère matérialiste de la production toute forme de validité supra-historique, la résistance en question ne concerne plus des acteurs sociaux situés l'un en face de l'autre sur le champ politique confondu avec l'espace social, mais le fait de refuser d'obéir à la règle politique du jeu stratégique en laissant le pouvoir s'accumuler et produire du réel sans lui prêter attention et en restant désinvolte : soit une posture immatérielle reposant sur la réversibilité du système matériel de l'échange généralisé. La circularité symbolique de l'échange consiste à accepter le défi de la réversibilité, contre la circularité politique (matérielle, réelle, productive) de l'analyse tactique dont dépend la stratégie de la résistance. Dans la conception foucauldienne, les micropouvoirs fonctionnent sur la base de

---

<sup>426</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, op.cit., pp. 59-61.

rapports de forces agissant avec les mouvements de résistance, suivant une solidarité forcément problématique si l'on songe aux effets politiques de cette vérité généalogique. La résistance au pouvoir a beau être vécue comme une expérience-limite, en termes physique : si elle n'évolue qu'à travers des coups de forces et à des retournements tactiques elle se réduit à une reconduction du système lui permettant d'exister, et du coup à la reproduction du pouvoir qu'elle est censée combattre : c'est là tout la limite de l'expérience.

Ce fut d'ailleurs le projet du Groupe d'information sur les prisons, qui mena une stratégie de la transparence : le secret étant une modalité intrinsèque de l'exercice du pouvoir politique, la dénonciation publique des abus de pouvoir doit représenter et constituer une forme fondamentale de résistance, et les enquêtes du Groupe n'ont pas de visée heuristique – l'accumulation des connaissances –, mais sociopolitique – mobiliser socialement en faisant circuler l'information et en suscitant l'intolérance face à l'abus du pouvoir ; et l'absence de résultats de l'entreprise politique explique en partie le découragement personnel de la fin des années 1970 : l'action politique de résistance n'a pas d'impact sur la réalité sociale. D'où cette remarque de Baudrillard, qui semble faire écho à cet engagement de l'intellectuel en faveur des détenus et contre le fonctionnement opaque du système carcéral : « on raisonne toujours en termes de stratégies et de rapports de forces, on ne voit que l'effort désespéré des opprimés pour échapper à l'oppression ou arracher le pouvoir. On ne mesure jamais la puissance fantastique du défi, parce que celui-ci est incessant, invisible (encore que cette puissance puisse se déployer dans des actes de grande envergure) [...]. Car le défi est sans grand espoir. [...] Tous les enjeux historiques sont éluçtables, négociables, *dialectiques*. Le défi, lui, est le contraire du *dialogue* : il crée un espace non dialectique, inéluctable. Il n'est ni un moyen, ni une fin : il oppose son propre espace à l'espace politique. Il ne connaît ni moyen, ni long terme, son seul terme est l'immédiateté de la réponse ou de la mort. Tout ce qui est linéaire, dont

l'histoire, a une fin, lui seul est sans fin, indéfiniment réversible. C'est cette réversibilité qui lui donne sa force fabuleuse. »<sup>427</sup>

La thèse de l'auteur semble contradictoire, puisqu'il affirme dans le même registre que le pouvoir se situe dans le cadre d'un processus sans fin d'accumulation, pris par la perpétuité de sa reproduction sous différentes formes, et que le défi est incessant, ne connaissant aucun terme temporel hormis celui de l'« l'immédiateté de la réponse ou de la mort ». En fait, le sociologue manipule deux dimensions et les fait percuter dans son discours : celle du politique et celle du symbolique, dans laquelle les termes ont un signe opposé. Effectivement, c'est le pouvoir au sens politique du terme qui a accumulé trop de force au cours de son histoire linéaire, ce qui lui a permis d'atteindre cette puissance de la réalité, tandis que dans l'ordre symbolique, ce qui est linéaire – comme le pouvoir au sens politique – a une fin, le défi devenant ainsi sans fin, car à tout moment réversible. C'est aussi pourquoi la résistance au sens politique du terme n'a aucune incidence dans l'ordre symbolique, alors que le défi dans l'échange symbolique entraîne la réversibilité de la situation et la disparition du réel. C'est ainsi, à travers cette permutation des deux dimensions, peu visible mais toujours possible, que, concernant « l'histoire *réelle* de la lutte des classes, les seuls moments furent ceux où la classe dominée s'est battue sur la base de la dénégarion d'elle-même “en tant que telle”, sur la base du seul fait qu'elle n'était rien. Marx lui avait bien dit qu'un jour, elle devait être abolie, mais c'était encore une perspective politique. Lorsque la classe, elle, ou une fraction de classe, préfère jouer comme radicale non-classe, comme inexistence de classe, c'est-à-dire jouer sa propre mort tout de suite dans la structure explosive du capital, lorsqu'elle choisit d'implorer subitement au lieu de chercher l'expansion politique et l'hégémonie de classe, alors ça a donné juin 48, la Commune, ou mai 68. Secret du vide, force incalculable de l'implosion (contrairement à notre imaginaire de l'explosion

---

<sup>427</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, op.cit., pp. 76-78.

révolutionnaire) – voir le quartier Latin le 3 mai après-midi. »<sup>428</sup> Seule l’implosion signale la fin du jeu politique, les explosions révolutionnaires dont témoignent les secousses de l’histoire moderne n’ayant fait qu’affermir le pouvoir – comme Tocqueville l’a démontré à propos de la Révolution comme force consolidatrice de la centralisation administrative du territoire, processus de concentration du pouvoir issu de l’œuvre politique de la Monarchie absolue, sous l’ancien régime.<sup>429</sup> C’est que la résistance à un pouvoir mû par un processus sans fin d’accumulation est forcément explosive sans remettre en cause la croissance de ce pouvoir, les forces contre-politiques étant toujours prises au piège de la circularité linéaire – alors que le défi incessant qui l’oblige à opérer à visage découvert dans toute sa violence et dans toute sa négativité (répression policière, etc.) prend le pouvoir au piège implosif du cycle.

« Quand le pouvoir saisit le secret [de son inexistence dans la dimension symbolique] et se lance ce propre défi, alors il est vraiment souverain. Lorsqu’il cesse de le faire et prétend se trouver une vérité, une substance, une représentation (dans la volonté du peuple, etc.), alors il perd sa souveraineté, et ce sont les autres qui lui renvoient le défi de sa propre mort, jusqu’à ce qu’il meure en effet de cette infatuation, de cet imaginaire, de cette superstition de lui-même comme substance, de cette méconnaissance de lui-même comme vide, comme réversible dans la mort. Jadis, on tuait les chefs lorsqu’ils perdaient ce secret. »<sup>430</sup> Foucault est prompt à délivrer dans *La volonté de savoir* le secret de l’inexistence du sexe comme instance ultime et déterminante, puisque celui-ci sert de principe d’intelligibilité du plaisir depuis des millénaires en Occident, le fait que le sexe y soit le code traditionnel du plaisir ayant d’ailleurs donné lieu au dispositif moderne de la sexualité. C’est même ce caractère fictif du sexe, au niveau culturel, qui permet au philosophe et historien de souligner le côté illusoire de la libération

---

<sup>428</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, op.cit. p. 80.

<sup>429</sup> TOCQUEVILLE Alexis de, *L’Ancien Régime et la Révolution*, Michel Lévy frères, 1856.

<sup>430</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, op.cit., p. 82.

politique promise par le freudo-marxisme, qui « nous fait croire que nous nous libérons quand nous décodons tout plaisir en termes de sexe enfin découvert, alors qu'il faut tendre plutôt à une désexualisation, à une économie générale du plaisir qui ne soit pas sexuellement normée. »<sup>431</sup> Mais Foucault n'opère pas le même dévoilement concernant la lutte contre le pouvoir moderne dans lequel le sexe joue précisément le rôle de pivot des micro-disciplines et de régulations des populations, puisque pour lui, l'affranchissement de l'instance sexuelle, et donc la résistance contre le diagramme disciplinaire et le biopouvoir l'intégrant comme dispositif, passe « par un retournement tactique des divers mécanismes de la sexualité »<sup>432</sup>, en valorisant les corps et les plaisirs plutôt que le désir et le sexe. C'est pourquoi les relations de pouvoir diffèrent des états de domination dans lesquels un acteur social réussit à rendre statiques ces relations et à empêcher toute réversibilité de sa dynamique propre : « la libération est parfois la condition politique ou historique pour une pratique de liberté. »<sup>433</sup> Cela est problématique, dans la mesure où d'un côté Foucault reproche à l'hypothèse répressive de Wilhelm Reich de ne constituer rien de plus qu'un retournement tactique dans le grand dispositif de sexualité, et de que l'autre, lui-même propose comme forme ultime de résistance face à l'emprise du dispositif de sexualité un retournement tactique qu'il situe non pas dans le grand dispositif de sexualité mais contre le dispositif de sexualité. Or, est-il possible d'engager un retournement tactique contre, c'est-à-dire en dehors de ce dispositif, à partir du moment où la résistance est définie comme partie substantielle des relations de pouvoir en tant que pratique de liberté ? Substituer le plaisir corporel au désir sexuel est-il seulement un acte de résistance lorsqu'il est constaté par ailleurs combien les relais du pouvoir se prennent eux-mêmes au plaisir de leur exercice, et combien il y a de

---

<sup>431</sup> FOUCAULT Michel, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps » (entretien avec L. Finas), *La Quinzaine littéraire*, n° 247, 1er-15 janvier 1977, pp. 4-6.

<sup>432</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, op.cit., p. 208.

<sup>433</sup> FOUCAULT Michel, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), *Concordia. Revista internacional de filosofía*, no 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116.

plaisir dans la surveillance du plaisir<sup>434</sup> ? Ainsi, Foucault, toujours contre le freudo-marxisme, conclut *La volonté de savoir* en affirmant que l' « ironie de ce dispositif [est qu'] il nous fait croire qu'il y va de notre "libération" »<sup>435</sup> ; nous pourrions rétorquer avec Baudrillard que l'ironie de l'analytique foucauldienne est qu'elle nous laisse croire qu'il y va de notre (bon) plaisir... Un plaisir assurée par le fait qu'« il ne peut y avoir de relations de pouvoir que dans la mesure où les sujets sont libres. »<sup>436</sup>

La lutte perpétuelle et multiforme que la généalogie fait apparaître, prend, pour Baudrillard, les traits d'une domination stable d'un appareil uniformisant qui n'est plus l'État évidemment, mais le système général de relations-invariance. Foucault pense qu' « on est partout en lutte »<sup>437</sup>, grâce à son appareil méthodologique, qui est aussi une machine de guerre ; le sociologue lui réplique que le pouvoir est toujours déjà là dans cet appareil, comme si la confusion aboutissait à une forme d'absurdité logique, le pouvoir finissant par lutter contre lui-même et la lutte contre le pouvoir aboutissant à une lutte pour le pouvoir au sens politique et pour le pouvoir comme lutte, etc. Toujours déjà là, le pouvoir chez Foucault est hautement paradoxal dans son exercice, puisqu'il suppose une liberté des acteurs dans leurs relations, mais qu'il ne leur donne pas de marge de manœuvre pour autant : pas de dehors, pas d'extériorité, parce que la liberté de mouvement est nichée à l'intérieur même des relations de pouvoir, le mouvement des individus et des groupes dans la contrainte du rapport de forces : « il n'y a pas [...] de plages de libertés élémentaires » et en même temps « il n'y a pas de relations de pouvoir sans résistances », comme si celles-ci étaient précisément contraintes ; l'auteur l'admet : la résistance est « la compatriote du pouvoir »<sup>438</sup> ...

---

<sup>434</sup> FOUCAULT Michel, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps » (entretien avec L. Finas), *La Quinzaine littéraire*, n° 247, 1er-15 janvier 1977, pp. 4-6.

<sup>435</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, *op.cit.*, p. 211.

<sup>436</sup> FOUCAULT Michel, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *op.cit.*

<sup>437</sup> FOUCAULT Michel, « Kenryoku to chi » (« Pouvoir et savoir » ; entretien avec S. Hasumi enregistré à Paris le 13 octobre 1977), *op.cit.*, pp. 240-256.

<sup>438</sup> FOUCAULT Michel, « Pouvoirs et stratégies » (entretien avec J. Rancière), *op.cit.*, pp. 89-97.





b. *Le cycle de l'échange symbolique don/contredon comme fondement de la déréalisation du pouvoir comme système général de relations-invariance*

Quel sens a la négativité de la positivité du pouvoir, chez Baudrillard, dans cette dimension symbolique qui n'existe plus comme ferment de notre culture mais qui la hante constamment tel un spectre toujours caché ? De quoi s'agit-il au fond, sinon de la problématique philosophique classique du réel, et donc d'un nouvel épisode de la querelle des universaux concernant ici le concept axial de la philosophie politique, le déplacement du sujet faisant que le philosophe et historien affirme se débarrasser de tout universel en partant du principe que le Pouvoir n'existe pas mais qu'il fonctionne sous la forme de relations, tandis que le sociologue voit dans ces relations des universaux prorogant par son analyse la raison du principe. Baudrillard conçoit certes que l'œuvre de Foucault représente « un immense progrès sur l'illusion de *fonder* le pouvoir dans une substance de production ou une substance de désir – Foucault démasque toutes les illusions finales ou causales quant au pouvoir, mais il ne nous dit rien *quant au simulacre du pouvoir lui-même*. Le pouvoir [chez lui] est un principe irréversible d'organisation, il fabrique du réel, toujours plus de réel – [...] nulle part il ne s'annule. [...] Même s'il est sans finalité et sans jugement dernier, il redevient lui-même *un principe final* – il est [...] ce qui structure l'équation indéterminée du monde. C'est là chez Foucault *le leurre du pouvoir*. [...] Ce qu'il ne voit pas, c'est

que le pouvoir n'est jamais là. »<sup>439</sup> La coercition et la domination juchées sur cette productivité du pouvoir créateur de réel ne font que subsumer la réalité du pouvoir, la généalogie foucauldienne représentant ainsi l'illusion de fonder le pouvoir dans le cadre d'une fonction de relations, sans cause ni finalité autre que conserver le pouvoir comme principe final rationalisant à outrance ce qui relève de l'aléatoire.

Nous avons vu que la conception productive du pouvoir prend l'aspect d'une théorie de la relativité du pouvoir, en ce qu'elle emprunte au principe de relativité un schéma d'explication en termes réticulaires de références et de fonctions, et que ce renouvellement de l'approche classique du pouvoir renforce la réalité du pouvoir comme machine fonctionnant à travers l'établissement de diagrammes. C'est que le principe de relativité entraîne l'invariance du pouvoir : la récupération et la répétition des motifs régulateurs de quadrillage de la société entraînent une unification notionnelle du concept, issue de cette diffraction relationnelle. La conception de Foucault, faisant « disparaître toute obscurité métaphysique »<sup>440</sup>, considère les relations comme le fondement même de la connaissance du phénomène du pouvoir. Le mouvement historique dynamique et imprévisible des révoltes et des agitations étant un phénomène qui permet de déterminer le mouvement perpétuel du phénomène du pouvoir, l'invariance perd ainsi son caractère absolu. Le pouvoir n'a donc pas de fondement métaphysique, mais un soubassement physique. Le pouvoir n'existe pas, mais est le produit de relations dont il est la finalité. Le pouvoir disparaît comme fondement, mais réapparaît comme produit de relations, la généalogie relativisant le concept à travers sa « conversion en systèmes de relations ».<sup>441</sup> Nous avons aussi vu que ce système général de relation-invariance représente la matrice de la désubstantialisation du pouvoir, suivant une conception à la fois relativiste,

---

<sup>439</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, *op.cit.*, pp. 55-56.

<sup>440</sup> MACH Ernst, 1904, p. 212, cité par DEMOURES François-Xavier, *op.cit.*

<sup>441</sup> BOAS Georges, « Réalité et relativités », *The Journal of Philosophy*, vol. 25, n° 23, novembre 1928, p. 635, cité par DEMOURES François-Xavier, *op.cit.*

déterministe et réaliste. Le relativisme foucauldien, à rapprocher d'un relativisme supposant un « réalisme des relations », fait en effet figure de désubstantialisation par rapport à une relation conçue comme réalité préexistante et indépendante. Or ce positionnement suit l'hypothèse du « réalisme convergent critique » prenant acte de la caducité des conceptions antérieures du pouvoir et se proposant de restaurer l'intelligibilité de ce concept en offrant un nouveau paradigme, cette entreprise de « refondation » théorique prenant les traits d'une « relativisation ».

Ainsi, la première conception foucauldienne du pouvoir, répressive, valide une hypothèse classique telle une ultime projection d'un modèle passé<sup>442</sup>. Ce modèle passé ne signifie pas pour autant qu'il n'est plus usité – au contraire, il est réactivé de façon constante jusqu'à nos jours, aussi bien par les systèmes de pouvoirs contemporains (ce qui révèle à chaque fois la nature pratique la plus archaïque de l'art du gouvernement), que (et cela est plus étonnant) par les analyses les plus rigoureuses – témoin de la force du modèle répressif dans la pensée actuelle, l'idée, prise comme exemple parmi tant d'autres, suivant laquelle « nous devons à des siècles de conception phallogocentrique de la sexualité la négation, quand ce n'est pas la répression, de la sensibilité érogène des seins »<sup>443</sup>. Cela est très important en termes épistémologiques, dans la mesure où, contrairement aux sciences de la nature, dont les connaissances évoluent par étape à chaque réfutation d'un modèle antérieur échouant à expliquer l'expérience ou l'observation, les sciences de l'esprit – pour reprendre les termes de Dilthey – échappent à cette règle, l'ultime projection d'un modèle antérieur<sup>444</sup> pouvant y continuer indéfiniment malgré toutes les preuves de son dépassement, au prix d'une euphémisation de ses caractéristiques – la violence et la guerre au cœur de la conception traditionnelle du pouvoir, en faisant le substrat de son mythe, se retrouvant aussi bien dans l'hypothèse répressive freudo-marxiste que dans

---

<sup>442</sup> BITBOL Michel, *L'aveuglante proximité du réel*, Champs-Flammarion, 1998, p. 156.

<sup>443</sup> FROIDEVAUX-METTERIE Camille, *Seins. En quête d'une libération*, Éditions Anamosa, 2020.

<sup>444</sup> BITBOL Michel, *L'aveuglante proximité du réel*, *op.cit.*

l'école française de sociologie, pour aboutir *in fine* aux *gender studies* les plus critiques, reniant certes la domination (masculine) mais prorogeant la simulation mythologique du pouvoir souverain à travers la « bataille » de l'intime, la « révolution » du féminin et la « libération » des seins <sup>445</sup>.

Cette thèse de la répression comme unique forme d'exercice du pouvoir fut donc relativisée par Foucault grâce à l'idée d'après laquelle la fonction apparente de répression du pouvoir est doublée d'une fonction fondamentale de production. Néanmoins, cette étape de critique radicale du modèle antérieur, consistant à ne pas considérer le pouvoir comme un universel, débouche de par le caractère réaliste du principe de relativité, à l'affermissement du principe de réalité, soit à une refondation réaliste récurrente<sup>446</sup> de la théorie politique – à travers une théorie de la relation. Certes, donc, Foucault prend soin de souligner l'hétérogénéité du pouvoir qu'il décrit, le caractère extrinsèque de sa définition, la façon exogène dont il se constitue (en termes de relations et en lien avec les rapports de productions économiques) afin de lui dénier toute substance, fondement métaphysique ou principe premier. Mais Baudrillard ne voit dans la généalogie et la microphysique des rapports de forces qu'une variante d'un mythe, une version nouvelle du Pouvoir, se fixant non plus par l'interdit, mais à travers les dispositifs, la dissémination positive des faisceaux de pouvoir. Si le pouvoir est toujours déjà là, c'est précisément que les dispositifs tiennent lieu d'interdit, les technologies politiques renforçant la force de travail des corps tiennent lieu de contrôle et de soumission, le positif tient lieu de négatif. Le philosophe et historien voyait dans l'hypothèse répressive un piège visant à cacher l'assignation de la culture occidentale moderne à l'impératif sexuel ; Baudrillard remarque que « cette assignation n'a rien à envier au bon vieux refoulement : refoulement ou parole

---

<sup>445</sup> FROIDEVAUX-METTERIE Camille, *La révolution du féminin*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 2015, 384 p. *Le corps des femmes : la bataille de l'intime*, Philosophie magazine éditeur, 2018, 160 p. *Seins : En quête d'une libération*, *op.cit.*

<sup>446</sup> Au sens de Michel BITBOL, *op.cit.*, p. 156.

“induite”, quelle différence, c’est une question de mot »<sup>447</sup> dans laquelle la production de discours tient justement lieu de refoulement. Si bien que l’opposition entre l’intrinsèque et l’extrinsèque, l’exogène et l’endogène, l’homogénéité et l’hétérogénéité est surfaite : ces rapports de pouvoirs naissant comme effets d’autres processus, économiques et non politiques, et conditions de ces processus économiques, dessinent bien en creux un « cercle ontologique en déduisant le pouvoir du pouvoir »<sup>448</sup>, et un nouveau visage de cette ancienne figure politique du pouvoir, dont les lignes épousent la forme classique de l’inégalité hiérarchique de la force via la répression, la domination et la soumission par la violence de la guerre, avec les traits adoucis et disciplinés du cellulaire et du réticulaire.

La conception foucauldienne du pouvoir représenterait ainsi une étape d’élaboration d’une nouvelle norme pour la constitution d’un modèle et la mise en place de nouveaux modèles non minimaux conçus dans la perspective d’une continuité partielle avec les types ontologiques prérévolutionnaires<sup>449</sup> – ce qui explique en partie la raison pour laquelle des théoriciens des *gender studies* (« nouveau modèle non minimal ») se réclamant de Foucault (« nouvelle norme » : la production/construction sociale des déterminants naturels, et le jeu stratégique pouvoir-résistance comme processus normal de la dynamique sociale)<sup>450</sup> peuvent en même temps épouser une posture propre au freudo-marxisme (« continuité partielle avec les types ontologiques prérévolutionnaires » : la répression des forces minoritaires). Baudrillard en conclut que « c’est d’ailleurs ce qui manque à ceux qui, suivant les traces de Foucault, passent à côté de [l’] agencement mythique et se retrouvent avec la

---

<sup>447</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, *op.cit.*, p. 21.

<sup>448</sup> FOUCAULT Michel, « Precisazioni sul potete. Riposta ad alcuni critici » (« Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques », *op.cit.*, pp. 3-11.

<sup>449</sup> BITBOL Michel, *op.cit.*, p. 156.

<sup>450</sup> BUTLER Judith, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, trad. de l’américain par C. Kraus. Paris, Éd. La Découverte, 2005, 284 p. SCOTT Joan W., *Théorie critique de l’histoire. Identités, expériences, politiques*, Paris, éditions Fayard, coll. « à venir », 2009. KIMMEL Michael et WALTERS Suzanna Danuta, *Intersections : transdisciplinary perspectives on genders and sexualities*, New York, New York University Press.

vérité, rien que la vérité »<sup>451</sup> : la réalité de la violence de l'histoire (guerre des races, lutte des classes, guerre des sexes, etc.).

Cette refondation théorique, opérée grâce au principe de relativité, prend donc le sens d'une refondation réaliste récurrente de la théorie politique : c'est la certitude de l'universalité de la règle des relations qui justifie aux yeux de Foucault la formalisation des fonctionnements du pouvoir obtenue par son invariance. « Progrès immense sur l'imaginaire du pouvoir qui nous domine – mais rien n'a changé de l'*axiome* du pouvoir : celui-ci ne saute pas par-dessus son ombre, c'est-à-dire sa définition minimale en termes de fonctionnements *réels*. C'est donc tourné encore vers un principe de réalité et un principe de vérité très fort, vers une cohérence possible du politique et du discours (le pouvoir n'est plus de l'ordre despotique de l'interdit et de la loi, mais il est encore de l'ordre objectif du réel) que Foucault peut nous en décrire les spirales successives. »<sup>452</sup> Aux yeux d'un philosophe antiréaliste comme Baudrillard, c'est la tendance à hypostasier l'invariant du pouvoir, au détriment des groupes de symétrie par rapport auxquels il est défini – les défis-dons du pouvoir faits à la société et les défis-contredons de la société faits au pouvoir, suivant la règle cyclique de l'échange symbolique, établissant la réversibilité du pouvoir –, qui caractérise une phase finale de réélaboration de l'ontologie associée. La conception productive du pouvoir, basée sur la méthode généalogique et la microphysique des rapports de forces, constitue pour Baudrillard la phase finale de réélaboration de l'ontologie du pouvoir entendu comme guerre de domination sociale. La généalogie de toute société ne peut être que celle des rapports de forces.

C'est cette phase finale de réélaboration qui explique pourquoi les deux auteurs ne s'entendent pas lorsqu'ils affirment en chœur que le pouvoir n'existe pas. Pour Michel Foucault, le pouvoir n'existe pas. Pour Jean Baudrillard, le pouvoir

---

<sup>451</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, op.cit., p. 12.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 14.

n'existe pas. Mais il n'existe pas de la même manière, ou pour la même raison. Pour le premier, c'est le pouvoir comme concept universel, substance première et catégorie transcendantale qui n'existe pas, au profit des relations qui le fondent. Pour le second, les relations de pouvoir font du pouvoir un invariant tels un concept universel, une substance première ou une catégorie transcendantale, un espace social de domination. Or « le pouvoir n'existe pas. [...] Il n'est qu'un espace perspectif de simulation »<sup>453</sup> pour le sociologue, qui reproche au philosophe et historien de ne pas trahir pas le secret de l'inexistence du pouvoir et de le garder intact même en le dé-substantialisant. « Si le pouvoir séduit, c'est justement (ce que les réalistes naïfs de la politique ne comprendront jamais) parce qu'il est simulacre, parce qu'il se métamorphose en signes et s'invente sur des signes. »<sup>454</sup> C'est que le sociologue, antiréaliste, envisage dans ses réflexions non plus une désubstantialisation du pouvoir à travers le jeu stratégique des relations politiques, mais sa déréalisation à travers le défi cyclique de l'échange symbolique : il faut selon lui aller par-delà l'opposition relations et invariant, empirique et transcendantal, et concentrer l'interprétation sur la phase la plus aiguë de la crise, celle de la défondation, puisque c'est elle qui exige un abandon de la posture réaliste : la refondation ontologique à travers l'énonciation moderne d'une variante du mythe, représente pour Baudrillard une « retombée métaphysique »<sup>455</sup> dans l'ordre du réel – le pouvoir « producteur de réel » comme réalité première, fondement de la réalité. Selon le sociologue, « jamais n'existe l'unilatéralité d'un rapport de forces, sur quoi s'instituerait une “structure” de pouvoir, une “réalité” du pouvoir et de son mouvement perpétuel, [qu'il soit] linéaire et final dans la vision traditionnelle, [ou] irradiant et en spirale chez Foucault. Unilatéral ou segmentaire : c'est [toujours] le rêve du pouvoir qui nous est imposé par la raison, [car] le pouvoir ne satisfait qu'une certaine logique

---

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>455</sup> BITBOL Michel, *op.cit.*, p. 156.

hégémonique de la raison ; [partageant] toutes les illusions du réel et de la production, il se veut être de l'ordre du réel, mais bascule ainsi dans l'imaginaire et la superstition de lui-même (avec l'aide des théories qui l'analysent, fût-ce pour le contester). »<sup>456</sup>

En un mot : la raison est un mythe (la rationalité une illusion), et Foucault ne déroge pas à la formule canonique de ce mythe, en participant à son extension discursive à travers la proposition d'une vision du pouvoir qui n'en est qu'une variante. L'interprétation métaphysique de la théorie politique oscille ainsi entre l'extrémité du scepticisme de Baudrillard et l'extrémité de la recristallisation ontologique promue par la généalogie foucauldienne durant la période des années soixante-dix, qui fut celle de la tentative de « consolidation postrévolutionnaire »<sup>457</sup>.

La polémique née de la controverse établie par la publication d'*Oublier Foucault* représente ainsi, pour nous<sup>458</sup>, le moment d'une crise du réalisme, entraînée par la proposition d'une conception positive et productive du pouvoir. Dans la méthode généalogique retraçant l'histoire des rapports de forces, les sous-structures ontologiques (pouvoir et savoir) ne peuvent pas prétendre au statut de représentation ontologique universellement valable, puisqu'elles dépendent de relations (in)égalitaires, de liens de (in)subordination et de faisceaux réticulaires complexes ; et cet abandon est effectué sans que le formalisme des fonctions du pouvoir offre la possibilité de penser un nouveau modèle universel de représentation sociale des phénomènes politiques : pas de nouveau pouvoir, ni de savoir nouveau. Il semble donc que la controverse portée par le sociologue, dans notre étude, provienne du fait que le processus d'élaboration théorique d'un nouveau discours révolutionnaire en termes épistémologique (de la répression à la production) soit resté bloqué à l'étape de la critique foucauldienne du modèle

---

<sup>456</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, *op.cit.*, p. 60 -62.

<sup>457</sup> BITBOL Michel, *op.cit.*, p. 156.

<sup>458</sup> Notre réflexion personnelle est toujours due à la pensée épistémologique de BITBOL Michel, *op.cit.*.



antérieur (freudo-marxiste) accompagné donc par un scepticisme radical quant à l'utilité de ce nouveau modèle critique, sans ouvrir la possibilité du rétablissement d'une ontologie associée qui ne dépende pas du contexte historique (c'est l'« ontologie manquée » de Foucault qu'a étudié Han) – Baudrillard opposant à l'Âge classique européen de Foucault les sociétés primitives amérindiennes de Clastres : en effet, la nouveauté de la situation provoquée par le réalisme foucauldien provient, selon Baudrillard, de l'absence d'invariant unique trans-contextuel des phénomènes politiques, qui permettrait à la procédure ontologique d'hypostase d'être justifiée : dans les sociétés sans écriture étudiées par les ethnologues, la société fonctionne contre l'émergence de l'État, c'est-à-dire contre la survenue même du phénomène du pouvoir politique au sens occidental du terme. « Le renversement opéré par Foucault de la centralité répressive à la positivité mouvante du pouvoir n'est qu'une péripétie. Car on reste dans le discours du politique – “on n'en sort jamais”, dit Foucault – alors qu'il s'agit justement de saisir l'indéfinition radicale du politique, son inexistence et sa simulation. »<sup>459</sup> C'est donc que la nouveauté du réalisme foucauldien ne constitue en fait que l'extension du principe de réalité, le versant moderne du mythe du pouvoir, la concrétisation de l'hégémonie de la raison – la généalogie foucauldienne, refondation réaliste récurrente de la théorie politique, rejoignant la définition du mythe comme histoire subissant une série de transformations pour arriver à une cohérence.

Foucault évoque ainsi le pouvoir « en termes *réels*, objectifs, multiplicités diffractées [traduisant son souci d'obéir à un schéma de pensée empirique], mais qui ne remettent pas en cause le point de vue objectif qu'on prend sur elles [trahissant une posture transcendantale] – pouvoir infinitésimal et pulvérisé, mais dont le *principe de réalité* n'est pas mis en cause. »<sup>460</sup> Effectivement, le problème de la généalogie foucauldienne, aussi bien selon Baudrillard en 1977 que d'après

---

<sup>459</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, op.cit., p. 79.

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 13.

Béatrice Hann dans son étude de 1998 sur *L'ontologie manquée de Foucault*, est que l'invariant garde une part de transcendantal : la relation donne à l'attribut une part de substance rappelait Bachelard. Or le pouvoir disciplinaire est décrit comme un complexe de rapports, une fonction de plusieurs variables qui ne sont indépendantes l'une de l'autre qu'artificiellement. Mais alors que le réalisme positiviste privilégie une variable comme cause déterminante, la relativité sous-tendue par le réalisme perspectiviste de Foucault ne prend en compte que la fonction totalisatrice, où les variables sont considérées de la même manière (le pouvoir est fonction du savoir et le savoir du pouvoir, et il en est de même de la résistance). La relation est la totalité du phénomène pris comme fonction stratégique<sup>461</sup> ; pour Baudrillard, c'est le cycle de l'échange qui dit tout, qui prouve tout et qui contient tout : elle est la totalité du phénomène politique pris comme fonction symbolique. Tout réalisme, positiviste ou perspectiviste, n'est alors, dans ce cadre symbolique, qu'un mode d'expression de cet échange. L'invariant dans le réalisme perspectiviste (c'est-à-dire à la fois réaliste et relativiste, car basé sur l'interprétation des phénomènes pris comme non universaux), est celui de la relation et non plus du pouvoir substantisé et posé tel un concept absolu qui permettrait d'expliquer tout mouvement social ; mais la relation étant elle-même partie prenante dans la mythologie classique du pouvoir, la conception traditionnelle faisant état fondamentalement d'une relation commandement-obéissance, Baudrillard propose donc d'échapper à ce récit en faisant l'hypothèse de la déréalisation du pouvoir : « aujourd'hui, [...] c'est toute la substance du politique qui s'écroule. »

Comment expliquer cette persistance du transcendantal dans des études critiques sur le pouvoir se voulant être historiques, empiriques, antimétaphysiques ? Celle-ci peut s'expliquer à l'aune d'une confusion phénoménologique entre les relations empiriques et le pouvoir transcendantal,

---

<sup>461</sup> Nous reprenons à notre compte les termes de BACHELARD Gaston, *op.cit.*, p. 210.

Béatrice Han soulignant dans son ouvrage majeur le rapport très ambivalent qu'entretenait déjà l'archéologie du savoir avec la phénoménologie<sup>462</sup>. En effet, la phénoménologie travaille à éliminer le problème du transcendantalisme, via les notions d' "a priori de l'existence" et d' "originaire", qui traduisent le mouvement par lequel le transcendantal apparaît dans l'empirique comme "déjà-là". Et l'archéologie du savoir foucauldienne ressemblait à la phénoménologie en ce qu'elle visait aussi à donner une nouvelle version du transcendantal et adoptait également une méthode descriptive.<sup>463</sup> Concernant ensuite la généalogie du pouvoir, la circularité du nexus pouvoir-savoir fait de cette binarité une entité métaphysique, l'articulation auto-déterministe issue de la méthode généalogique entretenant le concept de façon essentialiste. Ce déterminisme donne ainsi à l'analytique empirique des microphysiques des relations de pouvoir un caractère transcendantal, et la généalogie foucauldienne des mécanismes de domination relève d'un exercice de son contraire : une ontologie essentialiste du pouvoir, la remise en cause de cette conception par Baudrillard dès 1977 constituant la formulation la plus radicale et définitive de ce paradoxe. Effectivement, Béatrice Han admet dans son essai de 1998 que, comme l'archéologie, la généalogie vise à saisir le discours dans son pouvoir de constituer des domaines d'objets, domaines à partir desquels il est possible de qualifier des propositions de vraies ou de fausses [l'acceptabilité d'un énoncé étant "dans le vrai" conditionnant la prédication actuelle du vrai] »<sup>464</sup>, l'a priori historique contenant donc les conditions déterminant l'acceptabilité d'un discours. *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir* reprennent, sur la base d'une étude des pratiques disciplinaires et de régulation des populations, le thème du savoir sur l'homme, et démontrent

---

<sup>462</sup> Sur ce point, voir par exemple : FOUCAULT Michel, « Revenir à l'histoire », *Paidéia*, n°11, 1<sup>er</sup> février 1972, cité par HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 14.

<sup>463</sup> Cf. sur ce point DREYFUS et RABINOW, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 71 sq. cité par HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 14.

<sup>464</sup> FOUCAULT Michel, *L'Ordre du discours*, « Leçon inaugurale au Collège de France du 2 décembre 1970 », Gallimard, Paris, 1971, p. 71.

la nécessité de lier son émergence avec celle du système de pouvoir-savoir<sup>465</sup>. Or l'a priori historique subordonne le discursif aux jeux des forces, et si « la vérité est liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent »<sup>466</sup>, alors « quel contenu donner à cette circularité ? »<sup>467</sup> Mais « s'il s'agit de conserver la question critique [...] la généalogie n'encourt-elle pas la récurrence ? [...] Comment penser le statut du “nexus” savoir-pouvoir” lui-même, auquel doivent ultimement être renvoyées les conditions de possibilité de la véridiction ? Le problème est en effet que l'idée d'une “perpétuelle articulation du pouvoir sur le savoir et du savoir sur le pouvoir”<sup>468</sup> fait du réseau savoir-pouvoir une réalité indépendante, métaphysique, dont l'histoire verrait les transformations successives », dans le langage de Baudrillard, un mythe dont Foucault énonce les variations de façon empirique, et que son propre discours fomenté à travers justement sa méthode descriptive. Foucault lui-même dit : « Je ne peux pas éliminer la possibilité de me trouver, un jour, face à un résidu non négligeable que sera le transcendantal »<sup>469</sup>. D'où la question de Han, qui est une reformulation problématique de l'interrogation posée par Baudrillard en 1977 : « y aurait-il donc [chez Foucault] une “métaphysique du pouvoir” secrètement à l'œuvre ? »

L'ère des relations de pouvoir n'est qu'un temps du cycle de l'échange dans la pensée de Baudrillard. La règle symbolique du cycle de l'échange dons/contredons, qui acte la déréalisation du pouvoir, incorpore la microphysique des relations de pouvoir qui ne peut penser que sa désubstantialisation. « *The order of simulation is antinomical to genealogy ... If you take this logic to the*

---

<sup>465</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 18.

<sup>466</sup> FOUCAULT Michel, « Vérité et pouvoir », *Dits et Ecrits II*, *op.cit.*, p. 1596.

<sup>467</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*, p.19.

<sup>468</sup> FOUCAULT Michel, « Du pouvoir », entretien avec P. Boncenne, *L'Express*, n° 1722, 6-12 juillet 1984, cité par HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 20.

<sup>469</sup> FOUCAULT Michel, « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli », cité par HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 21.

*extreme, what you get is the reabsorption of all genealogy.* »<sup>470</sup> C'est l'invariance du mythe (de la conception traditionnelle du pouvoir en termes violents et guerriers de commandement-obéissance), mais à travers la variante moderne de la relation (qui permet en supposant la liberté des acteurs de décrire des métamorphoses). Nous savons comment entre la fin des années 1970 et le début des années 1980, Foucault tenta de renouveler sa méthode d'investigation et de décentrer sa recherche pour essayer d'éliminer la possibilité de se retrouver encore une fois face à un résidu transcendantal, passant de la problématique de la production de vérités via le régime de pouvoir-savoir à celui du gouvernement des hommes. Le cours de 1978 rend compte de la mise en œuvre, au siècle des Lumières, d'une technologie biopolitique ayant pour objet la population, et met ensuite en exergue la notion de gouvernement : l'histoire de la « gouvernementalité » remplace celle des dispositifs de sécurité, et le discours de la « bataille » est remplacé par le concept de « gouvernement » pour passer de la physique du pouvoir à l'éthique du sujet. La question cruciale de la philosophie politique envisageable par une ontologie manquée du pouvoir rejoint celle, restée lettre morte à cause de l'absence d'extériorité et de l'inexistence de tout dehors<sup>471</sup>, de savoir comment renverser les rapports de pouvoir dans le cadre d'une éthique orientée vers le souci (de soi comme de l'autre)<sup>472</sup>. Cette éthique, agencée à l'injonction disruptive de Baudrillard, pourrait-elle ouvrir la voie à une définition originale d'une synthèse philosophique nietzschéenne et à un éclaircissement du thème de la « grande politique » ?

---

<sup>470</sup> LOTRINGER Sylvère, « Forget Baudrillard » in BAUDRILLARD Jean, *Forget Foucault*, Semiotext(e), 2007, p. 73-74.

<sup>471</sup> REVEL Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, éd. Fayard/Mille et une nuits, 2010.

<sup>472</sup> Sur le renouvellement du thème de la résistance à cette période, voir MONOD Jean-Claude, *L'Art de ne pas être trop gouverné*, Paris, Le Seuil, collection L'Ordre philosophique, 2019.



## II. Nihilisme et volonté de puissance

Nous souhaiterions à présent aborder la question des liens pouvant unir vision théorique et problématique pratique, en tentant de définir les rapports qui pourraient exister entre conceptions du pouvoir et philosophies politiques, en l'occurrence chez les deux auteurs ici étudiés. Nous voudrions plus particulièrement savoir si leurs considérations différentes sur le pouvoir donnent lieu à l'élaboration concomitante de positionnements politiques opposés, ou au contraire si l'évolution des recherches foucaaldiennes dans les années quatre-vingt vers l'éthique du sujet et le souci de soi pourraient déboucher sur la considération d'un discours normatif synthétique, cohérent avec les travaux de Baudrillard sur la réalité, la simulation et la singularité – cohérence dont la découverte représenterait ainsi justement l'objectif de notre réflexion. Cette interrogation pourrait sembler paradoxale concernant un philosophe et historien pour qui « la vérité du pouvoir ne saurait jamais être produite pour la simple raison que “le” pouvoir n'existe pas »<sup>473</sup>, et pour un sociologue pour qui « de toute façon, le pouvoir est un leurre, la vérité est un leurre »<sup>474</sup> – deux auteurs, donc, dont les écrits, pour reprendre la formule de Moses I. Finley à propos des chercheurs contemporains en philosophie et sociologie politiques, « ont pour effet de réduire

---

<sup>473</sup> Paul Veyne, « Foucault révolutionne l'histoire », *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Seuil, 1978, p. 379, cité par BILLIER Jean-Cassien, *Le pouvoir*, Armand Colin, 2000.

<sup>474</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, *op.cit.* p. 88.

la notion [de pouvoir] en poussière »<sup>475</sup>. Cependant, nous considérerons qu'elle mérite d'être posée : en effet, si toute théorie du pouvoir suppose une posture politique (S. Lukes, 1974), quelles peuvent bien être les postures de penseurs dont l'un ne propose pas une théorie du pouvoir mais de la relation, et l'autre une vision où le pouvoir est une réalité disparue dont l'existence ne provient que de la perpétuation de son mythe à travers le maintien du principe de réalité (« tout est dans le raccourci fulgurant où s'achève un cycle entier d'accumulation, ou un cycle de pouvoir, ou un cycle de vérité »<sup>476</sup>) ? Quelles idées politiques pourraient se dégager de la désubstantialisation et de la déréalisation du pouvoir ? A quelles idées peuvent se rattacher une absence de définition du pouvoir et une conception sociale prônant une absence de pouvoir ? La pensée foucauldienne s'inscrit, d'une certaine manière, dans le cadre classique de la réflexion politique sur la liberté – il énonce la fonction critique de la philosophie depuis les Lumières comme une fonction de surveillance des « pouvoirs excessifs de la rationalité politique »<sup>477</sup> – , mais nous ne pouvons trouver, dans cette pensée ni systémique ni normative mais descriptive, une philosophie politique cohérente et applicable, au sens traditionnel où elle amènerait à indiquer un positionnement clair sur le gouvernement de l'État.<sup>478</sup> Cette pensée est pourtant hautement politique, puisqu'elle traite de façon empirique la question du pouvoir.<sup>479</sup> Nous voudrions donc mesurer l'apport de l'inflexion programmatique des recherches foucauliennes entre les années soixante-dix et quatre-vingt quant à la problématique politique – sans pour autant nous poser la question de

---

<sup>475</sup> FINLEY Moses I., *L'invention de la politique*, Paris, Flammarion, 1985, p. 53.

<sup>476</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, *op.cit.*, p. 88.

<sup>477</sup> FOUCAULT Michel, « The Subject and Power » (« Le sujet et le pouvoir » ; trad. F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *op.cit.*, pp. 208-226.

<sup>478</sup> CHEVALLIER Philippe. « 1. La question du pouvoir comme vigilance première du philosophe », *Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille*, Presses Universitaires de France, 2014, pp. 15-42.

<sup>479</sup> Ce questionnement fait l'objet d'une Thèse de Doctorat en cours de rédaction : LE BAS Paul (dir. GROS Frédéric), *La question du pouvoir et de la liberté chez Michel Foucault. La pensée foucauldienne est-elle une philosophie politique ?*, Thèses en préparation à Paris-Est en cotutelle avec Département de philosophie - Université de Montréal, dans le cadre de C.S. - Cultures et Sociétés, en partenariat avec le Laboratoire LIS - Lettres Idées Savoir, depuis le 01-12-2007.



l'applicabilité d'une telle pensée (dont le statut philosophique fut un temps contesté<sup>480</sup>), mais plutôt celle de sa cohérence avec la « pensée radicale » de Jean Baudrillard (dont le statut philosophique fait encore l'objet de contestations). Ce questionnement s'appuie donc sur les enjeux politiques de pensées rétives à accéder au rang de discours philosophico-politiques, Foucault affirmant par exemple : « je me refuse – quand j'écris un livre – à prendre une position prophétique qui consiste à dire aux gens : voilà ce que vous devez faire, ou encore : ceci est bien, cela ne l'est pas. Moi je leur dis : voilà comment, grosso modo, il me semble que les choses se sont passées, mais je les décris de telle manière que les voies d'attaque possibles soient tracées. »<sup>481</sup> Cette interrogation provient notamment des rôles-clés joués par nos deux auteurs dans les réflexions politiques des années 1970, que ce soient celles relatives à l'utopie révolutionnaire durant et après l'événement de mai-68, pour Baudrillard, ou celles concernant l'opportunité des projets révolutionnaires, pour Foucault. Le rôle de maître à penser de Foucault, en particulier, est directement articulé à sa lutte théorique contre la conception juridico-négative du pouvoir et l'hypothèse répressive de Wilhelm Reich, puisque pour lui cette conception et cette hypothèse ont l'avantage politique de faire coïncider la levée des interdits sociaux et des tabous sexuels avec la liberté politique – ce qui est dangereux car insuffisant, selon le philosophe et historien.<sup>482</sup> De plus, le caractère politique de la conception foucauldienne du pouvoir provient du fait que « ce qui [...] a caractérisé le gauchisme, c'est théoriquement une remise en question du problème du pouvoir, dirigée contre le marxisme [et sa localisation stato-centrée du pouvoir politique] autant que contre les conceptions bourgeoises [et leurs visions juridiques de la production du sujet, depuis Hobbes], et pratiquement c'est une certaine forme de

---

<sup>480</sup> Comme le rappelle KELLY Mark, *The Political Philosophy of Michel Foucault*, op.cit.

<sup>481</sup> FOUCAULT Michel, « Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici » (« Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques » ; entretien avec P. Pasquino, février 1978, trad. C. Lazzeri), op.cit., pp. 3-11.

<sup>482</sup> FOUCAULT Michel, « Sei to Kenryoku » (« Sexualité et pouvoir » ; conférence à l'université de Tokyo, le 20 avril 1978, suivie d'un débat), Gendai-shisô, juillet 1978, pp. 58-77.

luttons locales »<sup>483</sup> telles que formalisées par Foucault via ses écrits à partir de 1975. Ainsi, son engagement est théorique et sa réflexion pratique : avec sa nouvelle conception du pouvoir et sa vision de la résistance en termes de guérillas locales, « il s'agit bien de la question *Que faire ?* [...] Une autre théorie, une autre pratique de lutte, une autre organisation stratégique sont l'enjeu de [*Surveiller et punir*] »<sup>484</sup>. Le problème de Foucault n'est pas de définir sa position sur un échiquier politique, mais d'inventer de nouveaux schémas de politisation.<sup>485</sup> Dans les textes de Baudrillard, l'enjeu politique est celui de la prise de conscience de la fin du pouvoir et de l'accès à une forme de lucidité permettant d'émettre des jugements immoraux, ou du moins par-delà bien et mal, sur le pouvoir, ce qu'il nomme l' "intelligence du Mal". « On a voulu faire du pouvoir une instance irréversible, dit-il, car nous n'accordons de sens, selon notre imaginaire, qu'à ce qui est irréversible : accumulation, progrès, croissance, production, la valeur, le pouvoir et le désir lui-même sont des processus irréversibles. [Or] la séduction est plus forte que la production [:] elle est un processus circulaire, réversible, de défi, de surenchère et de mort. »<sup>486</sup>

Ce débat théorico-politique est d'autant plus important qu'il se façonne durant une période historique charnière dans l'évolution sociale des mentalités, concernant la question du pouvoir capitaliste, de la lutte politique contre la bourgeoisie et l'État policier, et plus généralement de la contre-culture visant les symboles de l'autorité. « Aux portes de notre monde le Vietnam, et évidemment, le premier grand coup porté aux pouvoirs constitués. »<sup>487</sup> La question pratique de la lutte fait donc forcément écho à cette question théorique du pouvoir, dans un

---

<sup>483</sup> DELEUZE Gilles, *Foucault, op.cit.*, p. 32.

<sup>484</sup> DELEUZE Gilles, *Foucault*, p. 38.

<sup>485</sup> « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps » (entretien avec L. Finas), *La Quinzaine littéraire*, no 247, 1er-15 janvier 1977, pp. 4-6.

<sup>486</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault, op.cit.*, pp. 64-65.

<sup>487</sup> Préface de Michel Foucault à la traduction américaine du livre de Gilles Deleuze et Felix Guattari, *L'Anti-œdipe : capitalisme et schizophrénie*. In Michel Foucault, *Dits et Ecrits Tome III*, texte n° 189, 1976-1988, Paris, Gallimard, 2001 (1ère Edition 1994), p. 133-136. *Dits et Ecrits Tome III* texte n° 189.

contexte où la révolte estudiantine des années soixante et soixante-dix donna lieu à une cristallisation de la violence des groupuscules d'extrême-gauche après mai-68 (avec les maoïstes de la Gauche Prolétarienne en France, issue du Mouvement du 22-Mars auquel participa Baudrillard, qui y vit un mode d'action poétique et expressif<sup>488</sup>, les Brigades Rouges en Italie, et la Fraction Armée Rouge/Bande à Baader en Allemagne, dont le programme était « Favoriser la lutte des classes – Organiser le prolétariat – Commencer la résistance armée – Construire l'Armée Rouge »<sup>489</sup>). Cette violence imposa aux intellectuels de prendre position sur la légitimité des modes d'action contre-culturelles dans le combat pour la cause révolutionnaire. En outre, la multiplication des groupuscules et leurs désaccords sur le fond (l'objectif final) et la forme de l'action constitua la trame d'une véritable concurrence des utopies révolutionnaires – les pensées de Reich et de Marcuse elles-mêmes avaient pris l'allure d'une telle utopie durant ces années : « le rêve qui, entre la Première Guerre mondiale et l'avènement du fascisme, avaient tenu sous son charme les fractions les plus utopistes de l'Europe – l'Allemagne de Wilhelm et la France des surréalistes – était revenu embrasser la réalité elle-même : Marx et Freud éclairés par la même incandescence. »<sup>490</sup> C'est pourquoi Mark Kelly<sup>491</sup> considère qu'il n'est possible de restituer les idées de Michel Foucault sur ces questions qu'en comprenant qu'il s'était assigné plusieurs buts en même temps : renouveler l'approche du politique en dé-substantialisant le concept de pouvoir, et à la fois jouer un rôle d'intellectuel critique dans le débat politique, tout en déterminant les possibilités d'une déprise des rapports de forces propres à sa vision de la politique ; Kelly décrit ainsi les possibilités de résistance coextensives au fonctionnement des relations de pouvoir. Pour Baudrillard par

---

<sup>488</sup> BAUDRILLARD Jean, *Entretiens*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection Perspectives critiques, 2019.

<sup>489</sup> « Bâtir l'armée rouge », *Revue Agit* 883, 5 juin 1970.

<sup>490</sup> Préface de Michel Foucault à la traduction américaine du livre de Gilles Deleuze et Felix Guattari, *op.cit.*

<sup>491</sup> KELLY, Mark G.E., *The Political Philosophy of Michel Foucault*, New York: Routledge, 2009. Pour une présentation, voir BOLAÑOS Kristoffer A., « Kelly, Mark G.E., The Political Philosophy of Michel Foucault, Book Review », in *Kritike*, Volume Four, Number One (June 2010), p. 223-225.

contre, l'utopie révolutionnaire ne peut se trouver que dans le discours luttant contre les présupposés de l'économie politique, dans « une parole d'avant l'histoire, d'avant la politique, d'avant la vérité, parole d'avant la séparation et la totalité future – la seule qui, parlant le monde comme non séparé, le révolutionne vraiment. »<sup>492</sup> Jean Baudrillard a, d'une certaine manière, contribué à mai-68 : enseignant à Nanterre, il publia *Le système des objets* en 1968 et entretenit des relations avec les leaders de ce mouvement, envoyant ainsi ce mot à Daniel Cohn-Bendit quelques semaines avant « les événements » : « Dany, ce que tu as réussi est extraordinaire. Mais ne te laisse pas embrigader par ces forces gauchistes qui t'amèneront à détruire tout ce qui, aujourd'hui, peut naître de ce que vous êtes en train de créer. »<sup>493</sup> Ainsi, Baudrillard critique Foucault en 1977 dans le cadre d'un engagement politique typique des intellectuels français des années soixante et soixante-dix : celui visant la critique du système de domination et la lutte contre l'ordre établi et le pouvoir dominant ; c'est pourquoi ce qui l'intéresse en premier lieu n'est pas tant la définition la plus exacte du pouvoir que la manière de lutter contre ce pouvoir, qu'il ne considère que comme un mythe surgit-du passé à cause du phénomène inflationniste du politique propre aux régimes autoritaires et totalitaires du XXe siècle et de l'analyse qui en est faite par la pensée critique contemporaine – analyse critique du pouvoir qui est en même temps, selon Baudrillard, une perpétuation discursive de ce mythe sous une autre forme – il faut voir la manière dont il met en parallèle la fonction sociale de dévoilement de la réalité, propre au pouvoir productif (producteur de discours, de paroles, d'actes, de faits et gestes) et la fonction cognitive de mise au jour programmée des ressorts de ce pouvoir par la méthode généalogique. La posture politique de Baudrillard, dans sa critique aussi bien de Marx dans *L'économie politique du signe* et *Le miroir de la production*, que de Foucault dans son pamphlet de 1977, provient de

---

<sup>492</sup> BAUDRILLARD Jean, *Le miroir de la production*, op.cit.

<sup>493</sup> Mot de Jean Baudrillard datant du 22 mars 1968, d'après COHN-BENDIT Daniel, « L'héritage insaisissable de Mai 68 », *Le Figaro*, 03 mai 2008.

sa volonté de ne pas se laisser égarer par les fausses promesses de la Révolution, une notion tout aussi mythique que celle contre laquelle elle avait été élaborée. Nous pouvons donc estimer que Baudrillard fut un penseur de mai-68, en cela qu'il ne cessa de revenir tout au long de son œuvre sur l'importance symbolique de l'événement et la manière dont il lui permit d'élaborer un positionnement radical basé sur la subversion de la règle du jeu de la valeur et un franchissement au-delà de la fin (de la civilisation, de l'histoire), un positionnement visant le dépassement d'une pensée critique restée attachée à la résolution dialectique des contradictions (pouvoir/résistance) et arrimée à l'espoir de la révolution (même lorsqu'elle se méfie de la libération) ; un positionnement radical qui est aussi celui de la Revue au sein de laquelle officia le sociologue, et dont le nom fait figure de (simulation de) programme politique : *Utopie*.<sup>494</sup>

Pour autant, l'identification d'une génération d'auteurs qui auraient façonné une idéologie contestatrice dangereuse politiquement – une « pensée 68 » antihumaniste<sup>495</sup> – est problématique. L'ouvrage vise en particulier Foucault et ne mentionne pas Baudrillard, et indique que la valorisation de l'individu libre à travers une « répétition hyperbolique » et une « radicalisation » des thèses de Nietzsche (concernant notre philosophe et historien), débouche sur la récusation de tout pouvoir comme liberticide – alors que l'on sait combien la définition foucauldienne du pouvoir présuppose au contraire une forme de liberté sous-jacente aux relations de pouvoir, quasiment structurante. Plus précisément, la conférence *Nietzsche, Freud, Marx* de Foucault a inauguré « le style le plus caractéristique de la philosophie française des années 68 », et en général, Foucault aurait « élargit à des champs nouveaux [...] une critique de la subjectivité que Nietzsche s'était trop borné à formuler sur le plan strictement philosophique. [...] Plus nietzschéen que Nietzsche, selon une démarche qui est

---

<sup>494</sup> VIOLEAU Jean-Louis, *Jean Baudrillard, utopie, 68 et la fonction utopique*, Paris, Editions Sens & Tonka, 2013.

<sup>495</sup> FERRY Luc, RENAULT Alain, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, op.cit.

celle de la répétition hyperbolique. »<sup>496</sup> Pour les défenseurs de cette thèse, la lecture de Nietzsche par Foucault aurait abouti à une remise en cause politique de la culture humaniste et des fondements axiologiques de la démocratie libérale – le sujet originaire, le savoir absolu et la vérité au sens universel – une remise en cause typique de ce qu’ils nomment la « pensée 68 ». Or seule une discussion normée par une « raison communicationnelle » peut nous faire échapper au relativisme intégral et au nihilisme politique. Ainsi, les origines intellectuelles de Mai-68 montreraient que les philosophies de référence de ces penseurs français sont Marx (en ce qui concerne Louis Althusser), Nietzsche (en ce qui concerne Foucault), Freud (en ce qui concerne Jacques Lacan) et Heidegger (en ce qui concerne Jacques Derrida). Or aussi bien Foucault que Baudrillard ont entretenu des rapports importants, ou de distance, d’appropriation, ou ambigus, avec chacun de ces philosophes. Nous avons vu comment Foucault dans *Les mots et choses* et Baudrillard dans la *Critique de l’économie politique des signes* et *Le miroir de la production* replacent Marx, l’un dans l’épistémè du XIXe siècle, l’autre dans le cadre de la métaphysique de la *weltanschauung* bourgeoise (malgré le caractère marxisant de certaines thèses foucaaldiennes et la manière dont il relie le thème de la lutte des classes au modèle de la guerre des races qu’il fait sien dans *Il faut défendre la société*). La psychanalyse comme nouvelle pratique de normalisation psychosociale est un des thèmes sous-jacents de *La volonté de savoir* (bien que Foucault ait d’abord pensé le freudisme comme une tentative de dépasser les présupposés aliénants de la psychiatrie) et Baudrillard fustige « la psychanalyse, qui semble inaugurer le millenium du sexe et du désir [et par le fait même] met fin et à l’inconscient et au désir »<sup>497</sup> (bien qu’il utilise Freud contre Freud dans *L’échange symbolique et la mort* via un usage non psychanalytique du concept de pulsion de mort<sup>498</sup>). L’importance de l’ontologie heideggérienne dans

---

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>497</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, *op.cit.*, p. 16.

<sup>498</sup> Concept dont la formulation première provient de SPIELREIN Sabina, « La Destruction comme cause du devenir » (« Die Destruktion als Ursache des Werdens », in *Jahrbuch für psychoanalytische und*

l'archéologie du savoir est avérée<sup>499</sup>, mais elle est moins évidente à partir des années soixante-dix, où l'approche empirique de la généalogie foucauldienne se différencie plus complètement de l'herméneutique heideggérienne<sup>500</sup>, tandis que s'il est possible de trouver des rapports entre le concept de simulacre chez Baudrillard et celui d'arraisonement chez Heidegger (au sens d'image virtuelle s'imposant via la technique comme réalité), le sociologue se méfie de la tradition philosophique et de « la vaine querelle politique autour du nazisme avéré d'Heidegger, querelle symptomatique d'une pensée contemporaine tout juste capable de vérifier la pureté de ses références pour tenter de revivre sa scène primitive du début du XXe siècle. »<sup>501</sup> C'est indéniablement Nietzsche qui est le philosophe de référence de Michel Foucault et de Jean Baudrillard, leur point commun intellectuel, leur point de jonction cognitif, celui à partir duquel il est possible d'élaborer une comparaison raisonnée quant à leurs positionnements éthico-politiques. Foucault a clairement affirmé que Nietzsche était plus important pour lui que Heidegger : « Husserl et Heidegger soumettent de nouveau à la discussion toute notre connaissance et ses fondements, mais ils le font en commençant à partir de ce qui est originel. Cette analyse prend place, cependant, aux dépens de tout contenu historique articulé. Au contraire, ce que j'ai aimé chez Nietzsche est la tentative de soumettre à nouveau à la discussion des concepts fondamentaux de notre savoir, de notre morale, et de la métaphysique en ayant recours à une analyse historique de type positiviste, sans retourner aux origines. »<sup>502</sup> Baudrillard fait de la philosophie de la volonté de puissance un

---

*psychopathologische Forschungen*, IV. Bd., Leipzig / Wien, 1912) [avec Paul Federn, « Compte rendu de l'article de Sabina S. », in *Sabina Spielrein, entre Freud et Jung*. Édition française de Michel Guibal et Jacques Nobécourt, Traduit par Mathilde Armand, Marc B. de Launey et Pierre Rusch, Paris, Aubier Montaigne, 1981.

<sup>499</sup> VAN DE WIELE Jozef, « L'histoire chez Michel Foucault. Le sens de l'archéologie », in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 81, n°52, 1983, pp. 601-633.

<sup>500</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 166.

<sup>501</sup> BAUDRILLARD Jean, « Nécropesive autour de Heidegger » in *Libération*, 27 janvier 1988.

<sup>502</sup> FOUCAULT Michel, « An Historian of Culture », in *Foucault live*, cité par HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 166.

dispositif central dans les argumentations émaillant ses satires du monde moderne, de la société de consommation au meurtre de la réalité.

Comment deux penseurs aussi différents que Foucault et Baudrillard, ce dernier ayant formulé une critique radicale du premier dans un pamphlet relatif au pouvoir, peuvent-ils avoir une pensée éthique commune, une philosophie politique en partage – d’autant plus que le sociologue s’appuie plusieurs fois sur Nietzsche pour s’attaquer au philosophe et historien dans son pamphlet polémique ? Pour répondre à cette question, nous devons montrer en quoi Jean Baudrillard peut être considéré comme étant un philosophe nietzschéen, et savoir si la « radicalisation » des thèses de Nietzsche, pour reprendre l’expression de Ferry et Renault, chez Foucault (et sa désubstantialisation du pouvoir) et Baudrillard (à travers sa déréalisation) débouche – malgré leurs positionnements politiques a priori progressistes – sur un relativisme politique, étude qui nécessitera donc une évaluation des nietzschéismes respectifs du philosophe et historien et du sociologue. L’enjeu de cette étude provient du fait que les idées politiques de Nietzsche ne se sont jamais fixées autour d’un système clairement défini, et que le nietzschéisme foucauldien a lui-même évolué au gré des recherches entreprises par le philosophe et historien ; la généalogie foucauldienne diffère de la généalogie nietzschéenne, plus polémique et portée à la « révolte contre le monde moderne »<sup>503</sup>, alors que le nietzschéisme de Baudrillard se confond plus parfaitement avec une critique radicale des valeurs de la civilisation occidentale moderne et semble mieux obéir à l’injonction nietzschéenne d’une inversion de toutes les valeurs – la pensée radicale du sociologue serait ainsi mieux à même de répondre au projet généalogique nietzschéen d’évaluation de la valeur des valeurs occidentales que l’analyse critique foucauldienne, redevable à la pratique philosophique des Lumières et basée sur l’idée d’une surveillance des excès du

---

<sup>503</sup> EVOLA Julius, *Révolte contre le monde moderne* (1934), L’Âge d’Homme, 1991, L’Âge d’Homme-Guy Trédaniel, 2009 (rééd.). Voir aussi SCHÖBER Angelika, « PRÉSENCES DE NIETZSCHE EN FRANCE », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 54, no. 211 (1), 2000, pp. 99–118.



pouvoir. Une certaine bienveillance caractériserait le positionnement foucauldien vis-à-vis de la chose publique, basée sur une confiance dans l'action malgré le changement de problématique et la réorientation de sa recherche, contrairement à la posture de Jean Baudrillard, qui semblerait bien professer une philosophie cynique et promouvoir des idées politiques radicalement anarchistes, le désordre public et le chaos social représentant le chemin inévitable pour clore le cycle de l'échange symbolique auquel toute chose est inféodée. Il ne s'agit pas là d'une affirmation de notre part, mais d'une des hypothèses fondamentales que nous voudrions tester ici.

Pour travailler sur cette hypothèse, nous partirons de l'idée que le nouveau paradigme du pouvoir mis en avant par les travaux de Foucault, de la production du réel au gouvernement des vivants, et l'évolution de ses recherches entre les années soixante-dix et quatre-vingt, de la généalogie du pouvoir à l'éthique du sujet et la stylistique de l'existence, représentent une forme de réponse globale aux critiques qui lui avaient été faites (dont celle de Baudrillard évidemment) ainsi qu'une manière d'échapper à l'impasse dans laquelle il se trouvait pour éviter de formuler une vision trop endogène de la résistance. Dès lors, nous prendrons appui sur le travail de Simone Goyard-Fabre<sup>504</sup>, d'après lequel la philosophie politique nietzschéenne se diviserait en deux axes : le diagnostic de l'effondrement de la civilisation et la grande politique comme thérapie messianique permettant de renouer avec l'instinct affirmateur des sociétés antiques. Ainsi, la problématique que nous soulevons consiste en fait à savoir si la nouvelle opposition, entre le dernier Foucault et Baudrillard quant à la question de la résistance au pouvoir pourrait recouvrir la dualité entre les deux axes philosophico-politiques de la pensée nietzschéenne : optimisme issu de la production des formes fonctionnant comme dispositifs d'autocontrôle et technologies de soi (Foucault), *versus* nihilisme fort comme fatalité due au cycle de l'échange (Baudrillard). Dans *La*

---

<sup>504</sup> GOYARD-FABRE Simone, *Nietzsche et la question politique*, Paris, Sirey, 1977, 198 p.

*Naissance de la tragédie*, Nietzsche interprète la tragédie grecque à partir de l'opposition entre l'élément dionysiaque et l'élément apollinien de l'art. Notre hypothèse de recherche consisterait à tester *un recouplement* entre l'opposition conceptuelle Foucault/Baudrillard et la tension Apollon/Dionysos : le concept foucauldien du pouvoir de soi sur soi comme "forme-composé de forces" serait la traduction de l'optimisme classiciste issu de la raison apollinienne, et le concept baudrillardien du pouvoir comme "signe pris dans un cycle d'échange" celle du nihilisme romantique issu de la pulsion dionysiaque. Dans quelle mesure serait-il possible de montrer que le concept foucauldien du pouvoir comme "forme-composé de forces" présuppose le concept baudrillardien du pouvoir comme "signe pris dans un cycle d'échange" ? Autrement dit, en quoi la posture nihiliste pourrait-elle constituer le préalable de l'éthique politique du souci de soi ? La dénonciation satirique de la désintégration de la civilisation, chère à Baudrillard, ne pourrait-elle pas figurer comme prélude foucauldien d'une philosophie politique nietzschéenne de l'avenir ? Ainsi, le schéma aristocratique de l'éthique du souci de soi aurait pour traduction politique une extension démocratique du projet des élites antiques.

## A. Les rapports à Nietzsche et la question de la vérité et du pouvoir

Des conceptions dé-substantialisée et déréalisée du pouvoir, basées sur une mise à distance voire une absence de référence à la vérité, ne cautionne-t-elle pas toutes sortes d'expériences politiques dangereuses, de nature antilibérale, ou du moins antidémocratique ? C'est, retraduite de façon plus prosaïque, la question que posent Ferry et Renaut dans leur essai de 1985. Il est vrai que les théories politiques de l'État qui, au début du XXe siècle, tentèrent de se déprendre de toute référence à la vérité, purent déboucher logiquement sur une radicalisation des orientations politiques,<sup>505</sup> comme lorsque l'action humaine ne recouvre plus ses attributs moraux, traditionnels, mais se définit comme étant une simple fonction de la puissance de l'entreprise innovante, fonction qui n'est plus pourvue de limite extérieure, d'éthique. Hermann Heller posa ainsi l'idée d'une « fictionnalisation du politique », reposant sur l'instrumentalisation de toute valeur d'après les exigences de la conquête et de la conservation du pouvoir. En effet, une fiction, un mythe, un récit, un discours, en alimentant les croyances irrationnelles des masses populaires, sa fonction d'outil efficient le dote d'une certaine forme de vérité bien qu'il ne contienne aucun contenu véritable, aucun élément authentiquement vrai au sens moral et universel. Selon Hermann Heller, cette dimension efficiente de la fiction dans la nouvelle réalité politique, détruisant la

---

<sup>505</sup> BARASH Jeffrey Andrew, « Mythologies du politique au XXe siècle dans la perspective de Hermann Heller, Ernst Cassirer, Karl Löwith », Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem [En ligne], 6 | 2000, mis en ligne le 07 juillet 2008, Consulté le 12 février 2017. URL : <http://bcrfj.revues.org/2692>.

vérité comme valeur cardinale, rend compte de la manière dont un même mythe politique peut être utilisé dans des contextes programmatiques différents, potentiellement dangereux pour la liberté humaine.

Or, hormis dans le cadre de récupérations politiques tendancieuses, nous pouvons avancer sans risque que les philosophes Foucault et Baudrillard avaient des intentions louables et bienveillantes, et que leurs positions politiques se situaient plus du côté du progressisme que du conservatisme – bien que ni l’un ni l’autre ne se faisaient plus guère d’illusion sur l’opposition stricte entre la droite et la gauche. D’une manière plus générale, nos deux auteurs sont des penseurs de la libération – quitte à ce que cette libération qu’ils appellent de leurs vœux aille à l’encontre des formules programmatiques incantatoires propres à une vision naïve de la politique (des droits civils du sujet moderne dans le contractualisme au freudo-marxisme de Reich et Marcuse). C’est pourquoi la vision répressive du pouvoir judiciaire moderne, chez Foucault, est polémique à cet égard, dans la mesure où le discours propre à l’idéologie démocratique libérale<sup>506</sup> fait de l’histoire juridico-politique de l’Europe contemporaine une suite de phases ayant apporté aux citoyens la reconnaissance de leurs droits, de l’affirmation des droits civils à l’Âge classique (liberté de pensée et isonomie) à celle des droits politiques au XIXe siècle (droit de vote et d’être élu), tandis que Foucault propose une histoire où la justice moderne est présentée comme étant un système de répression branché sur l’appareil d’État et donc un lieu d’exercice du pouvoir.<sup>507</sup> La liberté qu’appellent de leurs vœux nos deux auteurs n’est pas celle propre à la démocratie moderne, dont l’avènement a paradoxalement donné lieu à une civilisation dans laquelle l’individu se sent aliéné, l’homme déshumanisé : la liberté juridique, politique et socioéconomique provoque une volonté de liberté psychologique à cause du sentiment d’angoisse générée par cette aliénation et cette

---

<sup>506</sup> MARSHALL, T H. *Citizenship and Social Class: And Other Essays*, Cambridge [Eng.: University Press, 1950. Print.

<sup>507</sup> FOUCAULT Michel, *Théories et Institutions pénales, Cours au Collège de France 1971-1972*, Situation du cours, p. 260-262.

déshumanisation. Si le fascisme représenta une formule politique de fuite en avant<sup>508</sup> vis-à-vis de cette angoisse collective, les pensées de la libération que véhiculent les textes de Foucault et Baudrillard constituent une tentative de dépasser cette angoisse sans prôner une vision politique autodestructrice : « l'ennemi majeur [pour Foucault lecteur de Deleuze et Guattari] : le fascisme. Et non seulement le fascisme historique de Hitler et de Mussolini qui a su si bien mobiliser et utiliser le désir des masses, mais aussi le fascisme qui est en nous tous, qui hante nos esprits et nos conduites quotidiennes, le fascisme qui nous fait aimer le pouvoir, [la question étant de savoir] comment faire pour ne pas devenir fasciste même quand (surtout quand) on croit être un militant révolutionnaire »<sup>509</sup>, tout en maintenant intacte l'injonction nietzschéenne de se déprendre de la vérité comme référence universelle.

Il est certain que cette injonction nietzschéenne n'est pas anodine politiquement, étant donné la récupération nazie de ce philosophe dans les années trente. Néanmoins, le branchement opératoire de philosophies de la libération, comme celle de Rousseau, de Hegel ou de Marx, à l'intérieur du fonctionnement discursif de partis-État autoritaires (la Terreur, l'État Prusse, l'U.R.S.S.) constitue une des caractéristiques de la modernité politique et ne permet donc pas de disqualifier ces auteurs pour les usages politiques contradictoires que leurs pensées ont subis. Dans les cas qui nous intéressent, le rattachement intellectuel à Nietzsche – sans conséquences politiques directes évidemment, s'agissant de querelles ici a priori purement théoriques – est triplement contradictoire : la généalogie foucauldienne du pouvoir est-elle suffisamment polémique pour être fidèle à la méthode historique nietzschéenne, visant l'établissement d'une philosophie à coup de marteau remettant en cause les soubassements axiologiques de la civilisation occidentale moderne ? Et quelles sont les évolutions du rapport

---

<sup>508</sup> FROMM Erich, *La peur de la liberté* (1941), Paris, Éditeur PARANGON, 2007.

<sup>509</sup> Préface de FOUCAULT Michel à la traduction américaine du livre de Gilles Deleuze et Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe : capitalisme et schizophrénie*. In Michel Foucault, *Dits et Ecrits Tome II*, texte n° 189, 1976-1988, Paris, Gallimard, 2001 (1ère Edition 1994), p. 133-136.

entre Foucault et Nietzsche que l'inflexion problématique vers une éthique du sujet permet d'effectuer ? (1) En outre, si « tout pouvoir vient de Dieu » depuis la théologie politique paulinienne, quelles sont les conséquences de la double affirmation suivant laquelle Dieu est mort (Nietzsche) et le pouvoir est mort (Baudrillard) : une matrice structurant un agencement profond pourrait-elle se constituer entre le constructivisme foucauldien et le nihilisme actif baudrillardien ? (2).

## 1. Les métamorphoses du nietzschéisme foucauldien

Le Nietzsche mobilisé par Foucault dans les années soixante-dix, dans son acte discursif de renouvellement théorique du concept de pouvoir à travers sa désubstantialisation, est celui mettant au centre des relations humaines et sociales les rapports de forces, l'évolution de la dynamique historique s'expliquant à travers les différents enchaînements propres à l'art de la guerre. Cependant, il manque paradoxalement à ce nietzschéisme foucauldien, permettant l'analyse des relations de pouvoir, la charge polémique antimoderne propre à la généalogie de Nietzsche. Cela provient du fait que la généalogie foucauldienne, positiviste et descriptive, se démarque de celle du philosophe allemand, positiviste mais perspectiviste, par l'absence de jugement de valeur relatif aux fondements axiologiques de la culture européenne. Plus profondément encore, Nietzsche adopte dans son œuvre un positionnement beaucoup moins relativiste que Foucault quant à la question de la vérité<sup>510</sup>, puisqu'il y affirme la supériorité des valeurs portées par la morale des maîtres, dans une histoire conçue comme une longue décadence ponctuée par de brefs sursauts de la volonté de puissance affirmatrice (la Renaissance, Napoléon) et aboutissant au nihilisme européen – alors que le philosophe et historien français prend acte de l'assertion nietzschéenne suivant laquelle « il n'y a pas de faits moraux, mais uniquement

---

<sup>510</sup> BOUVERESSE Jacques, *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Marseille, Agone, 2016.

une interprétation morale des phénomènes » pour promouvoir une « interprétation infinie » des faits pris comme phénomènes. Cela irait ainsi dans le sens de l'idée d'une répétition hyperbolique/radicalisation de la thèse généalogique de Nietzsche chez le second Foucault. Quel est le sens de cette radicalisation par répétition épistémologique, concernant la philosophie de la connaissance ? Ce sens n'est-il pas politique, et ne vise-t-il pas tactiquement à amoindrir la radicalité politique de la pensée nietzschéenne ? En effet, ne s'agit-il pas, dans les années soixante-dix, de neutraliser la charge polémique contenue dans l'œuvre de Nietzsche en y soustrayant toute référence à l'idée de supériorité axiologique issue de la méthode généalogique, idée indirectement liée à celle, idéologique, qui en fut faite à travers la récupération dans les années trente, et ce afin justement de mener une vie révolutionnaire non fasciste et « ne pas tomber amoureux du pouvoir »<sup>511</sup> ? (a) Quels furent les rapports à Nietzsche qu'entretint le dernier Foucault, celui intéressé par l'éthique du sujet ? Le retour aux Grecs n'est-il pas l'occasion pour Foucault de formuler ce jugement de valeur antidémocratique propre au nietzschéisme politique ? Sous les commentaires philosophiques sur la subjectivation introduite par les règlements prescriptifs relatifs à la stylistique de l'existence dans l'Antiquité ne perce-t-il pas les contours d'une éthique aristocratique du souci de soi ? Quelles perspectives pourrions-nous tracer d'une telle lecture à travers la catégorie nietzschéenne de l'apollinien ? (b)

---

<sup>511</sup> Préface de FOUCAULT Michel à la traduction américaine du livre de Gilles Deleuze et Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op.cit.*



a. *Un nietzschéisme cantonné à la théorie de la connaissance et une  
généalogie du pouvoir à l'encontre de la philosophie politique  
nietzschéenne*

Inutile d'insister sur "le" nietzschéisme de Foucault : celui-ci est reconnu. Historien généalogiste, Michel Foucault a toujours mentionné Nietzsche comme étant le philosophe de référence dans son parcours intellectuel, aux côtés de Martin Heidegger. Considérant Nietzsche comme le philosophe de la remise en question du sujet comme conscience au niveau transcendantal<sup>512</sup>, Foucault a consacré deux textes importants à l'écrivain allemand : *Marx, Nietzsche, Freud*<sup>513</sup>, d'une part, et *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*<sup>514</sup>, de l'autre, dans lequel Foucault explique littéralement pourquoi ses histoires partent des petits faits pour expliquer les origines des grands événements historiques (David Ricardo plus important que Hegel dans *Les mots et les choses*, les lépreux et la mise en place du système disciplinaire dans *Surveiller et punir*, etc.) : « l'invention, *Erfindung*, est pour Nietzsche, d'un côté, une rupture, de l'autre, quelque chose qui possède un petit commencement, bas, mesquin, inavouable. [...] Vilenie de tous commencements lorsqu'ils sont opposés à la solennité de l'origine telle qu'elle est conçue par les philosophes. [...] À la solennité de l'origine, il faut opposer la

---

<sup>512</sup> « Chez Nietzsche, on trouve un type de discours qui fait l'analyse historique de la formation du sujet lui-même, l'analyse historique de la naissance d'un certain type de savoir – sans jamais admettre la préexistence d'un sujet de connaissance », FOUCAULT Michel, « La vérité et les formes juridiques » in *Dits et écrits, Tome 1, op.cit.*

<sup>513</sup> FOUCAULT Michel, « Nietzsche, Freud, Marx », Cahiers de Royaumont, t.VI, Paris, Editions de Minuit, 1967.

<sup>514</sup> FOUCAULT Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., 1971.

petitesse méticuleuse et inavouable des fabrications et des inventions »<sup>515</sup>. Les trois moments de la pensée de Foucault sont nietzschéens chacun à leur manière, comme l'explique Gilles Deleuze dans ses *Pourparlers*. Il y eut en effet trois grandes rencontres de Foucault avec Nietzsche. La première se trouve chez le « premier Foucault », celui des *Mots et les choses* et de *L'archéologie du savoir* ; il y est question du rapport des forces avec la forme, car toute forme est un composé de forces ; c'est à cette période que s'est formulé le thème de la mort de l'homme chez Michel Foucault, qui cultive alors une certaine forme de mysticisme littéraire, et son lien avec le surhomme de Nietzsche. Antoine Müller, dans sa communication sur *La question de la vérité chez Nietzsche et Foucault*, montre parfaitement le rapport entre le dionysiaque et la folie, à partir de *La naissance de la tragédie* de l'écrivain allemand et de *l'Histoire de la folie* du philosophe français<sup>516</sup> – même si on ne trouve à proprement parler aucun éloge de la folie chez Nietzsche, comme en atteste ce passage d'un livre phare de sa période *Aufklärung*<sup>517</sup>, *Aurore* : « pendant tout le Moyen âge, on tint pour le signe distinctif et irréfutable de l'humanité supérieure l'aptitude à avoir des visions – c'est-à-dire un profond dérangement mental ! [...] Quoi d'étonnant si déferle encore dans notre époque une surévaluation des gens à demi déments, délirants, fanatiques, des soi-disant génies. »<sup>518</sup> Toujours est-il que Foucault, étant un « grand écrivain moraliste »<sup>519</sup>, eût toujours le souci philosophico-historique de l'immoralité : toute sa critique de la médecine et de la raison clinique repose sur une volonté sous-jacente d'attaquer la morale dominante. Ainsi, il l'admet lui-même : « depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, l'une des grandes fonctions de la médecine, de la médecine psychique, psychiatrique, psychopathologique, neurologique, a été

---

<sup>515</sup> *Idem.*

<sup>516</sup> MÜLLER Antoine, « Constitution et reconstitution de l'évidence. La question de la vérité chez Nietzsche et Foucault », in *Foucault-Nietzsche : nouveaux regards*, 7 octobre 2010 (Journée d'études organisée par Luca Paltrinieri et Antony Manicki dans le cadre du programme ANR « La bibliothèque foucauldienne »).

<sup>517</sup> Au sens de FINK Eugen, *La philosophie de Nietzsche*, Paris, Editions de Minuit, 1986.

<sup>518</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Aurore*, Paris, Gallimard, page 57.

<sup>519</sup> KRIEGEL Blandine, *Michel Foucault aujourd'hui*, Paris, Plon, 2004.

précisément de prendre le relais de la religion et de reconverter le péché en maladie, de montrer que ce qui est péché, bien sûr, ne sera peut-être pas puni là-bas, mais sera certainement puni ici. [...] La pratique médicale a essentiellement pour fonction de maintenir tous les grands tabous de la morale, de la morale bourgeoise, de la morale de la société. »<sup>520</sup> Dans son Cours sur *Les anormaux*, il fait directement le lien entre le pouvoir ecclésiastique de l'Église et le contrôle hygiénique de la médecine,<sup>521</sup> remarque historique qui rejoint l'intuition philosophique que Nietzsche exprime dans *Ainsi parlait Zarathoustra* : « maladie et méfiance sont [aux yeux des derniers hommes] péché », car les derniers hommes vénèrent la santé. Alors que dans *La généalogie de la morale*, Nietzsche affirme que le prêtre ascétique a fait (axiologiquement) du malade un pécheur<sup>522</sup>, dans *l'Histoire de la folie*, Foucault estime que la science moderne positiviste a fait (historiquement) du pécheur un malade. De *l'Histoire de la folie* à *La volonté de savoir*, en passant par la *Naissance de la clinique*, la “lutte” de Foucault est aussi, d'une certaine façon, une lutte immorale contre le prêtre, car le pouvoir médical est un pouvoir pastoral.

Concernant le concept de pouvoir et la philosophie politique, la conception nietzschéenne de la force est spécifique chez le “second Foucault”, celui de *Surveiller et punir* et de *La volonté de savoir*. Le pouvoir selon Foucault, comme la puissance selon Nietzsche, consiste dans le rapport de la force avec d'autres forces qu'elle affecte, ou même qui l'affectent<sup>523</sup> ; il n'y a pas de pouvoir, mais des relations de pouvoirs, et des résistances diverses et continues résultent de ces rapports à la fois constants et changeants. La philosophie de Nietzsche constitue

---

<sup>520</sup> FOUCAULT Michel, *Dits et écrits, Tome 1, op.cit.*

<sup>521</sup> « C'est dans la mesure où elle a hérité de ce domaine de la chair, découpé et organisé par le pouvoir ecclésiastique, c'est dans la mesure où elle en est devenue, à la demande même de l'Église, l'héritière ou l'héritière partielle, que la médecine a pu commencer à devenir un contrôle hygiénique et à prétention scientifique de la sexualité ». FOUCAULT Michel, *Les Anormaux, Cours au Collège de France, année 1977*, Paris, Hautes Etudes, Gallimard, Le Seuil, 1999.

<sup>522</sup> « L'homme souffrant [...] reçoit une indication [du] prêtre ascétique, la première indication sur la “cause” de sa souffrance : il doit la chercher en lui-même, dans une faute [...] du malade on a fait le “pécheur” ».

NIETZSCHE Friedrich, *La généalogie de la morale*, Paris, GF Flammarion, 1996, p. 159.

<sup>523</sup> DELEUZE Gilles, *Foucault, op.cit.*

un modèle discursif pour le second Foucault, pour qui la guerre représente alors un analyseur des rapports sociaux, suivant un axe antimétaphysique reliant savoir et pouvoir.<sup>524</sup> « L'Occident va être dominé par le grand mythe selon lequel la vérité n'appartient jamais au pouvoir politique. [...] [C'est] avec Platon [que] commence [ce] grand mythe occidental : qu'il y a antinomie entre savoir et pouvoir. [...] C'est ce mythe que Nietzsche a commencé à démolir en montrant que derrière tout savoir, ce qui est en jeu, c'est une lutte de pouvoir. »<sup>525</sup> Que la connaissance soit l'effet de relations de pouvoir, de luttes intestines et de batailles politiques est d'ailleurs ce qui caractérise le positivisme perspectiviste : non pas recueillir les faits, mais établir les interprétations, formes de la volonté de puissance dans l'histoire. Au final, le résultat de l'application de la méthode généalogique fait de la pensée du Foucault militant une entreprise (presque) classique de démystification propre aux écrivains moralistes, forcément amateurs de grands paradoxes. Pour le second Foucault, les pouvoirs oppressifs se perfectionnent dans les sociétés occidentales modernes, malgré les développements institutionnels de la démocratie libérale – « scepticisme philosophique. »<sup>526</sup> Cette thèse est résumée en une phrase prononcée lors du Cours sur la *Sécurité, territoire, population* : « la liberté n'est pas autre chose que le corrélatif de la mise en place des dispositifs de sécurité. »

Mais il existe de très grandes différences entre Nietzsche et Foucault : le premier est un écrivain (a)moraliste, tandis que le second se veut être un historien de facture positiviste. En apparence, il n'y a aucune prise de position dans les

---

<sup>524</sup> Comme il l'explique dans son Cours au Collège de France de l'année universitaire 1974/1975, « *Il faut défendre la société* », Seuil/Gallimard, collection Hautes études, Paris, 1997.

<sup>525</sup> FOUCAULT Michel, « A verdade e as formas jurídicas » (« La vérité et les formes juridiques ») ; trad. J. W. Prado Jr.), *Cadernos da P.U.C.*, no 16, juin 1974, pp. 5-133 (discussion avec M. T. Amaral, R. O. Cruz, C. Katz, L. C. Lima, R. Machado, R. Muraro, H. Pelegrino, M. J. Pinto, A. R. de Sant'Anna). (Conférences à l'Université pontificale catholique de Rio de Janeiro, du 21 au 25 mai 1973.), *Dits et écrits, Tome 2, op.cit.*

<sup>526</sup> « Le pouvoir, exclusivement défini comme le principe de l'oppression sociale, remarque Jean-Louis Ezine, se perfectionne inéluctablement depuis deux siècles, en dépit de l'avènement et des développements de la démocratie... C'est précisément ce que votre livre veut démontrer : je ne suis pas loin d'y voir un certain goût du paradoxe, sinon le relent traditionnel du scepticisme philosophique », FOUCAULT Michel, « Sur la sellette » (entretien avec Jean-Louis Ezine, *Les Nouvelles Littéraires*, 17-23 mars 1975 (à propos de *Surveiller et punir*)).

écrits formels de l'historien : il les réserve à la presse écrite, journaux, magazines et revues – alors que l'œuvre entière de Nietzsche constitue une sorte de prise de position directe et assumée vis-à-vis du monde. *La généalogie de la morale* est un pamphlet, et l'un des derniers livres de l'écrivain allemand a pour sous-titre *Imprécation contre le christianisme*, tandis que l'écrivain français se garde en apparence d'entrer dans toute polémique lorsqu'il rédige ses ouvrages historiques. Plus précisément encore, nous pourrions élargir notre remarque et avancer l'idée que les ouvrages de Foucault sont tous plus ou moins polémiques, au sens où les problématiques mises au point constituent toujours des défis lancés à un certain ordre ; cela paraît évident concernant les textes de la période militante. Les Histoires de Foucault ne sont jamais pamphlétaires, mais ont toujours quelque chose de polémique. Cela, après tout, participe du nietzschéisme de l'auteur, qui place les objets de ses études dans un théâtre des opérations (rapport des forces avec une forme suivant l'archéologie du savoir), ou un champ de bataille (rapport de la force avec d'autres forces d'après la généalogie du pouvoir).

Le positionnement politique de Michel Foucault constitue un sujet délicat interrogeant directement son rapport à Nietzsche. Si Foucault fut, dans les années cinquante et soixante, un professeur proche du pouvoir, mais ayant adhéré quelque temps au Parti Communiste, il passa à l'extrême gauche de l'échiquier politique après les révoltes de 1968 pour finalement devenir proche des rocardiens et se situer à l'aile droite du Parti Socialiste.<sup>527</sup> Paradoxe : le moment de son engagement politique le plus fort coïncide avec celui, pratique, où il noue un lien resserré avec les gauchistes, aussi bien qu'avec le moment théorique où son rapport à Nietzsche est le plus mis en avant. Les personnages auxquels Foucault s'attache appartiennent aux minorités exclues du système de représentation occidental. Ce serait les perdants de la guerre, et à ce titre ils mériteraient une

---

<sup>527</sup> Sur le parcours politique de Foucault, lire notamment PESTAÑA José Luis Moreno, *Foucault, la gauche et la politique*, Paris, Textuel, 2010, malgré son léger contresens à propos du néolibéralisme supposé de l'historien et philosophe.

attention soutenue de la part d'un nietzschéen. Mais en même temps, comment défendre les pauvres, les exclus, etc., et s'appuyer sur la philosophie nietzschéenne de la grande santé ? Comment écrire *Surveiller et punir* sur une base principielle nietzschéenne et ne pas se souvenir du fait que Nietzsche, dans *Par-delà bien et mal*, rend compte de la victoire de la morale des esclaves, morale dont la source passionnelle est la crainte des faibles à l'égard des forts (criminels) ? Il y a un non-dit moral dans la "philosophie politique" foucauldienne (à moins de ne considérer avec beaucoup d'audace que « les mouvements ouvriers dits anarcho-sindicalistes ou syndicalistes révolutionnaires [...] relèvent tout aussi indiscutablement du type des "maîtres" et des "aristocrates" tels que les conçoit Nietzsche »<sup>528</sup>) ; dans le schéma nietzschéen, la paix durable dans les relations interhumaines engendre la victoire des instincts grégaires propres à la collectivité, à la société : au bout d'un moment, celle-ci est tellement sûre d'elle-même qu'elle peut se payer le luxe de prendre parti pour le criminel : c'est l'humanitarisme chrétien et bourgeois du XIX<sup>ème</sup> siècle ; c'est une société dans laquelle punir n'est dès lors plus possible, par hypersensibilité, ni même plus utile, pour cause de victoire totale ; c'est une société où on surveille, une société de surveillance, une société disciplinaire comme dit Foucault, une société où prévaut la morale grégaire des esclaves, comme il ne le dit pas. Il en est de même pour ce qui du rapport entre Michel Foucault et la critique du sujet transcendantal : Nietzsche affirme que l'homme faible « a besoin de la foi dans un sujet doué d'une liberté de choix et d'indifférence par un instinct de conservation » et que « le sujet a peut-être été jusqu'ici le meilleur acte de foi, parce qu'il permettait aux faibles et opprimés [de considérer] la faiblesse comme liberté »<sup>529</sup>, alors que Foucault reprend le fond de cette critique tout en en supprimant toute la charge polémique, ignorant l'attaque lancée contre la morale des esclaves que permet les considérations éthiques de Nietzsche. C'est comme si

---

<sup>528</sup> COLSON, Daniel, « Nietzsche et l'anarchisme », *Lignes*, vol. 7, n° 1, 2002, pp. 170-185.

<sup>529</sup> NIETZSCHE Friedrich, *La généalogie de la morale*, Paris, G.F. Flammarion, 1996, p. 57.

Foucault empruntait tout de Nietzsche (la méthode généalogique, la méfiance épistémique, le soupçon philosophique), sauf l'essentiel (la charge polémique, la déclaration de guerre contre le christianisme) ; pourquoi ? Parce que l'engagement et le militantisme de Michel Foucault se situaient à l'extrême gauche de l'échiquier politique, et que cet axe est marqué par l'anarchisme, qui selon Nietzsche est le rejeton du christianisme, une prise de parti pour les plus faibles (« le chrétien et l'anarchiste, tous deux sont des décadents. Quand le chrétien condamne, dénigre, salit le monde, il le fait par le même instinct qui pousse l'ouvrier socialiste à condamner, dénigrer, salir la société »<sup>530</sup>). Comment être le disciple du philosophe de la volonté de puissance, et prendre activement le « parti de tout ce qui est faible et dégénéré » ? C'est évidemment parce que Foucault avait conscience de ce malentendu intrinsèque qu'il a toujours tenu à démarquer son activisme de tout humanisme. Mais était-ce suffisant ? La question des hommes de sa génération était : comment mener une révolte contre le monde moderne, sans devenir fasciste ? D'où le fait que Foucault prenne parti, ou du moins recentre les figures sociales périphériques de l'histoire (les fous, les exclus, les anormaux, etc.), mais sans l'humanisme propre aux intellectuels, sans l'idéalisme propre aux chrétiens, sans le moralisme propre aux bourgeois, en se débarrassant de tout le discours universel et transcendant sur l'amour du prochain – s'intéresser aux fous, aux criminels, aux déviants et aux délinquants modernes, par une généalogie repérant la singularité des événements hors de toute finalité, permet de faire apparaître les forces résistantes dans l'aléa singulier de l'évènement<sup>531</sup>, via ces « paroles que les existences inessentiels échangent avec le pouvoir. »<sup>532</sup> Comme l'explique Deleuze, il faut aider les forts, mais sans porter de regard misérabiliste, d'homme à homme, de fou à fou, de criminel à criminel. C'est que dans la période militante, la posture antifasciste de Foucault, édictée

---

<sup>530</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Le crépuscule des idoles*, Paris, Gallimard, 1977.

<sup>531</sup> FOUCAULT Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *op.cit.*

<sup>532</sup> FOUCAULT Michel, « La vie des hommes infâmes », *op.cit.*

dans la Préface à la version américaine de *L'anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari, se définit comme “une lutte dans la joie”.

À la base philosophique de l'ambiguïté politique du nietzschéisme de gauche de Foucault, dans les années soixante-dix, se trouve le fait que le philosophe français, positiviste et réaliste, endosse une neutralité axiologique faisant qu'il n'a qu'un rapport aux valeurs nietzschéennes, et ne pose aucun jugement nietzschéen des valeurs (païennes ou chrétiennes, démocratiques ou aristocratiques, antiques ou modernes, etc.) en termes de supérieur et d'inférieur ; Nietzsche n'hésite pas à énoncer sa vérité sur le système de valeurs noble (dans *Par-delà bien et mal*), qu'il juge comme étant un système supérieur, à la base de l'opposition éthique entre le bon et le mauvais (Premier Traité de la *Généalogie de la morale*) et au fond axiologique de la création des grandes civilisations. « Vous pouvez dire et estimer que c'était catastrophique, vous pouvez mettre tous les adjectifs moraux et politiques négatifs que vous voudrez, mais moi [Michel Foucault] je veux dire que le mécanisme [du pouvoir moderne n'est] pas essentiellement d'interdiction, mais de production, au contraire, d'intensification, de démultiplication. »<sup>533</sup> Le philosophe allemand n'hésite pas à militer pour les types de vie ascendantes et contre les types de vie décadentes, ce qui est la raison d'être philosophique de la méthode généalogique chez Nietzsche, méthode dont Foucault enlève paradoxalement tout aspect “politique” (ou au contraire lui enlève tout aspect polémique pour des raisons politiques) afin de lui donner au contraire un versant beaucoup moins radical politiquement – malgré, ou à cause de sa radicalisation épistémologique de la théorie nietzschéenne de la connaissance. Effectivement, le thème de la volonté de vérité est introduit par Foucault, dans sa généalogie du pouvoir et son analytique de la microphysique des rapports de forces, sans référence à la volonté de puissance nietzschéenne, ce qui est hautement problématique. Alors que chez le philosophe allemand, la volonté de vérité est

---

<sup>533</sup> FOUCAULT Michel « Sei to Kenryoku » (« Sexualité et pouvoir » ; conférence à l'université de Tokyo, le 20 avril 1978, suivie d'un débat), *Gendai-shisô*, juillet 1978, pp. 58-77.



une volonté issue des forces décadentes, faibles et inférieures, car incapables de vouloir la vie dans toutes ses contradictions et préférant nier ce monde en (sur)valorisant le “monde vrai” des Idées, le philosophe français traite la volonté de vérité de façon autonome, comme si elle n’était point générée par des forces réactives qui sont comme la matrice de cette volonté. Tandis que pour Nietzsche, l’idéal ascétique et la tendance à l’autodestruction propre à la connaissance sont les symptômes d’une volonté de vérité retraçant l’ « infléchissement négatif de la volonté de puissance », chez Foucault, cette volonté de vérité est présentée comme étant un motif psychoculturel absolu et indépendant des forces (négatives, réactives, décadentes) de la volonté de puissance.<sup>534</sup> Le Foucault militant dépeint comme étant un absolu – la volonté de vérité – ce qui, pour Nietzsche, n’est que le produit de la décadence... Si Nietzsche propose bien une conception interprétative du vrai – d’après son positivisme perspectiviste –, il n’est pas comme Foucault un relativiste ; si le philosophe français l’est, comme nous l’avons vu en première partie, c’est comme l’expliquent Ferry et Renaut à travers le phénomène épistémologique de répétition hyperbolique, permettant à ce nietzschéisme supposé de liquider la vérité et de tout relativiser. Effectivement, Nietzsche, lui, possède un critère l’amenant à hiérarchiser les valeurs, les interprétations, les phénomènes et les faits (d’après le côté affirmatif ou négatif de la volonté de puissance d’où ces valeurs proviennent) : « par exemple, le fait même que la vérité scientifique puisse être qualifiée d’”erreur vitale” présuppose la possibilité d’adopter un autre point de vue, jugé supérieur – celui d’une volonté de puissance affirmative, pour qui la “vérité” s’identifie précisément aux “apparences” dénoncées par la métaphysique. »<sup>535</sup> Or Foucault n’ordonne pas les conceptions du vrai : abandonnant le sens profond (polémique, politique, intentionnel) de la généalogie nietzschéenne, le philosophe français,

---

<sup>534</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 159.

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 159.

paradoxalement, se refuse à donner un fondement philosophico-politique à sa « critique des formes politiques de la vérité. »<sup>536</sup>

Foucault entend par vérité « l'ensemble des procédures qui permettent à chaque instant et à chacun de prononcer des énoncés qui seront considérés comme vrais. » Ainsi, dans son schéma, « il n'y a absolument pas d'instance suprême »<sup>537</sup>, la vérité étant ainsi pour lui équivalente à une forme de croyance : la croyance en la vérité de la proposition dite vraie. Pour le philosophe français, entreprendre une histoire de la vérité revient à effectuer « une analyse des “jeux de vérité”, des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé. »<sup>538</sup> Foucault relativise ainsi la vérité en en faisant un jeu dans l'ordonnement duquel s'insèrent les relations de pouvoir, qui sont constitutives à leur tour des règles de ce jeu – les dispositifs de savoirs-pouvoirs permettant donc d'affiner la théorie de la connaissance : « ce n'est pas l'activité du sujet qui produirait un savoir, utile ou rétif au pouvoir, mais le pouvoir-savoir, les procédures et les luttes qui le traversent et dont il est constitué, qui déterminent les formes et les domaines possibles de la connaissance. »<sup>539</sup> C'est pourquoi Bouveresse<sup>540</sup> estime que Foucault confond la vérité avec ce qui est considéré comme étant la vérité, parce que chez lui, la vérité est issue d'une production : il parle de procédures de véridictions se résorbant tout entière dans un jeu : les jeux de vérité. Or cette conception va à l'encontre de la vision nietzschéenne du pouvoir et de la vérité – liés entre eux par la *pia fraus* –, suivant laquelle « le pieux mensonge [est] l'apanage de tous les philosophes et prêtres qui ont “amendé” l'humanité... Ni Manou, ni Platon, ni Confucius, ni les Pères du judaïsme et du christianisme n'ont

---

<sup>536</sup> *Idem.*

<sup>537</sup> FOUCAULT Michel, « Kenryoku to chi (« Pouvoir et savoir » ; entretien avec S. Hasumi enregistré à Paris le 13 octobre 1977), *Umi*, décembre 1977, pp. 240-256.

<sup>538</sup> FOUCAULT Michel, *L'usage des plaisirs*, *op.cit.*, p. 13.

<sup>539</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, *op.cit.*, p. 36.

<sup>540</sup> BOUVERESSE Jacques, *Nietzsche contre Foucault : sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, *op.cit.*

jamais douté de leur droit à mentir... [...] Tous les moyens pour lesquels l'humanité devait être rendue "morale" ont été foncièrement immoraux. »<sup>541</sup>

C'est que la découverte nietzschéenne de Foucault, suivant laquelle l'utilisation de l'opposition vrai-faux est le produit d'une violence falsifiant la réalité, repose selon Bouveresse sur une confusion entre l'être-vrai et la croyance en une proposition estimée comme vraie ; pis : Foucault n'a traité que des conditions de production de la croyance en la vérité et s'est permis de tirer des conclusions sur la vérité en tant que telle.<sup>542</sup> Et cet abus serait dû, d'après Bouveresse, à une mésinterprétation foucaldienne de Nietzsche<sup>543</sup> : alors que le philosophe allemand affirme que nos « vérités » sont fausses, représentant des « erreurs », l'intellectuel français en conclut que la vérité se réduit à la connaissance de la vérité, la vérité ne devant sa réalité que par le processus cognitif qui l'amène à s'articuler. C'est ainsi que le second Foucault souligne le fait que le pouvoir a besoin de la vérité pour légitimer son exercice, et la vérité du pouvoir pour s'imposer, ne tenant pas compte des assertions nietzschéennes suivant lesquelles ce dont le pouvoir a réellement besoin est la croyance en la vérité et non la vérité elle-même. Et cet "oubli" de l'intellectuel français a de fâcheuses conséquences philosophico-politiques, puisqu'il justifie dans le discours généalogique foucaldien un malencontreux « glissement [concernant l'héritage nietzschéen] : de "philosophe du pouvoir", Nietzsche se transforme subrepticement en un "critique du pouvoir". La première définition est juste et finit par confirmer le caractère intégralement politique de Nietzsche. La deuxième est profondément erronée. »<sup>544</sup> Nietzsche n'est pas du tout un critique du pouvoir – au contraire, sa pensée bascule tout entière en faveur d'une pleine expression des instincts de domination sans

---

<sup>541</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Le crépuscule des idoles, ou Comment philosopher à coups de marteau*, Paris, Éditions Gallimard, Collection Folio/Essais, 1974, p. 50. Les italiques sont de l'auteur.

<sup>542</sup> BOUVERESSE Jacques, *op.cit.*

<sup>543</sup> Pour une discussion serrée de la critique de Jacques Bouveresse, voir la Thèse de Doctorant de FONTAINE Mathieu, *Michel Foucault, une pensée de la résistance*, Philosophie. Université Bourgogne Franche-Comté, 2017.

<sup>544</sup> LOSURDO Domenico, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Turin, 2002. Cité par BOUVERESSE Jacques, *op.cit.*

compassion aucune pour les êtres soumis aux systèmes d'exploitation. Ce qu'il conteste n'est pas l'utilisation instrumentale de la vérité par le pouvoir, mais l'usage universel que les inférieurs et les dominés ont imposé à l'égard des concepts généraux, comme ceux de « vérité » et de « raison », interprétation d'origine plébéienne à travers laquelle s'affirme une volonté de puissance réactive et un ressentiment à l'égard des plus forts. C'est comme si Foucault, dans sa lutte antifasciste typique des intellectuels de gauche de sa génération, avait l'obligation de ne retenir de l'œuvre nietzschéenne que les réflexions en faisant une pensée de la libération contre les effets mystificateurs du transcendantalisme métaphysique à l'œuvre à travers la révolte des esclaves dans les sphères religieuses et philosophiques, sans avoir à rendre de comptes philosophiques sur les éléments normatifs contenus dans cette pensée dangereuse et allant dans le sens non univoque d'une valorisation politique de la hiérarchie et de l'inégalité parmi les hommes, soit du pouvoir au sens le plus traditionnel du terme. Bouveresse en conclut ainsi que « choisir comme amis les dominés et les exclus [comme Foucault], et traiter par principe comme ses ennemis les dominateurs et les maîtres — ceux qui détiennent le pouvoir et l'exercent avec l'absence de scrupules, le manque de compassion et même le genre de cruauté que cela implique la plupart du temps —, est à peu près le contraire de ce qu'il faut faire » selon Nietzsche.<sup>545</sup> Le second Foucault, celui de la généalogie du pouvoir, serait ainsi à l'origine d'un contre-sens normatif total concernant la philosophie nietzschéenne, puisque « porter la marque du pouvoir, de la force, de l'autorité et du commandement n'a en soi, pour Nietzsche, rien d'infamant ni même de suspect. »<sup>546</sup>

---

<sup>545</sup> BOUVERESSE Jacques, *op.cit.*

<sup>546</sup> *Idem.*

b. *Les catégories nietzschéennes du dionysiaque, du socratique et de l'apollinien dans le processus de désubstantialisation du pouvoir chez Foucault*

Il nous semble que les considérations de Bouveresse relatives à la prise de distance manifeste de la posture généalogique foucauldienne vis-à-vis du rapport nietzschéen au pouvoir ne sont valables qu'à l'égard d'une certaine forme de réflexion du philosophe et historien français : celle où il se fait intellectuel critique du pouvoir proche des groupuscules politiques de gauche durant les années soixante-dix – c'est-à-dire lors de sa période dite "militante". Nous pensons qu'il est nécessaire de préciser, ou du moins de distinguer ici et de bien prendre en compte les mutations de la pensée foucauldienne, une pensée dis-continue procédant par crises<sup>547</sup>, et en même temps ce que nous pourrions nommer les nietzschéismes foucauldiens – soit les différentes facettes de la philosophie nietzschéenne mobilisées alternativement par Foucault suivant les périodes de son œuvre et les programmes de ses recherches. Pour ce faire, nous nous proposons d'utiliser trois catégories de pensée métaphoriques de Nietzsche : le dionysiaque, l'apollonien et le socratique, et nous affirmons que les travaux du "premier Foucault" (de *Histoire de la folie aux Mots et les choses*) seraient à placer sous les auspices de Dionysos ; les réflexions de sa seconde période (*Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*) seraient paradoxalement mues par l'élément socratique ;

---

<sup>547</sup> DELEUZE Gilles, *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 115.

les derniers ouvrages (*L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*) porteraient la marque de l'apollinien – en cela, notre démarche va à l'encontre de celle de Philipp Haueis<sup>548</sup>, qui voit dans l'opposition entre l'art érotique traditionnel et la science sexuelle du XIXe siècle, articulée par Foucault dans le premier tome de son *Histoire de la sexualité*, une opposition entre des pulsions dionysiaque et apollinienne, sans voir que le substrat théorique dont procède l'analyse dans *La volonté de savoir* relève encore, par hypostase, et à travers la mise au jour des procédures pour produire la vérité du sexe, d'une "pulsion socratique" ayant partie liée avec cette *scientia sexualis* s'ordonnant à un pouvoir-savoir et s'opposant à l'*ars erotica* initiatique et secret<sup>549</sup> (sans compter le fait que Foucault parle de la *scientia sexualis* comme d'une forme détournée d'*ars erotica*, étant donné que l'extorsion de discours sur le sexe, de la procédure traditionnelle de l'aveu aux examens scientifiques, est elle-même source de plaisirs).<sup>550</sup> Pour sortir de l'opposition entre les écrits politiques et apolitiques, et définir précisément le rapport entre Foucault, de la folie à la subjectivité, et le pouvoir (sans tomber dans le réductionnisme de la lecture politique), nous nous proposons de prendre appui, de façon analogique, sur la distinction nietzschéenne entre les trois manières psychoculturelles d'échapper à l'absurdité de l'existence<sup>551</sup> : l'archéologie du savoir procéderait ainsi de l'ivresse de la folie dionysiaque, la généalogie du pouvoir du mensonge de la raison socratique, et la stylistique de l'existence du rêve de l'illusion apollinienne. Chez Nietzsche, la synthèse entre l'ivresse et le rêve, entre la folie et l'illusion, entre Dionysos et Apollon, constituait le cadre de la naissance de la tragédie, alors que la méthode dialectique de Socrate est présentée comme une arme aux mains de l'homme théorique pour tuer le tragique.

---

<sup>548</sup> HAUEIS Philipp, « Apollinian Scientia Sexualis and Dionysian Ars Erotica? On the Relation Between Michel Foucault's *History of Sexuality* and Friedrich Nietzsche's *Birth of Tragedy* », *Journal of Nietzsche Studies*, 2012, vol. 43, no 2, p. 260-282.

<sup>549</sup> FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, op.cit., p. 77-78.

<sup>550</sup> *Ibid.*, p. 94-95.

<sup>551</sup> HEBER-SUFFRIN Pierre, « Présentation », in NIETZSCHE Friedrich, *La Naissance de la tragédie* (1872), Paris, Gallimard, 1940.

D'où notre tentative de présenter le cheminement de Foucault et son rapport au pouvoir suivant un axe original, qui évite à la fois le modèle linéaire d'une problématique foucauldienne tout entière centrée sur la recherche de la constitution du sujet, et le modèle discontinu fondé uniquement sur l'engagement et la rupture politiques comme valeurs axiales.

Le "premier Foucault", de l'*Histoire de la folie aux Mots et les choses*, succombe à l'ivresse dionysiaque de l'excès et de la démesure – dans son style baroque et théâtral comme dans sa prétention intellectuelle antipolitique par excellence – tout en tempérant son ardeur extatique à travers l'énonciation d'un discours ordonné : l'annonce de l'absurdité de l'existence et la rationalité de la méthode permettant d'établir ce non-sens forment le tragique de la connaissance – le résultat en est l'oubli de soi comme finalité décisive. Ne pourrait-on pas dire de ces premiers textes de l'auteur ce que lui-même dit de la pensée ultime de Nietzsche, dont « le dernier cri, se proclamant à la fois Christ et Dionysos, est bien l'anéantissement même de l'œuvre, ce à partir de quoi [la folie] devient impossible, et où il lui faut se taire [dans] ce monde [moderne] qui croit la mesurer, la justifie par la psychologie, [alors que] c'est devant elle qu'il doit se justifier, puisque [...] il se mesure à la démesure d'œuvres comme celle de Nietzsche »<sup>552</sup> ? Le premier discours foucauldien, archéologique, n'est-il pas précisément ce domaine discursif intermédiaire situé entre le code fondamental d'une culture et les divers ordres empiriques sous-jacents, étant par là-même « plus confus, plus obscur, plus difficile sans doute à analyser »<sup>553</sup> ? Ainsi, nous ne sommes pas d'accord avec l'assertion de Béatrice Han, suivant laquelle il manquerait dans l'œuvre de Foucault le concept nietzschéen de dionysiaque.<sup>554</sup> En effet, les thèmes de la folie, de la vie et de la mort sont au cœur de ses premières œuvres. La tragédie que met en scène l'artiste Foucault et que sublime le

---

<sup>552</sup> FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op.cit., pp. 662-663.

<sup>553</sup> FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses*, op.cit., p. 11-12.

<sup>554</sup> HAN Béatrice, op.cit.

chercheur est celle d'un rapport personnel à la mort, qui s'énonce comme une expérience vécue, ou du moins vitale : « au plus profond de son rêve, ce que l'homme rencontre, c'est sa mort – mort qui [...] dans sa forme authentique est l'accomplissement de son existence. [...] Le suicide se présente comme l'absolu des conduites imaginaires, [une manière] de retrouver le moment originaire où je me fais monde. »<sup>555</sup> Dans sa *Philosophie de la tragédie*, Léon Chestov fait du premier Nietzsche (de la *Naissance de la tragédie* à *Humain, trop humain*) un adepte de Schopenhauer et de Wagner, prônant l'oubli de soi, le sacrifice et le désintéressement en faveur d'un noble idéal : la nation allemande revigorée par la volonté de vouloir-vivre et l'art total<sup>556</sup>... Foucault n'a jamais été un idéaliste, et l'oubli de soi qui transfigure la première partie de son œuvre ne représente pas du tout un exercice d'ascétisme mortificateur dans une France gaulliste, mais la tentative à la fois désespérée et lucide de se déprendre d'une idéologie de l'engagement prônée alors par un existentialisme triomphant. « *L'Histoire de la folie à l'âge classique* [...] permet de penser cette histoire comme un oubli d'une expérience originelle »<sup>557</sup> La philosophie heideggérienne joue un rôle crucial dans la reconstitution de cet oubli, dans la mesure où elle contredit le progressisme de l'histoire linéaire qui a précisément conduit à l'impossibilité épistémologique de retracer la naissance contingente de la folie sous sa forme clinique, comme « maladie ». L'Histoire foucauldienne de la folie représente aussi la première tentative de décoder les mécanismes qui régissent les rapports entre les savoirs et les pouvoirs, même si ce décodage n'était pas encore formulé avec ces termes et suivant cette problématique, à cette époque. En effet, après la Seconde Guerre mondiale, alors que l'existentialisme et le marxisme ont fonctionné comme

---

<sup>555</sup> Ailleurs : « Le suicide est le mythe ultime », in FOUCAULT Michel, Introduction in BINSWANGER L., *Le Rêve et l'Existence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, p. 9-18, in *Dits et écrits, tome 1, op.cit.*, p. 93.

<sup>556</sup> CHESTOV Léon, *La Philosophie de la tragédie. Dostoïevski et Nietzsche*, Éd. J. Schiffrin, Éditions de la Pléiade, 1926.

<sup>557</sup> RAYNAUD Philippe, « Nietzscheisme », in Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, P.U.F., 2004.



« une façon de penser rationnellement le tragique »<sup>558</sup>, Nietzsche, George Bataille et Maurice Blanchot ont “fonctionné” comme une manière de penser tragiquement le tragique ; la linguistique de Saussure et le matérialisme de Gaston Bachelard, de même que le structuralisme de Claude Lévi-Strauss, le marxisme posthumaniste d’Althusser et la sémiotique de Roland Barthes permirent une articulation rationnelle de la critique de cette raison basée sur le primat du sujet. Foucault a alors l’ambition de penser tragiquement la raison. L’Histoire de la folie est en creux une réflexion autour de l’arbitraire de la raison. Plus, c’est un enroulement du cogito cartésien, où l’histoire rationnelle de la folie fraye la voie à un doute raisonnable sur la rationalité de la raison, dans la mesure où en lieu et place de la méthode scientifique comme substrat intemporel, les recherches effectuées sur le terrain de la fouille archéologique révèlent la présence d’un simple regard scientifique, expérience collective moderne, soit la cristallisation historique d’une subjectivité. Or Dionysos est le dieu du vin, de la musique et de l’oubli de soi. L’oubli de soi propre aux états dionysiaques, dont parle Nietzsche dans sa *Naissance de la tragédie*, faculté qui noue le lien entre la démesure et la vérité, Foucault l’attribue dans son *Histoire de la folie* au bouffon insensé de l’âge baroque ; il fait référence au Roi Lear de Shakespeare : « au XVIIe siècle, explique-t-il, ce genre de personnages ne se rencontraient pas seulement dans les tragédies de Shakespeare. [...] Les fous [...] deviennent les “témoins hiératiques du mal” ». À l’époque où commence à se théoriser l’absolutisme et à se dégager la figure du despote éclairé, centre du système politique et maître de l’univers social, le double risible du Monarque manifeste une tendance ascétique à nier la volonté, fruit des états dionysiaques rappelle Nietzsche, qui, dans sa *Naissance* met côte à côte connaissance vraie de l’horreur du monde, folie et absence d’action. L’*Histoire de la folie* comporte « des morceaux de bravoure, avec

---

<sup>558</sup> Michel Foucault, « Il Contributo », janvier-mars 1980, in *Dits et écrits*, Tome 2, Paris, Gallimard, 2001.

recherche d'effets, surcharge d'ornementations. »<sup>559</sup> Malgré tout l'intérêt que porte Foucault à la critique rationnelle, à la posture matérialiste et à la méthode positiviste, il ne peut s'empêcher de faire de son œuvre un drame épique, de recourir à la fiction, avec un personnage principal, le fou, qui traverse des époques comme autant d'actes menant vers le dénouement : son enfermement comme fou-malade. Il existe une nuance narrative faisant de la démonstration épique de Foucault un discours antimétaphysique : alors que dans le drame classique, les forces se rencontrent et les conflits se mettent en place jusqu'au nœud de l'intrigue, dans la tragédie foucaldienne de la folie, c'est la rencontre des forces actives qui objectivent le sujet d'étude en instance historique précise, suivant les péripéties, et c'est le changement de ces forces qui définit le rebondissement de ce sujet d'une instance (baroque) à une autre (médicale) ; en outre, alors que le dénouement dans le drame classique résout les conflits définitivement suite à une intervention divine ou à une catastrophe, le dénouement dans l'*Histoire de la folie* a l'allure d'une catastrophe et est l'occasion d'un nouveau grand conflit à l'aube de la postmodernité, sans qu'aucun dieu ne puisse intervenir. En fait, deux éléments ressemblants se superposent dans cette *Histoire* : une sorte de parti pris interne pour la folie comme condition de possibilité de l'énonciation de la vérité tragique du monde – « la folie, c'est le déjà-là de la mort »<sup>560</sup> – et une présentation externe de la folie médicalisée, prise en otage par l'instance scientifique du vrai, comme dénouement tragique de la tragédie du monde que précisément la folie permet d'énoncer... Plus précisément encore, le drame épique de Foucault consiste en une succession de conflits tragiques : il repère toujours l'existence d'une ligne de faille entre deux approches divergentes. Entre le XV<sup>ème</sup> et le XVI<sup>ème</sup> siècle, à la folie comme expérience tragique (voir la dionysiaque *Nef des fous* de Bosch) s'oppose la folie comme conscience critique de l'homme (voir

---

<sup>559</sup> Henri Gouhier, Président du Jury lors de la Soutenance de Thèse de Michel Foucault. D'après ERIBON Didier, *op.cit.*

<sup>560</sup> FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie*, cité in MILLER James, *La passion Foucault*, Paris, Plon, 1995.

l'éloge de la folie par Érasme)<sup>561</sup> ; « jusqu'à la Renaissance, le monde éthique [...] assurait son équilibre dans une unité tragique, qui était celle du destin »<sup>562</sup>, et la folie représente socialement un fait esthétique.<sup>563</sup> Au XVIIIème siècle, l'unité tragique est dissociée par le partage de la raison et de la déraison. Le XIXème siècle est celui du regard médical qui se pose sur le phénomène – c'est le mensonge de la raison socratique : la folie perd la fonction quasi théophanique qu'elle possédait de la Renaissance au début de l'Âge classique –, mais Dionysos fait son retour à travers *La Naissance de la tragédie* et la folie clairvoyante de Nietzsche... Michel Serres en conclut que « le livre de Michel Foucault est à la tragédie classique [...] ce qu'est la démarche nietzschéenne à la tragédie et à la culture helléniques : il met en évidence les dyonysismes latents sous la lumière apollinienne. »<sup>564</sup> L'objectif de l'auteur était effectivement de « confronter les dialectiques de l'Histoire aux structures immobiles du tragique. »<sup>565</sup> L'intérêt de Foucault pour la littérature à cette époque provient aussi de ce que celle-ci constitue un espace propice au retour désacralisé de la folie théophanique ; l'espace littéraire comme terrain privilégié de l'oubli de soi, de la mort de l'auteur (Maurice Blanchot) : u-topie – qui vit par son œuvre meurt de son œuvre. Dans le conflit actuel, mais intempestif, venant de l'accaparement par la médecine moderne de la folie comme instance positive prise en charge scientifiquement, la littérature représente un moyen pour cette folie de réapparaître dans toute sa vérité tragique. La littérature comme l'histoire des sciences est effectivement investie par Foucault via un même axe d'orientation problématique ; la constitution du sujet moderne, certes, est décrite par l'examen des discours énoncés par les institutions nouvelles des Temps modernes, mais à travers cette description se profile toujours une interrogation en filigrane sur le rapport entre la science, la

---

<sup>561</sup> MILLER James, *op.cit.*

<sup>562</sup> FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie*, cité in MILLER James, *op.cit.*

<sup>563</sup> FOUCAULT Michel, « La folie n'existe que dans une société », (entretien avec J.-P. Weber), *Le Monde*, n°5135, 22 juillet 1961, p. 9, reproduit in *Dits et écrits, Tome 1, op.cit.*, p. 197.

<sup>564</sup> SERRES Michel, « Géométrie de la folie », in *Mercur de France*, août 1962, cité par ERIBON Didier, *op.cit.*

<sup>565</sup> FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie*, cité par MILLER James, *op.cit.*

vérité et la mort. Ainsi, dans son deuxième ouvrage, *La naissance de la clinique* (1963), le philosophe et historien entreprend l'étude épistémologique de la conception de la mort chez l'anatomo-pathologiste. L'espace littéraire constitue aussi, pour le premier Foucault, un terrain possible de l'oubli de soi lorsqu'il permet d'exprimer le caractère dionysiaque de la sexualité et de révéler la position illusoire du sujet, comme chez le Marquis de Sade, écrivain pour lequel Michel Foucault éprouve alors un vif intérêt. Dans son article de 1964 sur Pierre Klossowski, intitulé *La prose d'Actéon*, Michel Foucault affirme que l'oubli, chez les personnages de ce romancier, veille sur l'Identique et permet le surgissement du Même, du Double<sup>566</sup>... L'*Histoire de la folie* était une histoire de la culture occidentale par la considération de l'Autre dans son absoluité relative ; *Les mots et les choses* sont justement une histoire des sciences humaines par la considération du Même dans sa relativité absolue : la condition la plus générale des formations discursives n'est pas le sujet de l'énonciation, mais « un “on parle”, [...] l'être-langage [qui] varie sur chaque formation historique. »<sup>567</sup> L'archéologie montre qu'à l'interstice de plusieurs savoirs se loge une même règle d'énonciation ; en termes heideggériens, la métaphysique, comme méditation sur l'étant, détermine l'étant à l'avance en tant que ce qui devient saisissable et délimitable selon le point de vue de la raison : le vrai et la vérité sont saisis et visualisés dans la raison.<sup>568</sup> Alors que la philosophie métaphysique occidentale est fondée sur la primauté de la raison, l'histoire archéologique foucauldienne, essentiellement synchronique (plutôt que structurelle), démontre comment les différents points de vue de la raison, suivant lesquels l'étant est toujours délimitable à l'avance, s'enchaînent diachroniquement suivant une course folle. Deleuze, dans son *Nietzsche*, remarque que « Dionysos retourne à l'unité primitive, il brise l'individu [...] et l'absorbe dans l'être originel »<sup>569</sup> Dans *Les*

---

<sup>566</sup> MILLER James, *op.cit.*

<sup>567</sup> DELEUZE Gilles, *Foucault, op.cit.*

<sup>568</sup> HEIDEGGER Martin, *Nietzsche, Tome 1*, Paris, Gallimard, 1984, p. 412.

<sup>569</sup> DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1962.

*mots et les choses*, Nietzsche prend une place à part en tant que philosophe de la mort de Dieu et de l'homme. L'anatomo-pathologie repose sur l'examen des cadavres ; l'archéologie foucauldienne précise que les sciences humaines, en faisant de l'homme un objet de connaissances, produisent une vérité mortelle. Principe archéologique : l'objectivation tue, ou suppose la mort. Les "progrès" de la science moderne tiennent sur une certaine dépression, mais la conscience du caractère tragique de toute connaissance permet d'envisager un *gaya scienza* : l'homme est mort, il n'y a pas de vérité éternelle, tout est possible. L'archéologie ne prévoit pas d'explications relatives aux discontinuités situées entre les différentes formations discursives des savoirs explorés ; philosophe, le chercheur continue sa fouille jusqu'à la limite de la profondeur. Mais plutôt que de creuser en ligne droite pour voir les connaissances s'accumuler, il semble en fait effectuer des va-et-viens entre différents points de la surface et le centre ; de l'extérieur on dirait une ronde de nuit dans un « théâtre des énoncés »<sup>570</sup>... Entre deux épistémès : pas de cause – entre deux êtres-langages : le néant. Tragédie des énoncés. Car si la formule "Dieu est mort" n'est pas une proposition spéculative, mais dramatique<sup>571</sup>, la formule "l'homme est mort" est la proposition dramatique par excellence, celle qui fait de son auteur un « positiviste désespéré »<sup>572</sup> pour les tenants d'une histoire dialectique traditionnelle devant garder intacte la promesse révolutionnaire. Il est vrai que Foucault semble prendre parti pour la forme violente/tragique de la folie, celle de Bosch, Breughel et Dürer, de Nietzsche, Artaud et Van Gogh ; mais ce parti pris apparemment farouche est caché par un formalisme paradoxalement clinique ; si bien que nous pourrions appliquer au premier Foucault cette appréciation de Ritschl à propos du jeune Nietzsche : « dans cet être, deux âmes cohabitent. D'une part, la méthode la plus rigoureuse

---

<sup>570</sup> DELEUZE Gilles, *Foucault, op.cit.*

<sup>571</sup> DELEUZE Gilles, *Nietzsche, op.cit.*

<sup>572</sup> LE BON Sylvie, « Un positiviste désespéré : Michel Foucault », *Les Temps modernes*, janvier 1967. Le positivisme foucauldien est spécial : il s'appuie sur le perspectivisme nietzschéen et présente une « histoire qui nie les objets naturels et affirme le kaléidoscope », VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1978.

dans la recherche scientifique et académique [...] d'autre part, cet engouement wagnéro-schopenhauerien pour les mystères de la religion esthétique, cette exaltation délirante, ces excès d'un génie transcendant jusqu'à l'incompréhensible ! »<sup>573</sup> C'est que *Les mots et les choses* sont, en creux, une réflexion autour de la folie de la raison : derrière la froideur rationnelle du texte déchiffrant la succession des formations discursives s'opère la même expérience générale de la folie<sup>574</sup> ; l'histoire de la folie évoque les étapes de la constitution de la raison moderne, l'archéologie des sciences humaines les étapes de la constitution tragique de la folie, à travers le chevauchement des énoncés raisonnables.<sup>575</sup> Cette archéologie établit formellement l'inexistence d'un sens de l'histoire au sens hégélien ou marxiste. Pis : elle annonce via les ruptures épistémiques/coups de théâtre<sup>576</sup>, l'absence de sens de l'histoire, et représente presque un contresens de l'histoire : l'homme n'est pas la plus vieille interrogation philosophique qu'il pose depuis le miracle grec, il est un objet d'investigation scientifique depuis l'époque contemporaine, en passe de mourir en tant qu'objet de savoirs spécifiques. Les formations historiques s'enchaînent sans que l'une ait plus de valeur que l'autre. « Une répétition secrète anime l'énoncé et l'énoncé est en lui-même répétition. »<sup>577</sup> Éternel retour du même énoncé. L'« irrationalisme nietzschéen »<sup>578</sup> dont dépendrait l'archéologie des sciences humaines explique la raison pour laquelle le monde soit présenté comme un spectacle<sup>579</sup> où les mutations épistémologiques sont des scènes dramatiques permettant à « la lecture de certains chapitres des *Mots et les choses*, [de] donner

---

<sup>573</sup> Dans une lettre à Wilhelm Vischer, datée du 02 février 1873 ; source : Wikipédia.

<sup>574</sup> DELEUZE Gilles, *Foucault, op.cit.*

<sup>575</sup> PROCACCI Giovanna, « Le grondement de la bataille », in Collectif, *Au risque de Foucault*, Paris, Centre Georges Pompidou, Centre Michel Foucault, 1997.

<sup>576</sup> Suivant un motif éthique finalement assez proche du *Retour du tragique* de DOMENACH Jean-Marie, *Le retour du tragique*, Paris, Le Seuil, 1967 (bien que leurs réflexions ne portent pas sur les mêmes thèmes et que Foucault à cette époque n'est à la recherche d'aucune éthique, mais d'une méthode).

<sup>577</sup> FOUCAULT Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1968.

<sup>578</sup> MERQUIOR José Guilherme, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, P.U.F., 1986.

<sup>579</sup> COLOMBEL Jeannette, « Les Mots de Foucault et les choses », *La Nouvelle Critique*, avril 1967, cité par ERIBON Didier, *op.cit.*

un plaisir égal à la lecture de grandes tragédies politiques de Racine, *Britannicus* par exemple »<sup>580</sup>... Foucault dit avoir éprouvé la génération de Sartre comme étant celle qui avait la passion de la vie, de la politique et de l'existence<sup>581</sup>, la sienne ayant selon lui découvert la passion du concept et du système – et de la mort ? de cette mort que le système porte comme une sorte de destin dans la tragédie ? En tous cas, nul doute que la connaissance apportée par la recherche des épistémès est dramatique, aussi bien dans la méthode d'exposition des "faits" – l'écriture de Foucault est alors baroque – que dans les ultimes conclusions. A mesure que l'historien des discontinuités fouille les archives de la pensée et que le philosophe tragique décortique la folie dans/de la raison, l'archéologue du savoir creuse sa tombe. Et la passion du système a partie liée avec un certain apolitisme ; la connaissance tragique remet en question l'engagement comme principe d'action général – l'opposition à Sartre ne relève pas que du jugement de valeurs relatif à la position des intellectuels dans la société : elle correspond à un rapport différent aux valeurs de la connaissance, à un rapport au savoir non essentiellement pratique. Foucault s'est cependant toujours interrogé sur la question de la théorie et de la pratique, et a conçu l'archéologie comme un outil permettant de casser cette opposition, en traitant sur le même plan les pratiques, les institutions et les théories, et en cherchant le savoir commun qui les rend possibles.<sup>582</sup> De plus, l'a priori méthodologique antihumaniste est aussi perçu comme une forme de positionnement politique, en ce que l'humanisme a été une manière de résoudre moralement et axiologiquement, les problèmes des rapports de l'homme, du monde et de la réalité.<sup>583</sup> Cet a priori s'accompagne, en outre, d'un souci pragmatique de réalisme social, car si les systèmes politiques, libéraux comme communistes, expriment en apparence des idéologies humanistes, ils ne

---

<sup>580</sup> FOUCAULT Michel, « La scène de la philosophie » ; entretien avec M. Watanabe, *Sekai*, juillet 1978, in *Dits et écrits, tome II, op.cit.*

<sup>581</sup> FOUCAULT Michel, entretien pour *La Quinzaine Littéraire*, 16 mai 1966, in *Dits et Ecrits, tome I, op.cit.*

<sup>582</sup> FOUCAULT Michel, *Dits et Ecrits, Tome 1, op.cit.*, p. 526.

<sup>583</sup> *Ibid*, p. 544.

visent en fait qu'à atteindre des objectifs matériels (la croissance économique et le développement industriel) à décrypter en tant que tels suivant les savoirs (dont l'économie politique et la biologie) les rendant possibles. L'archéologie des sciences permet donc d'effectuer un diagnostic politique sur le monde contemporain.<sup>584</sup> Ainsi, lorsque la revue *Esprit* demande si « une pensée qui introduit la contrainte du système et la discontinuité dans l'histoire de l'esprit [ôte] tout fondement à une intervention politique progressiste »,<sup>585</sup> Foucault répond qu'avec la Révolution française, la pratique politique a transformé les conditions d'émergence, d'insertion et de fonctionnement du discours clinique et a transformé le mode d'existence du discours médical, le système offrant à ce discours un objet possible.<sup>586</sup> Ainsi s'établiraient des liens discrets et complexes entre pratiques discursives et pratiques non discursives. Si le théoricien Foucault se méfie de l'engagement politique et conçoit son travail en opposition à celui de Sartre, sa politisation et sa radicalisation gauchiste des années soixante-dix est la conséquence directe de la brutalité des événements du mois de mai 1968, rupture qu'il faudrait donc évaluer suivant une lecture contextualiste de type skinnérienne.

Le “second Foucault”, intellectuel militant des années soixante-dix, initiateur de la généalogie du pouvoir et auteur de *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*, est un penseur (se prétendant) nietzschéen (mais) mû par le mensonge socratique de la raison dialectique ; ce mensonge est celui niant la conclusion naturelle

---

<sup>584</sup> D'une manière plus générale, Michel Foucault voit dans le structuralisme, mouvement auquel il n'adhère pourtant pas, une méthode permettant un renouvellement de l'action politique : « Que le structuralisme ait des implications politiques est évident, de même qu'il conduise à un engagement. [...] Une analyse théorique et exacte de la façon dont fonctionnent les structures économiques, politiques et idéologiques est l'une des conditions absolument nécessaires pour l'action politique même. [...] Le structuralisme n'est pas une activité exclusivement théorique pour intellectuels en chambre, [mais] doit nécessairement s'articuler à quelque chose comme une pratique » ; ailleurs : « le structuralisme doit pouvoir donner à toute action politique un instrument analytique qui est sans doute indispensable ». FOUCAULT Michel, « En intervju med Michel Foucault » (« Interview avec Michel Foucault » ; entretien avec I. Lindung ; trad. C. G. Bjurström), *Bonniers Litterära Magasin*, Stockholm, 37e année, no 3, mars 1968, pp. 203-211 ; reproduit in *Dits et Ecrits, Tome 1, op.cit.*, p. 683.

<sup>585</sup> Michel Foucault, « Réponse à une question », in *Esprit*, mai 1968.

<sup>586</sup> Nous pouvons sans doute dire que si Foucault traite alors la manière dont le système offre au discours un objet possible en évoquant la folie, il tente plus tard, avec la prison (panoptique) et la sexualité (le souci de soi), d'élaborer des théories offrant au discours une possibilité de résistance politique vis-à-vis des objets rendus possibles.



qu'apporte la lucidité dionysiaque quant au réel : celui-ci est soumis au cycle perpétuel réduisant à néant tout espoir politico-progressiste de changer la vie – tandis que la posture optimiste signe la mort de la tragédie via la raison, qui, mise au pouvoir, contrôle l'inspiration, justifie le réel et espère l'amender via l'exercice de la critique rationnelle (la méthode généalogique non-axiologique). C'est un paradoxe fondamental que nous avons déjà commencé à esquisser. Une juxtaposition fatale entre connaissance vraie de l'horreur du monde, folie et absence d'action formaient l'esquisse de la pensée du premier Foucault. S'il se faisait le héraut de la mort de l'auteur, c'est que l'espace discursif, littéraire comme scientifique, est celui de l'oubli de soi. À partir de 1968, la vie (publique, politique) de Michel Foucault devient aussi importante que son œuvre. Ce que d'ordinaire on qualifie de période militante pourrait en fait équivaloir à un instant de mutation dans l'ordre de la pensée foucauldienne. La passion presque morbide pour le système et le concept, qui permettait une distanciation farouche et polémique vis-à-vis de l'engagement existentialiste comme posture philosophique pratique, va, sous le coup des révoltes contre-culturelles de la fin des années 1960, servir à donner une forme plastique à la colère, un contour cognitif à la rage, un horizon politique au désir de changement. L'analyse du système et la fabrication de concepts prennent soudain une tournure pratiquement dramatique, alors qu'elles constituaient auparavant une pratique dramatique spécifique visant malignement la confusion avec le positivisme académique. *Surveiller et punir* est écrit après l'engagement militant : il y a précession de l'action sur la réflexion – ou plutôt dédoublement de l'action par une réflexivité relative au fonctionnement des institutions de la société occidentale moderne, et considération de la réflexion comme stratégie de pression et de résistance face à ces institutions. Foucault fait alors preuve d'un engagement vitaliste et anarchiste à tendance socratique-platonicienne. Estimant qu'à l'âge classique naquirent des États voués à une histoire sans terme et sans espoir, dont la raison constitue

l'horizon tragique nouveau<sup>587</sup>, le philosophe articule désormais ses recherches historiques suivant une perspective visant à combattre par les armes du savoir cette raison d'État tragique. Doublé d'une tentative de construire un nouveau schéma herméneutique quant à la conception du pouvoir, qui n'est plus défini juridiquement comme la propriété de l'État, mais stratégiquement comme un ensemble de technologies modifiables permettant le contrôle sur un groupement social, l'engagement de Foucault est vitaliste en ce que la politique (la contestation politique, la résistance au pouvoir) est vécue comme une expérience-limite dont les enjeux sont la vie et la mort, possibilité que l'historien remarqua alors qu'il enseignait la philosophie en Tunisie, à l'époque du mouvement de mars 68. Selon Robert Young, l'expérience tunisienne de Michel Foucault, de 1966 à 1968, a eu un rôle fondamental dans la politisation de sa pensée avant Mai-68.<sup>588</sup> Accueillant des étudiants recherchés par la police, Foucault prend acte du fait que le marxisme-léninisme n'est pas seulement un cadre théorique pour analyser le réel, mais le discours énergisant permettant de le changer.<sup>589</sup> L'anarchisme de Foucault provient de son engagement politique auprès des mouvements révolutionnaires de l'extrême gauche en général, et de la Gauche prolétarienne (GP) en particulier. S'il n'adhère à aucun mouvement spécifique, il est proche des maoïstes, sur lesquels il formule en même temps quelques critiques. Son anti-utopisme et son pessimisme viscéral, basés sur une défiance vis-à-vis d'une société parfaite et une croyance en la succession des formes de domination, en font un néo-anarchiste selon Merquior.<sup>590</sup> Son positionnement est complexe, en cela que son engagement politique concerne les problèmes contemporains, tandis que ses recherches historiques, censées être liées à son engagement, concernent

---

<sup>587</sup> FOUCAULT Michel, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Gallimard, 2004.

<sup>588</sup> YOUNG R.J.C., *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Oxford-Malden, MA, Blackwell, 2011, cité in MEZZADRA Sandro, « En voyage. Michel Foucault et la critique postcoloniale », Paris, Les Cahiers de l'Herne, 2011.

<sup>589</sup> FOUCAULT Michel, « Il Contributo », janvier-mars 1980, in *Dits et écrits, Tome 2, op.cit.*

<sup>590</sup> MERQUIOR José Guilherme, *op.cit.*

généralement l'Âge classique (les XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles). C'est que la méthode généalogique explique la charge polémique contenue en puissance dans ses ouvrages historiques : Foucault part d'un problème dans les termes où ils se posent actuellement, et essaie d'en faire la généalogie, une analyse historique à partir de la situation présente.<sup>591</sup> La naissance de la prison retracée dans *Surveiller et punir* est une histoire du présent reconstituée à partir d'une configuration problématique contemporaine, relative alors à l'expérience militante<sup>592</sup> – voir la création du G.I.P., qui se fit dans le contexte turbulent de la dissolution de la Gauche prolétarienne (mai 1970), de l'incarcération de militants politiques d'extrême gauche et de la volonté de certains d'entre eux d'obtenir le statut de prisonniers politiques, mais aussi de la politisation par Foucault de la Commission d'enquête sur les prisons, via la collecte de la parole des détenus et la mobilisation les « intellectuels spécifiques » (magistrats, médecins et assistantes sociales) afin de dénoncer le système pénitentiaire ; l'objectif du Groupe est de « faire connaître la réalité [et] d'alerter l'opinion [car] il est bon de savoir ce qui nous menace »<sup>593</sup> : le Groupe d'information mène une stratégie de la transparence, la dénonciation publique des abus de pouvoir devant représenter une forme fondamentale de résistance à travers des enquêtes sans visée heuristique – l'accumulation des connaissances –, mais sociopolitique – mobiliser socialement en faisant circuler l'information et en suscitant l'intolérance face à l'abus du pouvoir. Ce Groupe constitua l'occasion pour Foucault d'apparaître comme un leader politique, avec le pragmatisme et la quête d'efficacité<sup>594</sup> propres à cet idéaltype socio-psychologique. Cependant, « l'anti-réformisme » de Michel Foucault fut attaqué par Paul Thibaud dans sa revue *Esprit* en novembre 1979, imputant l'absence d'efficacité de l'activisme autour des prisons au « leadership de l'intellectuel

---

<sup>591</sup> FOUCAULT Michel, « Le souci de Vérité », *Le Magazine littéraire*, n° 207, 1984, cité in CASTEL Robert, « Présent et généalogie du présent : une approche non évolutionniste du changement », in Collectif, *Au risque de Foucault*, Centre Georges Pompidou, Centre Michel Foucault, Paris, 1997.

<sup>592</sup> CASTEL Robert, *ibid.*

<sup>593</sup> Manifeste du G.I.P., in *Dits et écrits, Tome 2*.

<sup>594</sup> CIXOUS Hélène, citée par ERIBON Didier, *ibid.*

radical M. Foucault »<sup>595</sup>, qui pendant un certain temps fait effectivement l'apologie du *Lumpenproletariat* comme sous-classe d'avant-garde dans la lutte contre le système capitaliste et sa morale bourgeoise, le prolétariat ayant selon lui intériorisé une part trop grande de l'idéologie bourgeoise concernant l'usage de la violence et l'insurrection. Le généalogiste voit dans la création du G.I.P. une occasion concrète de s'engager physiquement et de proposer des analyses nécessaires afin d'être utiles dans la lutte.<sup>596</sup> Foucault historien et philosophe, qui systématisa toute son approche cognitive à partir d'un rejet de l'engagement pris comme posture humaniste et idéaliste, incarne alors la nouvelle figure de l'intellectuel militant, prenant symboliquement la relève de l'écrivain engagé Sartre. S'il s'efforce toujours de s'effacer afin de rendre la parole à ceux, anonymes, qui subissent en premier les effets du pouvoir, il n'empêche que ce retrait est mis en scène comme un nouvel acte de résistance, une nouvelle manière de s'engager pour un intellectuel luttant contre le pouvoir. La force du deuxième Foucault repose précisément sur sa faculté personnelle d'apparaître comme le plus progressiste des militants, le plus extrémiste des intellectuels (prenant cependant ses distances avec le terrorisme d'extrême-gauche et l'action directe<sup>597</sup>, pensant que la violence renforcerait l'appareil sécuritaire des États) et le plus libre des penseurs, tout en jouant le jeu stratégique de l'académisme au niveau du savoir, dans ce temple de la connaissance qu'est le Collège de France.<sup>598</sup> Dans sa pensée d'alors, les résistances contre les pouvoirs sont comprises comme autant de luttes, de batailles et de rapports de forces, et Watanabe souligne la parenté du discours

---

<sup>595</sup> FOUCAULT Michel, *Dits et écrits, Tome 2, op.cit.*

<sup>596</sup> FOUCAULT Michel, « Il Contributo », janvier-mars 1980, *Dits et écrits, Tome 2, op.cit.*

<sup>597</sup> « Ce n'est pas pour des raisons morales que Foucault se mit à condamner le terrorisme » d'après Miller, mais pour des raisons tactiques. « Lorsqu'il se donne comme expression d'une nationalité qui n'a encore ni indépendance ni structures étatiques et revendique pour les obtenir, le terrorisme est finalement accepté. C'est par exemple le cas du terrorisme juif avant la création de l'État d'Israël. [...] En revanche, ce qui est fondamentalement récusé, c'est un mouvement de terrorisme où l'on [pratique des actions terroristes] au nom de la classe, au nom d'un groupe politique, au nom d'une avant-garde, au nom d'un groupe marginal » « Michel Foucault : la sécurité et l'État, Entretien avec R. Lefort », in MILLER James, *La passion Foucault*, Paris, Plon, 1995.

<sup>598</sup> Voir les passages consacrés à Michel Foucault dans BOURDIEU Pierre, *Homo academicus*, Paris, Editions de Minuit, 1984.

de Foucault avec le théâtre, d'une part, et l'organisation dramatique de l'écriture foucauldienne dans *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*, de l'autre : « la tragédie de Racine [comme le discours de l'historien et philosophe] est régie par des rapports de forces, fonctions d'une double relation de passion et de pouvoir. »<sup>599</sup> Persistance, donc, de la tragédie comme mode de pensée ; seulement cette fois le théâtre investi n'est plus celui de la cruauté du monde et de l'oubli de soi, mais celui des opérations. Au pessimisme dionysiaque de la connaissance tragique succède l'optimisme socratique du savoir pratique<sup>600</sup> – comme si, avec la fin du supplice décrit dans *Surveiller et punir* comme modalité générale de l'exécution des peines par laquelle se ferme le rideau de ce « théâtre de l'enfer »<sup>601</sup> et de ce « théâtre de terreur »<sup>602</sup>, débutait ainsi, par hypostase, une analyse clinique devant plus à la dialectique socratique de qui raisonne qu'à l'emprise extatique de qui s'enivre. C'est que les analyses historiques du fonctionnement des institutions doivent servir à résister aux pouvoirs et à transformer leurs relations dans la civilisation de la surveillance basée sur le contrôle panoptique de la multitude (par opposition aux civilisations du spectacle, du sacrifice et du rituel, où il s'agit de donner à tous le spectacle d'un événement unique et où la forme architecturale majeure est le théâtre...)<sup>603</sup>.

Le deuxième Foucault, celui de la période militante, a quelque chose du Platon que Nietzsche dépeint dans son étude des dialogues socratiques<sup>604</sup> : derrière le philosophe théoricien du monde des Idées se cache un activiste communiste ; sous l'historien épris de concepts perce le leader anarchiste. Le Foucault des *Mots et*

---

<sup>599</sup> « La scène de la philosophie » ; entretien de Michel Foucault avec M. Watanabe, *Sekai*, juillet 1978, in *Dits et écrits*. Sur cette question de la théâtralité du discours foucauldien, voir SFORZINI Arianna, *Les Scènes de la vérité. Michel Foucault et le théâtre*, Lormont, Le bord de l'eau, 2017.

<sup>600</sup> « Toute ma recherche repose sur un postulat d'optimisme absolu » déclare Foucault dans « Il Contributo », janvier-mars 1980, *Dits et écrits*, Tome 2.

<sup>601</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, op.cit., p. 56.

<sup>602</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>603</sup> D'après la distinction définie par Julius dans ses *Leçons sur les prisons*, analysée par Michel Foucault dans sa Conférence sur « La vérité et les formes juridiques », in *Dits et écrits*, Tome 1.

<sup>604</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, Paris-Tel-Aviv, Editions de l'éclat, collection Polemos, 1991 (nouvelle édition 2005).

*les choses*, qui prenait ses distances avec une génération passionnée par la politique en vertu d'un désespoir motivé par une croyance en la déraison, fait place à un Foucault considérant la politique comme le « sujet sans doute le plus crucial de notre existence ». Étant certain de vivre dans une société tyrannisée par un pouvoir de classe, sous le joug de la bourgeoisie, l'objectif de Foucault n'est pas métaphysique ni idéaliste, mais immanent, pragmatique : montrer le côté tyrannique de cette société, déchiffrer les relations de pouvoir là où elles se cachent (là où elles sont censées ne pas se nouer, comme à l'école par exemple, etc.), dévoiler les aspects arbitraires de la raison politique. Selon Foucault, les institutions sociales occidentales, depuis le XIXe siècle, obéissent au même modèle panoptique (il fait référence à une « identité morphologique du système de pouvoir »), condition de fonctionnement de la société industrielle visant à transformer via des appareils spécifiques les corps, les temps et les existences en forces de travail. L'objectif est donc de produire une analyse afin de donner un sens à la lutte politique contre les micropouvoirs s'exerçant contre les minorités sociales ; produire une analyse veut dire rendre visible, éclairer l'ordre du savoir qui s'impose dans les sociétés occidentales, déchiffrer les relations de pouvoir qui s'intriquent dans les interstices de la société. Or le système pénal représente un environnement social où un micro-pouvoir (l'administration pénitentiaire, fonction de l'appareil d'État) s'exerce de la manière la plus manifeste ; par conséquent, pour Foucault, la prison est le lieu politique par excellence, là où les rapports de forces entre dominants et dominés sont les plus abrupts, les plus facilement observables, les plus facilement attaquables donc. La généalogie de la prison comme méthode d'enquête historique porte en elle une charge polémique, dans la mesure où le choix de concentrer ses recherches sur les institutions pénales pour aborder la philosophie politique représente déjà, à n'en pas douter, une sorte de stratégie politique, et ce, pour définir le concept de pouvoir. La lutte, ici, précède la recherche, ou plutôt la recherche procède de la lutte, la résistance face au pouvoir fait émerger un savoir spécifique qu'il s'agit de retourner contre le

savoir officiel (documentaire, statistique) du pouvoir administratif. Ainsi, alors qu'auparavant l'écriture de ses ouvrages avait une fonction mi-esthétique, mi-heuristique, celle-ci se fait moyen de lutte, fonction dans un combat, tactique dans une stratégie.<sup>605</sup> Elle sert à mettre au jour les liens entre les savoirs et les pouvoirs, alors que la philosophie occidentale traditionnelle, essentiellement métaphysique, a consisté à inscrire autant que faire se peut le savoir dans une sphère idéale que les secousses historiques et les luttes politiques ne pouvaient atteindre. « Écrire, c'est lutter, résister ».<sup>606</sup> Si le second Foucault est un philosophe créateur de concepts doublé d'un activiste politique, à la manière du Platon de Nietzsche, sa méthode généalogique vise à dénouer les nœuds d'une épistémologie bimillénaire, d'origine platonicienne, consistant à opposer savoir et pouvoir. L'opposition qu'effectue Foucault entre l'intellectuel universel issu des Lumières (Voltaire, Zola, Sartre) et l'intellectuel spécifique impliqué dans les luttes de son temps (comme son modèle, le physicien atomiste Oppenheimer) est cruciale pour comprendre l'importance de la question de l'articulation entre la vérité et le pouvoir dans la perspective de la résistance à mener. L'intellectuel spécifique est intégré au système de vérité dans son domaine d'activité, mais peut retourner ce système contre lui-même en dénonçant le jeu avec le pouvoir qui se joue dans le régime de vérité/pouvoir auquel il est assigné dans son domaine. L'objectif est de proposer une nouvelle politique de la vérité, soit de constituer un nouvel agencement dans les mécanismes du pouvoir et de la production de la vérité. Dans ce cadre, l'écriture perd sa fonction subversive, car elle ne peut être une fin en soi, une activité de contestation par elle-même. Le fonctionnalisme foucauldien articule énonciation positive, littérale et littéraire des agencements structurant un système de domination (recherche historique à travers la méthode généalogique), et dénonciation de cette domination systémique à travers l'évaluation politique des

---

<sup>605</sup> « Je fabrique des armes. [...] Je n'écris pas pour un public, j'écris pour des utilisateurs, non pas pour des lecteurs. » FOUCAULT Michel, *Dits et écrits*, Tome 1.

<sup>606</sup> DELEUZE Gilles, *Foucault*, op.cit.

résistances possibles (tribunes médiatiques, articles de presse et interviews magazines). Si l'accent politique, à cette période, est mis sur les conditions de vie et de détention des prisonniers, Foucault est certain que son axe de recherche peut être utilisé comme outil de lutte par d'autres minorités sociales dans d'autres secteurs de résistances. De fait, outre-Atlantique, les écrits de Foucault sont reçus comme « des interventions directes dans les luttes particulières des groupes marginalisés ou socialement suspects, tels que les prisonniers, les aliénés mentaux et les homosexuels. »<sup>607</sup> Le déterminisme rationaliste du nexus savoir-pouvoir propre au Foucault des années soixante-dix exclut toute activation du thème dionysiaque. Or ce thème « constitue dans la pensée nietzschéenne le contrepoint du nihilisme propre à la volonté de vérité, et ouvre à la volonté de puissance la possibilité d'une transfiguration extatique (au sens propre d'une sortie de soi) par l'art. »<sup>608</sup> C'est sur la base de l'opposition entre le fort et le faible, entre l'actif et le réactif, entre l'affirmation et la négation qu'une hiérarchisation des valeurs est possible. La possibilité de l'interprétation généalogique repose chez Nietzsche sur cette opposition – alors que chez Foucault seule compte la quantité des forces en présence, sans aucune réflexion axiologique sur leur qualité active ou réactive : « le monisme avec lequel Foucault envisage la volonté de vérité a pour conséquence de ruiner la possibilité de l'interprétation elle-même, en la privant des critères à partir desquels penser la valeur. »<sup>609</sup> Le passage de sa recherche théorique vers l'éthique de la subjectivité permet au philosophe et historien français de lever cette ambiguïté du nietzschéen foucauldien.

Le “troisième” et dernier Foucault est celui de l'éthique de la subjectivité et de la stylistique de l'existence.<sup>610</sup> Durant le silence qui succède à *La volonté de savoir*, Foucault a le sentiment d'un malentendu lié à ce livre. Il note, dans sa *Vie*

---

<sup>607</sup> SAWICKI Jana, « Le féminisme et Foucault en Amérique du Nord : convergence, critique, possibilité », in Collectif, *Au risque de Foucault*, Paris, Centre Georges Pompidou, Centre Michel Foucault, 1997.

<sup>608</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 160.

<sup>609</sup> *Idem.*

<sup>610</sup> Voir à ce sujet NÈGRE Fabien, « L'esthétique de l'existence dans le dernier Foucault », in *Raison présente*, n°118, 2e trimestre, 1996, pp. 47-71.



*des hommes infâmes* : « nous voilà bien, avec toujours la même incapacité à franchir la ligne, à passer de l'autre côté... Toujours le même choix, du côté du pouvoir, de ce qu'il dit ou fait dire... »<sup>611</sup> Dans la pratique, l'échec du mouvement des prisons attriste le philosophe et historien. Dans la théorie, il réfléchit à la conception d'un « "pouvoir de la vérité" qui ne serait plus vérité de pouvoir, une vérité qui découlerait des lignes transversales de résistance et non plus des lignes intégrales de pouvoir ».<sup>612</sup> Le pouvoir mène à une impasse : il faut suivre « un nouvel axe, distinct à la fois de celui du savoir et de celui du pouvoir. »<sup>613</sup> Dans le cours intitulé Sécurité, territoire, population, Foucault commence à établir une généalogie de l'État à travers le thème du souci, sous la forme religieuse du pouvoir pastoral. Il souligne la rareté de la métaphore du berger dans la littérature politique classique (Isocrate, Démosthène) à l'exception du *Politique* de Platon, dans laquelle cette métaphore est jugée comme insuffisante (et est remplacée par le paradigme du tisserand) et éclaire le rapport entre Église et État. La disparition du Foucault militant politique est donc, pour une part, la conséquence de l'échec de la tactique adoptée : les enquêtes du G.I.P. n'ont pas abouti sur le terrain du réel, au niveau des conditions de vie des prisonniers, et la stratégie de la transparence n'a pas débouché sur une prise de conscience généralisée des situations intolérables dans la société occidentale moderne. La crise existentielle due à l'évolution dans cette impasse constitue en même temps une tentative de définir une nouvelle voie, à travers la construction d'un nouvel axe de recherche. En 1978, Michel Foucault pose la question du pouvoir pastoral, étranger à la tradition gréco-romaine, et de l'origine judéo-chrétienne de l'État et de la société disciplinaire moderne – le thème de la conduite individuelle vers le salut étant d'origine judaïque. À l'art princier de gouverner un territoire souverain (Machiavel) s'oppose, à l'âge classique, un discours prônant l'introduction de

---

<sup>611</sup> FOUCAULT Michel, « La vie des hommes infâmes », cité par Gilles Deleuze, *Foucault, op.cit.*

<sup>612</sup> *Idem.*

<sup>613</sup> *Idem.*

l'économie et de la gestion dans les affaires publiques, une gouvernementalité dictée par la raison d'État et constituant une réactivation du thème du pouvoir pastoral. Lorsque Foucault retrace la généalogie de la conscience chrétienne de soi à travers les thèmes du biopouvoir, de la gouvernementalité, du pouvoir pastoral et de l'aveu, Dreyfus et Rabinow indiquent qu'il montre subrepticement que ces technologies politiques sont "responsables" du danger qui menace la liberté de l'homme moderne.<sup>614</sup> Cette importance de l'inscription de la conduite des individus propre au pastorat chrétien dans l'exercice du pouvoir souverain selon la raison d'État par la gouvernementalité politique à l'âge classique, en particulier, et la mise en exergue du pouvoir pastoral, en général, représente une sorte de totalisation critique venant redoubler les critiques locales – l'hôpital, la prison, l'école – effectuées via la microphysique des pouvoirs. En même temps, cette mise en exergue constitue un déplacement de l'analyse de Foucault, des relations de pouvoirs aux technologies de gouvernement, le thème du souci commençant alors à apparaître, le pouvoir pastoral reposant sur un souci des autres : « tout le souci du pasteur est un souci qui est tourné vers les autres et jamais vers lui-même. »<sup>615</sup> Dans le cours au Collège de France sur le Gouvernement des vivants, les exercices ascétiques chrétiens fournissent le terrain d'exploration d'un régime de vérité indépendant de l'articulation duelle savoir/pouvoir. Foucault s'intéresse ensuite aux exercices ascétiques gréco-romains. Il développe donc d'abord son analyse historique sur la gouvernementalité et la raison d'État à l'Âge classique, puis sur le pouvoir pastoral au Moyen-âge, « la nouveauté des Grecs [apparaissant] ultérieurement, à la faveur d'un double "décrochage" : quand les "exercices qui permettent de se gouverner soi-même" se détachent à la fois du pouvoir comme rapport de forces, et du savoir comme forme stratifiée, comme "code" de vertu. D'une part, il y a un "rapport à soi" qui se met à dériver du rapport avec les autres ; d'autre part,

---

<sup>614</sup> DREYFUS Hubert, RABINOW Paul, *Michel Foucault. Un parcours philosophique, op.cit.*

<sup>615</sup> FOUCAULT Michel, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*

aussi bien, une “constitution de soi” qui se met à dériver du code moral comme règle de savoir. Cette dérivée, ce décrochage, il faut les entendre au sens où le rapport à soi prend de l’indépendance. »<sup>616</sup>

L’auteur de *L’usage des plaisirs* et du *Souci de soi*, s’abandonne selon nous au rêve de l’illusion apollinienne. Une fois la désillusion issue du mensonge de l’action politique passée, restait en effet à bâtir un domaine de réflexions ayant la capacité de nous bercer de l’illusion de cohabiter en pensée avec les Hellènes, l’illusion du retour aux Grecs constituant implicitement l’éloge discret d’un idéal aristocratique (post-politique) de la mesure et de l’équilibre par rapport auquel la problématique de la naissance du sujet, les recherches sur les prescriptions gréco-romaines en matière de corps et de sexualité et les règles de vie antiques représentent les prolégomènes. L’« esthétique de l’existence » marque le retour du thème de l’invention de soi, une problématique que le philosophe et historien avait traitée dans ses textes “littéraires” des années soixante, soit le retour de la lucidité tragique valorisant l’illusion comme solution existentielle, après la période politique et optimiste du mensonge socratico-platonicien de la critique rationnelle du pouvoir et de l’engagement militant ; mais dans les années quatre-vingt, l’oubli dionysiaque de soi fait place au souci apollinien de soi, et si la production comme ethos persiste dans le schème éthique du dernier Foucault, la subjectivité étant assujettie via les techniques élaborant le sujet, la nouvelle résistance qu’il appelle de ses vœux relève d’une politique de la séduction – la transformation de soi permettant de faire de sa vie une œuvre d’art ( « le sujet se constitue à travers [...] des pratiques de libération »<sup>617</sup>). La création des modes d’existences qu’évoque le Foucault apollonien est précisément « ce que Nietzsche appelait l’invention de nouvelles possibilités de vie, et dont il trouvait déjà l’origine chez les Grecs. Nietzsche y voyait l’ultime dimension de la volonté de puissance [après

---

<sup>616</sup> DELEUZE Gilles, *Foucault, op.cit.*

<sup>617</sup> FOUCAULT Michel, « Une esthétique de l’existence », *Le Monde*, 15-16 juillet 1984, repris in DE, vol. 4, texte n° 357. Cité par REVEL Judith, *Le vocabulaire de Foucault, op.cit.*, p. 27.

la volonté de puissance comme volonté de savoir et comme rapports de pouvoirs], le vouloir-artiste. »<sup>618</sup> Ce vouloir-artiste, pour librement s'exprimer, a besoin de se déprendre du préjugé moral commun voyant dans l'égoïsme un trait individuel néfaste à la société : la croyance en la nature répréhensible de l'égoïsme a nui à l'égoïsme, du fait qu'elle lui ôtait toute bonne conscience.<sup>619</sup> La philosophie de Nietzsche constitue elle-même une affirmation d'une esthétique de l'existence.<sup>620</sup> À partir de Socrate, rappelle Nietzsche, les philosophes de l'Antiquité ne cessèrent de prêcher : « Votre docile façon de vivre selon la règle, votre subordination à l'opinion du voisin, voilà la raison de ce que vous parveniez si rarement au bonheur. »<sup>621</sup> Le Foucault généalogiste du pouvoir se voulait être un historien de facture positiviste situé à l'extrême gauche de l'échiquier politique, en lien avec les gauchistes et attaché aux minorités exclues du système afin de défendre les pauvres suivant une prise de parti anti-nietzschéenne pour les plus faibles confinant à non-dit moral ; le Foucault du souci de soi a un rapport plus direct et immédiat à Nietzsche, qui pense que « la distinction personnelle [est] la vertu antique » par excellence. »<sup>622</sup> Nietzsche considère la morale du stoïcisme comme supérieure à la morale chrétienne de la pitié et de la compassion : « les plus prodigieux représentants de la moralité antique, comme Epictète, ignoraient tout de l'apologie aujourd'hui courante de celui qui pense aux autres et vit pour eux ; selon notre mode morale, nous serions contraints de les nommer précisément immoraux, car ils ont lutté contre toutes leurs forces pour leur ego et contre la compassion envers les autres. »<sup>623</sup> Foucault voit dans la substitution historique du souci de soi antique par la connaissance de soi un effet de la prégnance de la morale chrétienne, « qui fait du renoncement de soi la condition du salut ». Seuls

---

<sup>618</sup> DELEUZE Gilles, *Pourparlers*, op.cit.

<sup>619</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1985.

<sup>620</sup> JEANMART Gaëlle, « Les exercices spirituels dans la philosophie de Nietzsche », *Philosophique* [En ligne], 10 | 2007, mis en ligne le 06 avril 2012, consulté le 12 septembre 2014. URL : <http://philosophique.revues.org/116>.

<sup>621</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Le gai savoir*, op.cit.

<sup>622</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Aurore*, Paris, Gallimard, 1989.

<sup>623</sup> NIETZSCHE Friedrich : « Vous dites que la morale de la pitié est une morale supérieure à celle du stoïcisme ? Prouvez-le ! » *Aurore*, Paris, Gallimard, 1970.

sont moralement acceptables les rapports avec les autres. Le souci de soi n'est donc pas compatible avec la morale. « “Connais-toi toi-même” a éclipsé “prends soin de toi-même”, parce que notre morale, une morale de l'ascétisme, n'a cessé de dire que le soi était l'instance que l'on pouvait rejeter. »<sup>624</sup> Foucault et Nietzsche ont tous les deux une attitude ambiguë vis-à-vis de l'ascétisme, composée à la fois de rejet et de fascination.<sup>625</sup>

Si pour Voeltzel la lecture respective du christianisme est le contexte où cette ambiguïté apparaît le plus fortement, il nous semble que c'est d'abord le rapport avec la philosophie antique qui est avant tout problématique. Effectivement, Sénèque est « impossible » pour Nietzsche, qui le considère comme un « toréador de la vertu » dans son *Crépuscule des idoles*. Par extension, Nietzsche est méfiant vis-à-vis de toute la philosophie post-socratique, dont l'eudémonisme est selon lui le signe manifeste de la décadence : il parle de l'« hideuse prétention au bonheur » commençant avec Socrate dans sa *Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*<sup>626</sup>, estime les philosophies épicurienne et stoïcienne pauvres par rapport aux présocratiques<sup>627</sup>, et annonce que « rien ne [le] répugne plus que l'éloge pédantesque de la philosophie, chez Sénèque ». Or la posture du dernier Foucault, qui consiste à façonner une éthique tournant autour du travail de soi sur soi et de la recherche du plaisir contrevient au raisonnement de Nietzsche, pour qui « la préoccupation de la douleur chez les métaphysiciens [est] toute naïve [puisque] les hommes vaillants et les créateurs n'attribuent jamais au plaisir et à la douleur des valeurs suprêmes ; ce sont des états accessoires ; il faut les vouloir l'un et l'autre, pour peu que l'on veuille

---

<sup>624</sup> FOUCAULT Michel, « Technologies of the self » (« Les techniques de soi » ; université du Vermont, octobre 1982 ; trad. F. Durant-Bogaert), in Hutton (P.H.), Gutman (H.) et Martin (L.H.), éd., *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Anherst, the University of Massachusetts Press, 1988, pp. 16-49.

<sup>625</sup> VOELTZEL Nicolas, « L'ascétisme chez Nietzsche et Foucault », in *Foucault-Nietzsche : nouveaux regards*, 07 octobre 2010 (Journée d'études, *op.cit.*).

<sup>626</sup> NIETZSCHE Friedrich, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Paris, Gallimard, 1938, p. 172.

<sup>627</sup> *Idem*, p. 176.

arriver à quelque chose. » Les espoirs que nourrit Foucault autour d'une éthique "postmoderne" basée sur le bonheur individuel se situent à mille lieues de l'injonction nietzschéenne de se garder de tout épicurisme : « les moralistes qui, tels ceux qui suivaient les traces de Socrate, prônent pour l'individu une morale de la maîtrise de soi et de l'abstinence où ils voient son intérêt le plus propre et la clef la plus personnelle de son bonheur, constituent l'exception. [...] C'est ainsi que pour un Romain vertueux de la vieille école, tout chrétien qui "aspirait avant tout à son propre salut" semblait mauvais. »<sup>628</sup> Plutôt que le bonheur, l'homme (sain) cherche la sensation de puissance selon Nietzsche. Comme si l'eudémonisme auquel vient après la déception, l'aigreur, l'échec et l'illusion issus du militantisme politique : « tous les dieux, tous les mythes, superflus. Socrate : – il ne me reste rien que moi-même ; l'angoisse pour soi-même devient l'âme de la philosophie. »<sup>629</sup> Durant la période militante, la posture antifasciste de Foucault, édictée dans la préface à la version américaine de *L'anti-Œdipe* de Deleuze, se définissait comme "une lutte dans la joie" ; mais après les années soixante-dix et la fin du mythe révolutionnaire, ce qui est à l'ordre du jour serait ainsi la lutte pour la joie.

Cependant, le dernier Foucault reste dans le giron discursif du nietzschéisme en n'édifiant aucune morale universelle, et en cherchant plutôt à proposer une éthique d'isolation personnelle-communautaire le dispensant ainsi de songer à punir, à corriger ou à améliorer l'homme.<sup>630</sup> Il se situe dans une optique clairement nietzschéenne, en fondant sa recherche éthique sur un combat contre la morale (chrétienne en particulier, universelle en général). À ce sujet, Nietzsche pensait que « [les] historiens de la morale (notamment les Anglais) [étaient] décevants : eux-mêmes [avaient] l'habitude de subir ingénument l'impératif d'une morale

---

<sup>628</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Aurore*, *op.cit.*, p. 25.

<sup>629</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Le livre du philosophe*, Paris, Flammarion, p. 150.

<sup>630</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard : « Dispensez-nous, de grâce, de songer sans cesse à punir, à blâmer, à corriger ! [...] Ne luttons pas en combat direct ! – ce à quoi nous ramène tout blâme, toute punition, tout désir d'améliorer. Mains élevons-nous nous-mêmes d'autant plus haut ! [...] Mettons-nous plutôt à l'écart ! Détournons le regard. »

déterminée [...] en cédant, par exemple, à ce préjugé populaire de l'Europe chrétienne [...] qui veut que l'action morale se caractérise par le renoncement à soi-même », suivant le jugement réglé sur une opposition entre les forces substantialisées du bien et du mal. Le Foucault de la stylistique de l'existence propose une action se caractérisant par le souci de soi, suivant une détermination éthique de la différence originelle entre les forces qualifiées, bon et mauvais.<sup>631</sup> Le Foucault apollinien est ainsi immoral au sens nietzschéen – précisément parce qu'il s'occupe d'éthique. La critique néo-pragmatique formulée par Richard Rorty repose sur le fait que l'éthique du sujet de Foucault ne répond pas « aux conditions requises par la morale libérale et démocratique. »<sup>632</sup> Les principes de la démocratie libérale seraient ainsi rendus par Foucault « datés, caducs et oppressifs ». Cette critique de Rorty est problématique, étant donné que le nietzschéisme nécessite un minimum de distance vis-à-vis de l'optimisme scientifique véhiculant le discours naïf, relatif au « progrès moral atteint par les démocraties libérales de l'Occident. »<sup>633</sup> Foucault s'intéressait jadis aux fous, aux criminels, aux déviants et aux délinquants, par une généalogie repérant la singularité des événements hors de toute finalité, les forces apparaissant toujours dans l'aléa singulier de l'évènement.<sup>634</sup> Il s'intéressa ensuite aux « paroles que les existences inessentiels échangent avec le pouvoir. »<sup>635</sup> Il s'intéresse enfin aux nobles grecs, qui « ont donné l'exemple d'une éthique des singularités »<sup>636</sup> – le but étant de se soustraire à la norme, de glorifier les exceptions contre la règle, mais en formulant néanmoins un discours éthique contre les jeux du pouvoir. Or

---

<sup>631</sup> Et ce, après avoir lutté contre le bourgeoisisme durant la période militante, avec la nécessité d'intégrer les chômeurs, les femmes, les prostituées, les homosexuels et les drogués dans la lutte politique contre l'ordre moral établi, eux qui représentent une force de contestation de la société à ne pas négliger – non la masse, mais les exclus de la société comme appui social de la résistance au pouvoir.

<sup>632</sup> Cité par JURANDIR Freire Costa, « Le sujet chez Foucault : esthétique de l'existence ou expérience morale ? », in Collectif, *Au risque de Foucault*, Paris, Centre Georges Pompidou, Centre Michel Foucault, 1997.

<sup>633</sup> *Idem*.

<sup>634</sup> FOUCAULT Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *op.cit.*

<sup>635</sup> FOUCAULT Michel, « La vie des hommes infâmes », *op.cit.*

<sup>636</sup> RAYNAUD Philippe, « Nietzschéisme », in Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, *op.cit.*

Nietzsche<sup>637</sup> proposa justement de surmonter le nihilisme en opposant l'esthétique à la métaphysique et en développant une éthique de la singularité. La radicalité nietzschéenne repose en effet sur le refus de l'universel au nom du singulier, et la notion de "souci de soi" est le dernier mot de l'immoralisme de Nietzsche.<sup>638</sup>

Le déplacement axial progressif du gouvernement des âmes au Moyen-âge au souci de soi dans l'Antiquité est l'occasion d'une réflexion relative à la nouvelle manière de résister aux pouvoirs, dans les rapports de forces existants. La peinture naturaliste des mœurs des Anciens, telles qu'elles transparaissent à travers les traces qui nous en restent, se substitue à la description baroque des mutations sociopolitiques de l'Âge classique, pour offrir au regard postmoderne un monde antique qui s'accorde aux plaisirs – plaisirs dont la recherche constitue l'horizon éthique du dernier Foucault. L'ultime stratégie consiste à ignorer le pouvoir et ses injonctions désinhibantes (la libération sexuelle, etc.), en variant les plaisirs à l'infini, par-delà désir et assouvissement. Cette volonté de concevoir une nouvelle approche de la contestation se double de la nécessité d'établir la naissance de la subjectivité, l'oppression étant vécue, d'une manière extrapolitique et de façon quelque peu heideggérienne, comme le résultat consubstantiel de l'emprise (de la) métaphysique. La construction historique du sujet fait référence à un certain rapport à la vérité, ce rapport étant posé à travers le prisme de la sexualité. Dans son *Usage des plaisirs et son Souci de soi*, Foucault pense l'histoire menant du sujet maître de ses plaisirs de la Grèce classique, au sujet hellénistique inscrivant ses plaisirs dans une éthique du souci<sup>639</sup>, transition par où il est permis de constater l'introduction d'une première crainte vis-à-vis de la jouissance provenant du corps, avant que le sujet chrétien ne jette un regard sombre sur les mouvements de sa chair, dans la perspective du salut de son âme... La maîtrise grecque des

---

<sup>637</sup> KESSLER Mathieu, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1999.

<sup>638</sup> « Lecture », *Les devenirs de la philosophie à Paris 8, Blog de philosophie du Cazals*, à propos de Mathieu Kessler, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1999.

<sup>639</sup> GROS Frédéric, *Michel Foucault*, Paris, P.U.F., 2010.



plaisirs est susceptible de devenir un enjeu sociopolitique, au sein d'une culture du sexe-roi hantée par la Libération sexuelle : contrat/contrôle social-sexuel, contrat sexuel comme nouveau lien social, permettant le contrôle social par le sexe. Dès lors, le problème se posant aux modernes ne consiste pas tant à libérer l'individu de l'État qu'à le libérer du type d'individualisation qui se rattache aux institutions étatiques, et ce, en promouvant de nouvelles formes de subjectivité et en créant de nouvelles formes culturelles : « dans les complications [des jeux de subjectivation, de gouvernementalité et de vérité] éclate bien quelque chose comme une liberté. »<sup>640</sup> L' "esthétique de l'existence" développée alors par Foucault comme thème de recherche et axe normatif, ne recouvre pas naïvement une exaltation de la morale du dandy, mais fait au contraire référence à un effort de soi sur soi pour rendre tangibles des principes d'action.<sup>641</sup> La construction éthique du sujet n'a pas pour fonction d'accoucher d'un monument d'égoïsme ou d'individualisme : « il ne s'agit pas d'idolâtrie ou d'auto-adoration béate. »<sup>642</sup> Au contraire, en appliquant sur soi-même un principe d'austérité, la jouissance de soi vise le sens juridique d'une possession complète<sup>643</sup> et non le sens hédoniste de la possession. Dans ce cadre, « le rapport à soi [est] donné à penser comme forme de résistance possible aux systèmes de pouvoir, comme point de défaite d'un pouvoir ancien. »<sup>644</sup> Autrement dit, ce rapport, comme nouvel axe de recherche, superpose maintien épistémique des relations de pouvoirs comme cadre de pensée et évacuation du pouvoir comme mythe éternel de la domination/fascination, soit l'esquisse d'une réponse à la critique baudrillardienne de la tautologie conservatrice de la critique du pouvoir. C'est ainsi qu'est subrepticement mis en relation choix sexuels et système de valeurs, préférence sexuelle et critique sociale, comportement sexuel et révolution culturelle, le tout sur un mode

---

<sup>640</sup> *Idem.*

<sup>641</sup> GROS Frédéric, « Le souci de soi chez Michel Foucault », in GALAND-HALLYN Perrine, Carlos Lévy, *Vivre pour soi, vivre pour la cité, de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, PUPS, 2006.

<sup>642</sup> *Idem.*

<sup>643</sup> *Idem.*

<sup>644</sup> GROS Frédéric, *Michel Foucault, Idem.*

coordonné à la fois positif (à travers les livres d'histoire) et normatif (à travers les dits et écrits). La position de Foucault est floue : non au sexe roi, dit-il d'un côté, dénonçant « le triomphe social du plaisir sexuel » : la libération est un piège, et « La Volonté de savoir montrait déjà que le corps et ses plaisirs, c'est-à-dire une "sexualité sans sexe", étaient la manière moderne de "résister" à l'instance du "Sexe", qui soude le désir à la Loi. »<sup>645</sup> Mais de l'autre côté, les pratiques hors-normes devraient néanmoins être insérées dans un mode de vie plus général contestant le système de valeurs actuel. Triomphe sexuel du plaisir social. Le dernier Foucault cherche à démontrer comme historiquement et logiquement, les relations de pouvoirs ne peuvent se nouer qu'entre hommes libres, cherchant ainsi à dédramatiser ces rapports en s'écartant du mythe du pouvoir comme puissance, ou domination (brute) ; de plus, le savoir n'est plus seulement décrit comme instrument de pouvoir ou fruit d'une volonté spécifique, mais comme manière de se départir de toute domination à travers une connaissance de soi sur soi et par soi. « Le problème n'est donc pas d'essayer de dissoudre [les relations de pouvoir] dans l'utopie d'une communication parfaitement transparente [comme le propose Jürgen Habermas], mais de se donner les règles de droit, les techniques de gestion et aussi la morale, l'éthos, la pratique de soi, qui permettront, dans ces jeux de pouvoir, de jouer avec le minimum possible de domination. »<sup>646</sup> *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi* se trouvent donc par-delà pouvoir et savoir, quelque part au seuil de la subjectivité, précisément là où peuvent naître les points de résistance au pouvoir, ces points que *La volonté de savoir*, prise par le couple infernal savoir-pouvoir, dégageait sans préciser leur origine. Le second Foucault renforçait le Pouvoir en lui prêtant de nombreuses relations ; le troisième casse ce mythe en s'éloignant de cette impasse. « Il est comme fasciné, rejeté dans ce qu'il hait pourtant »<sup>647</sup>. D'aucuns virent dans *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*

---

<sup>645</sup> DELEUZE Gilles, *Foucault, op.cit.*

<sup>646</sup> FOUCAULT Michel, « L'éthique du souci de soi et la pratique de la liberté », in *Concordia. Revista internacional de filosofia*, juillet-décembre 1984.

<sup>647</sup> DELEUZE Gilles, *Pourparlers, op.cit.*

un retour du sujet. C'est en fait un retour vers le dieu grec Apollon, qui « divinise le principe d'individuation »<sup>648</sup> en l'esthétisant. Après avoir été un écrivain raisonnablement dionysiaque avec l'*Histoire de la folie* et *Les mots et les choses*, puis un philosophe/politique socratico-platonicien à l'époque de *Surveiller et punir* et de *La volonté de savoir*, Foucault se fait ami de la sagesse apollinienne avec ses deux derniers Tomes de son *Histoire de la sexualité*. « La trajectoire du philosophe avait consisté à “cheminer du monologue au dialogue, en passant par le combat” ». <sup>649</sup> L'écrivain dionysiaque célébrait, seul et saoul, la folie se logeant au cœur de l'histoire de la raison ; le philosophe/politique socratico-platonicien combattait le pouvoir et ses masques ; l'ami de la sagesse, sobre et adulé, devient apte à communiquer avec ses contemporains sans aucune rage. Dans sa *Volonté de puissance*, Nietzsche explique presque rétrospectivement, pourrions-nous dire, que « le philosophe de la connaissance tragique [...] ressent de façon tragique l'effondrement du terrain métaphysique et ne peut pourtant se satisfaire du tourbillon bariolé des sciences [c'est le Foucault historien critique du savoir positiviste de l'*Histoire de la folie* et des *Mots et les choses*]. Il travaille à édifier une vie nouvelle [étant militant de *Surveiller et punir* à *La volonté de savoir*] ; il restaure l'art dans ses droits [à travers l'esthétique de l'existence, dans *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*]. » Les discontinuités tragiques entre les épistémès, repérées par l'archéologue du savoir, et les bouleversements dramatiques entre les âges et les périodes, repérés par le généalogiste du pouvoir, font place à une histoire apaisée retraçant la continuité dans les pratiques réflexives qu'exercèrent les hommes vis-à-vis d'eux-mêmes : « ce que nous appelons la morale chrétienne [est] incrustée dans la morale européenne, non pas depuis les débuts du monde chrétien, mais depuis la morale ancienne. »<sup>650</sup>

---

<sup>648</sup> DELEUZE Gilles, *Nietzsche, op.cit.*

<sup>649</sup> MILLER James, *La passion Foucault, op.cit.*, citant Jean Lacouture, « Trois images de Michel Foucault », *Libération*, 26 juin 1984.

<sup>650</sup> *Idem.*

## 2. Portrait de Jean Baudrillard en philosophe nietzschéen, ou, le mot de Baudrillard : le pouvoir est mort

Foucault connaît Baudrillard et avait pu reconnaître à la consommation une fonction de contrôle et de surveillance moderne du comportement, un rôle de maintien de l'ordre qu'explicita le sociologue dans sa *Société de consommation*<sup>651</sup>. Malgré le dédain qu'il aurait affiché à l'égard de l'attaque de 1977, il ne serait pas vain d'affirmer que la crise intellectuelle à l'origine du changement d'axe de recherche de Foucault à la fin des années soixante-dix est notamment due à la violence et à la pertinence du pamphlet de Jean Baudrillard. L'approche éthique de la question de la subjectivité est adoptée avec cette volonté de se déprendre du pouvoir, ce qui constitue précisément l'injonction posée par le sociologue dans *Oublier Foucault*. Ainsi, à s'en tenir à ses déclarations ou à ses assertions, comme dans l'Introduction à *L'usage des plaisirs*, où Foucault réfute toute conception d'un pouvoir « dénoncé comme simulacre »<sup>652</sup>, l'attaque de Baudrillard n'aurait eu aucun impact sur la trajectoire du philosophe. En fait, nous serions au contraire tentés de poser comme hypothèse que la pensée du dernier Foucault est tout entière une discussion autour des points d'attaque contenus dans

---

<sup>651</sup> Voir FOUCAULT Michel, « Sur la sellette », entretien de Foucault avec Jean-Louis Ezine, *Les Nouvelles Littéraires*, 17-23 mars 1975.

<sup>652</sup> Dans son Introduction à son *Usage des plaisirs*, Michel Foucault explique simplement et d'une traite que son « analyse des relations de pouvoir et de leurs technologies [dans *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*] permettait de les envisager comme des stratégies ouvertes, en échappant à l'alternative d'un pouvoir conçu comme domination ou dénoncé comme simulacre ».

le pamphlet du sociologue, et même qu'elle valide en partie les points essentiels de cette critique. Comme si Foucault avait pris soin de lutter contre sa fascination et de s'oublier lui-même en prenant compte de la proposition de Baudrillard dans *Oublier Foucault* : inutile de discourir du pouvoir à l'infini – il se meure de lui-même. En ce sens, « est-il possible de penser que Foucault se soit senti comme atteint au plus profond de lui-même par l'accusation d'être le dernier dinosaure du monde dont il avait déclaré la mort, qu'il ait senti qu'il était arrivé trop près de la limite et que, pour cette raison, son discours menaçait d'effectuer un demi-tour capable de le ramener exactement au lieu dont il avait eu l'orgueil de s'éloigner, avec le risque que sa pensée ne devînt une pensée de la nostalgie ? Est-il possible que pour cela, Foucault se soit enfermé dans un long silence qui lui ait permis de ne pas dépasser cette limite ? »<sup>653</sup> Et est-il possible que le silence de Foucault accouchât de cette remise en question que Baudrillard lui enjoignait d'opérer dans sa critique radicale ?

Cette hypothèse mérite d'autant plus d'être vérifiée que, d'une part, nous l'avons vu, le nietzschéisme foucauldien de la période militante est douteux par rapport aux difficultés à faire ressortir un positionnement politique cohérent, dans la gauche maoïste des années soixante-dix, avec les prises de position nietzschéennes antidémocratiques et antimodernes ; de l'autre côté, la pensée nietzschéenne tient une place que nous considérons cruciale dans les réflexions de Baudrillard. En quoi la sociologie du monde contemporain de Jean Baudrillard représente-t-elle un acquiescement, ou du moins une reprise des thèmes fondamentaux de la philosophe nietzschéenne ? Quelles conséquences une telle reprise a-t-elle, sur la question du pouvoir ? Se pourrait-il que la critique radicale formulée par Baudrillard dans *Oublier Foucault* contre un généalogiste du pouvoir moderne se réclamant explicitement de Nietzsche se soit formulée sur la base des concepts de Nietzsche lui-même ? Nous verrons que ce qui commande

---

<sup>653</sup> D'ALESSANDRO Lucio, MARINO Adolfo, *Michel Foucault. Trajectoires du présent*, Paris, L'Harmattan, 1998.

une telle reprise est le fait axiologique que la sociologie du monde contemporain constitue une dénégation de l'existence du réel – « l'illusion [étant] la règle fondamentale »<sup>654</sup> –, en même temps qu'une critique radicale des valeurs de la civilisation moderne, présupposant un jugement de valeur très défavorable à leur égard : l'ère postmoderne de la simulation prendrait en filigrane les traits culturels de la décadence de la société occidentale. Et si la généalogie foucaldienne du pouvoir moderne penche trop, d'un point de vue épistémologique, et malgré ses caractères réaliste, empiriste et positiviste, du côté d'un relativisme faisant de la vérité une variable culturelle, il nous semble au contraire, et de façon encore une fois tout à fait paradoxale que la vérité garde un sens dans le discours cynique de Baudrillard, prenant acte de la liquidation de toutes les valeurs universelles (a) : celui d'un élément axial du cycle vital, tragique – dionysiaque (b) – devant se clore, pour pouvoir recommencer – la loi anthropologique de l'échange symbolique, puisée par Baudrillard dans le corpus de l'école sociologie française, l'amenant derechef à relayer l'appel philosophico-nietzschéen à une inversion de toutes les valeurs.

---

<sup>654</sup> BAUDRILLARD Jean, *L'échange impossible*, Paris, Galilée, collection Espace critique, 1999, p. 15.

a. *La décadence comme catégorie de pensée sous-jacente à l'ère de l'hyper-réalité et à la sociologie de la simulation*

La question du nietzschéisme baudrillardien est problématique dans la mesure où Nietzsche est clairement répertorié comme un auteur de référence pour le sociologue français, sans que la filiation entre les deux penseurs soit nette ou ait été éclairée de façon précise ; cela provient du fait que la dette à l'égard du philosophe allemand transparait à chaque ligne de ses textes – si bien que certains n'hésitent pas à faire du sociologue français le Nietzsche de son époque<sup>655</sup> – sans qu'elle ne soit formellement admise – la référence est donc constamment apparente sans que la source ne soit toujours citée<sup>656</sup>. En un mot, Baudrillard dit au sujet de Nietzsche qu'il « n'a jamais été à proprement parler une référence, seulement une mémoire infuse »<sup>657</sup>. Dans tous les cas, donc, l'influence de Nietzsche sur l'intellectuel français peut être remarquée tout au long de son œuvre, de façon évidente et suivant une orientation à peu près constante – contrairement à Foucault, qui s'est à chaque fois approprié des facettes bien particulières de la philosophie nietzschéenne suivant les différentes périodes de sa recherche. Alors que les rapports de Foucault à Nietzsche ont subi des mutations intellectuelles profondes, Baudrillard, lui, est resté attaché à la même optique nietzschéenne concernant la rationalisation/réalisation du monde – dont

---

<sup>655</sup> ØSTERGAARD, Per, « Jean Baudrillard: The Nietzsche of our Times (?) », in *Canonical Authors in Consumption Theory*, Routledge, 2018.

<sup>656</sup> Sur cette question, l'article de référence est celui de MAHONEY Paul, « Sourcing the Un-sourced: Tracing Baudrillard's References to Nietzsche », in *International Journal of Baudrillard Studies*, 2011, vol. 8, p. 1.

<sup>657</sup> BAUDRILLARD et L'YVONNET François, *D'un fragment l'autre*, Paris, Le Livre de Poche, 2001, p. 10.

le meurtre de la réalité n'est que le contrecoup, la limite et la réalisation ultime – en faveur des illusions dionysiaques.

Cette orientation tourne autour des questions épistémologique et politique de la vérité et de la morale. En effet, dès 1968, Baudrillard met en avant les fonctions d'intégration morale d'un acte économique aussi personnel que la consommation d'objets matériels de la vie quotidienne ; c'est la fonction sociale du mythe de la société de consommation, où justement la consommation est un fait social, intégrateur. Or Nietzsche dénonçait précisément l'idéologie utilitaire encensant « l'usine, le marché du travail, l'offre et la productivité. »<sup>658</sup> Lorsque Baudrillard fustige le fait que la consommation soit devenue la morale de notre temps<sup>659</sup>, il s'appuie aussi sur *La volonté de puissance* de Nietzsche pour opposer à la logique utilitariste des économistes (et son corrélat idéologico-social, la lutte pour l'existence de Darwin) la logique symbolique du potlatch (la lutte pour la puissance). Baudrillard effectue donc une « critique aristocratique » du capitalisme, en énonçant/dénonçant « l'idéologie égalitaire du bien-être » et le bonheur, cette idée neuve en Europe selon Saint-Just, « référence absolue de la société de consommation » selon le sociologue du XX<sup>ème</sup> siècle – qui relève d'ailleurs que Tocqueville « notait déjà cette tendance des sociétés démocratiques à toujours plus de bien-être, comme résorption des fatalités sociales et égalisation de tous les destins. »<sup>660</sup>

Comme Nietzsche-philosophe et Foucault-historien, Jean Baudrillard est en quelque sorte un sociologue immoraliste. La manière dont il décrit négativement la démocratisation de la culture dans le monde moderne fait de son commentaire une diatribe cachée à l'encontre de la puissance de la masse ; comme Tocqueville un siècle plus tôt, il semble fustiger, en effet, le « goût dépravé pour l'égalité, qui

---

<sup>658</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Considérations inactuelles I et II*, Paris, Gallimard, p. 140.

<sup>659</sup> J. P. Mayer, Préface à *La société de consommation* de Jean BAUDRILLARD, *op.cit.*

<sup>660</sup> Alexis de Tocqueville, cité in BAUDRILLARD Jean, *La société de consommation*, *op.cit.* La référence à Tocqueville, ce penseur pré-nietzschéen, est totalement absente dans l'œuvre de Foucault.



porte les faibles à vouloir attirer les forts à leur niveau »<sup>661</sup>, ce nivellement par le bas étant à présent piloté par la classe dirigeante comme stratégie générale de contrôle social. Le centre commercial est perçu habituellement comme un progrès dans l'histoire de l'urbanisme – du moins, il se présentait comme un signe extérieur de progrès social dans les années cinquante. Baudrillard y voit en 1970 le signe d'une défaite. « N'entendons pas que la culture y est "prostituée" : c'est trop simple. Elle y est culturalisée. »<sup>662</sup> Or « la culture est un lieu de secret [...] Tant pis pour les masses » affirme Jean Baudrillard dans *Simulacres et simulation*, et la "culturalisation" est le travail d'une machine sociale/de socialisation où tous les objets, dits culturels, doivent succomber au procès de l'échange généralisé – c'est proprement la culture institutionnelle de la société de masse moderne comme processus réactif de domestication de toutes les forces actives de création. Soit Dostoïevski otage dans le Palais de Cristal ; ou Artaud fait prisonnier culturel à Beaubourg... Sous la couche analytique, la verve et l'ironie. En fait, plutôt que comme un classique de la sociologie, *La société de consommation* pourrait être lue comme une espèce de satire des temps modernes, dans la tradition de la littérature latine. Or on sait combien Horace est important aux yeux de Nietzsche...<sup>663</sup>

Si, au départ, son attachement à l'analyse académique l'empêche de porter un regard personnel sur le cours de (la fin de) l'histoire, l'évolution de Baudrillard le conduit à proposer des analyses plus spéculatives à partir des *Stratégies fatales* (1983). Ainsi, la dénonciation par Baudrillard, avec Philippe Muray, de l' "Empire du Bien", s'effectue évidemment sur une base ontologique nietzschéenne, le penseur allemand montrant dans sa *Volonté de puissance*<sup>664</sup>, que cette idéologie contre nature visant la disparition du mal et la subsistance unique

---

<sup>661</sup> DE TOCQUEVILLE Alexis, *De la démocratie en Amérique*, T. I, première partie, chap. III, Paris, Vrin.

<sup>662</sup> BAUDRILLARD Jean, *La société de consommation*, op.cit.

<sup>663</sup> Voir, à ce sujet, METAYER Guillaume, « Nietzsche poète du Gai savoir, ou la folie de l'épigramme. À propos d'une traduction récente [\*\*] », in *Études Germaniques*, vol. 266, no. 2, 2012, pp. 333-350. MORE Nicholas D. "Nietzsche's Last Laugh: Ecce Homo as Satire", in *Philosophy and Literature* 35, no. 1 (2011): 1-15.

<sup>664</sup> NIETZSCHE Friedrich, *La volonté de puissance*, Paris, Gallimard, 1995, p.124.

du bien, invention de l'homme juste, correspond à l'idée dualiste d'un être tout bon ou tout méchant, alors que les termes antagonistes du bien et du mal se conditionnent en fait réciproquement et sont complémentaires et non contradictoires. Les textes de Baudrillard sont aussi par certains côtés proches de ceux des moralistes classiques, souvent ironiques et toujours cruels vis-à-vis de leurs contemporains. En outre, dans ses derniers textes se déploie une liberté de ton proche de celle du pataphysicien Alfred Jarry, Baudrillard faisant de ses écrits des discours blasphématoires et obscènes, comportant « un désir de choquer et de scandaliser » (Douglas Kellner).

Comme Nietzsche, Baudrillard est un penseur du nihilisme actif. Alors que Foucault mettait en exergue les textes prescriptifs de l'Antiquité pour proposer une éthique postchrétienne de la sculpture de soi, le sociologue de la postmodernité tend de plus en plus à observer/prôner la précipitation des forces sociales, des forces qui font le social, voire du *socius*. La critique baudrillardienne de l'humanitarisme, ce discours censé construire le *socius* mondial, se situe « dans le droit fil de la pensée nietzschéenne »<sup>665</sup> : le respect unilatéral de la vie, dont fait montre cette idéologie, constitue pour le sociologue une proposition fondamentale du nihilisme (faible, porté par les forces réactives du statu quo). « Et l'on pourrait être tenté de lire tout Baudrillard comme une simple réactualisation de Nietzsche. »<sup>666</sup>

Le programme politique de Nietzsche ne constitue pas une réaction face au monde moderne, car selon lui « une régression, un retour en arrière [...] n'est absolument pas concevable [...] Rien n'y fait : il faut aller de l'avant, je veux dire avancer pas à pas dans la décadence. [...] Accumuler [la dégénérescence], la

---

<sup>665</sup><http://www.larevuedesressources.org/baudrillard-de-quel-cote-du-miroir-narcissisme-et-nihilisme,2492.html> « Ainsi l'exige la façon des âmes nobles : elles ne veulent rien avoir *gratuitement*, et moins que tout la vie », affirme BAUDRILLARD Jean.

<sup>666</sup> *Idem*.

rendre plus véhémement et plus brutale : on ne peut rien de plus. »<sup>667</sup> C'est l'abréaction, comme dit Baudrillard, qui est attendue comme politique/stratégie fatale : « il faut pousser les choses à la limite, où tout naturellement elles s'inversent et s'écroulent. » Car pour Nietzsche nous n'avons pas le choix : c'est *aut césar aut nihil* – réversibilité des termes de l'échange impossible explique Baudrillard, qui rappelle, à propos de la connaissance académique et du savoir, qu' « “il faut pousser ce qui s'effondre”, disait Nietzsche. »<sup>668</sup> Ce « ou bien... ou bien... », décisif, est consciemment repoussé par les hommes guidés par les forces réactives, car leur règne est celui du nihil s'étendant à l'infini, que celui-ci soit religieux ou politique : « le “Jugement dernier” même est encore la douce consolation qu'attend l'esprit de vengeance, la Révolution, telle que l'ouvrier socialiste l'espère, seulement repoussée à un peu plus tard... L' “au-delà” même... »<sup>669</sup>, soit, le Jugement dernier comme équivalent de la stratégie nihiliste des mouvements gauchistes que dénonce Baudrillard, par opposition à l'inertie fatalement anti-systémique de la masse, dans son absence totale de singularité, qui est sa singularité. C'est pourquoi Jacques Donzelot affirme que Baudrillard a produit « une œuvre qui tourne toute entière autour de la réjouissance de voir [le monde] aller à sa perte. »<sup>670</sup>

Le nihilisme fort de Baudrillard se situe même au niveau méthodologique. D'abord, « l'analyse moralisante est toujours une erreur », affirme-t-il dans sa *Société de consommation* – ce qu'il ne cessera de répéter après le 11-Septembre, trois décennies après. De plus, « la radicalisation des hypothèses est la seule méthode possible – la violence théorique étant l'équivalent, dans l'ordre de l'analyse, de cette violence poétique dont parle Nietzsche. »<sup>671</sup> Si bien que dans

---

<sup>667</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Le crépuscule des idoles*, op.cit.

<sup>668</sup> BAUDRILLARD Jean, *Simulacres et simulation*, Paris, Editions Galilée, 1981.

<sup>669</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Le Crépuscule des idoles*, Paris, Gallimard, p. 78.

<sup>670</sup> DONZELOT Jacques, « Patasociologie à l'Université de Nanterre. Souvenir d'un enseignement commun avec Jean Baudrillard », *Esprit*, mai 2005.

<sup>671</sup> Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, op.cit.

les années quatre-vingt, le terme même d' « échange symbolique » lui pose quelque problème, ne pouvant plus croire à l'ordre symbolique comme à un concept opérant<sup>672</sup> – si tant est que le poète puisse encore croire dans le caractère analytiquement opérant de tout concept. Dans *L'échange symbolique et la mort*, Baudrillard attaque avec virulence le discours optimiste de la science (et celui que développe Monod dans *Hasard et nécessité*, pour lequel Foucault avait écrit une recension admirative), le positivisme et l'objectivisme (l'idéologie de l'objectivité) à la manière de Nietzsche, qui soulignait la relativité du discours de la vérité scientifique et l'inexistence d'une réalité objective sur laquelle l'observation pourrait se fonder selon le vieux principe d'identité  $A = A$ . Baudrillard termine son attaque en lançant : « “A bas toutes les hypothèses qui ont permis la croyance en un monde vrai”, disait Nietzsche. » Foucault, apollinien, considère ses *Histoires* comme des fictions, mais, rationaliste, accorde une importance trop principielle à ses concepts ; fondant son discours sur le Logos, il est encore prisonnier de l'imaginaire métaphysique, d'après le sociologue. Baudrillard s'éloigne de toute transcendance et s'inscrit dans la perspective nietzschéenne de l'immanence absolue<sup>673</sup> en interrogeant le décrochage moderne de la représentation d'avec son essence, laissant la première n'être plus qu'un simulacre spécifique, la simulation. La fameuse assertion de Nietzsche – « nous avons supprimé le monde vrai – quel monde subsiste alors ? Le monde des apparences ? Nullement, avec le monde vrai, nous avons supprimé le monde des apparences » – est bel et bien reprise à son compte par Baudrillard<sup>674</sup>, qui ajoute que cette fin de l'apparence se cristallise dans le simulacre de troisième ordre, la simulation, marquée par l'absence de sens du réalisme absolu – tendance typique de notre postmodernité –, soit le réel né de la

---

<sup>672</sup> *La Mort de la modernité*, Konkursbuch, 1983, p. 79. Cité in « Baudrillard lecteur de Marx », Gérard Briche, revue " Lignes ", Numéro 31, février 2010.

<sup>673</sup> UCCIANI Louis, « La représentation automatisée », *Philosophique* [En ligne], 19 | 2016, mis en ligne le 29 août 2017, consulté le 14 juin 2019. URL : <http://journals.openedition.org/philosophique/932>

<sup>674</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Le Crépuscule des idoles*, « Comment pour finir, le monde vrai devint fable. Histoire d'une erreur », cité in BAUDRILLARD Jean, *Le Pacte de lucidité, ou l'intelligence du mal*, Paris, Galilée, p. 19.

disparition de l'Être, condamné à être toujours plus réel que réel : Baudrillard nomme ce phénomène la *réalité intégrale*, issue directement de la mort de Dieu<sup>675</sup> dans la mesure où « l'évanouissement de Dieu nous a laissés face à la réalité et à la perspective idéale de transformer ce monde réel. Et nous nous sommes trouvés confrontés à l'entreprise de réaliser le monde, de faire qu'il devienne techniquement, intégralement réel »<sup>676</sup>, dans un monde contemporain où « la réalité a été chassée de la réalité. »<sup>677</sup>

Double déréalisation, donc : celle du monde des Idées, consécutive à la mort de Dieu et à la fin de la métaphysique (Nietzsche), et celle de la réalité objective chère au positivisme scientifique (Baudrillard), réalité disparue en tant que monde des apparences affirme le sociologue, mais réalité persistante sous la forme hyper-réelle de signes oblitérant l'absence de sens et d'images partout proliférant. D'où l'ambivalence (que Baudrillard n'hésite pas à qualifier de « quantique ») des choses, à l'ère hyper-réelle de la simulation, mue par le principe d'indétermination plutôt que par le principe de réalité : il ne subsiste plus de réalité sensée, déterminée au terme linéaire, en même temps que les signes de la réalité se diffractent à l'infini – il en est ainsi du pouvoir, qui se diffuse de manière hyper-réelle dans toutes les strates de la société, les signes du pouvoir étant partout (tout est politique dans la généalogie foucauldienne), mais dont le sens a disparu : se déployant d'après les rapports de forces qui le portent selon aucune autre règle que celle d'une volonté de puissance aveugle, le pouvoir est mort (pas de finalité dans la généalogie foucauldienne).

C'est donc sur cette base que Baudrillard reproche à Foucault le fait que son discours sur le pouvoir soit le miroir du pouvoir classique, l'« objectivité

---

<sup>675</sup> MCCULLOUGH Lissa, « Jean Baudrillard and the Death of God », in *The Journal of Cultural and Religious Theory*, 2001, vol. 2, no 3.

<sup>676</sup> BAUDRILLARD Jean, *Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du mal*, Paris, Galilée, 2004, p. 11.

<sup>677</sup> BAUDRILLARD Jean, *Le Crime parfait*, Paris, Galilée, 1995, p. 17.

fluide »<sup>678</sup> faisant que « le discours de Foucault est un miroir des pouvoirs qu'il décrit. » Baudrillard contre Foucault, ou Nietzsche contre Nietzsche : « *Baudrillard hadn't "forgotten Foucault" to do him a service but to do himself a service. Although Baudrillard boldly challenged Foucault, he never persecuted him as his disciples were doing. Beware of disciples, Nietzsche warned. Once again, Baudrillard out-Nietzsched Foucault, even at Foucault's expense.* »<sup>679</sup> Mais ce n'est pas le même Nietzsche qui est mobilisé par l'un et par l'autre pour renforcer l'armature cognitive de leurs concepts. Le Nietzsche de Baudrillard est un anarchiste de droite, un aristocrate désabusé, un écrivain et un poète apocalyptique, prophète de l'effondrement généralisé de la civilisation. Le Nietzsche de Foucault, à l'époque de *Surveiller et punir* et de *La volonté de savoir*, est un philosophe offrant un modèle discursif opérationnel pour un intellectuel militant de gauche<sup>680</sup>, le penseur froid des systèmes de conservation – du monde comme sempiternel rapport de forces.

Contrairement au second Foucault, généalogiste du pouvoir et intellectuel militant des années soixante-dix qui entretenait un rapport instrumental vis-à-vis de la pensée du philosophe allemand (en particulier de sa période positiviste - *Aufklärung*), et qui n'hésita pas à estimer que ses propres réflexions, recherches et notions pouvaient être utilisées comme une « boîte à outils » à usages sociaux et politiques multiples, l'usage de Nietzsche (dernière période, celle de l'inversion des valeurs) permet à Baudrillard de porter un jugement de valeurs sévère, négatif, à l'encontre de la société occidentale moderne et de l'évolution du monde contemporain : le sociologue français endosse plus facilement le rôle philosophique typiquement nietzschéen de la mauvaise conscience de son

---

<sup>678</sup>BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, *op.cit.*

<sup>679</sup> LOTRINGER Sylvère, *op.cit.*, p. 22.

<sup>680</sup> Qui cependant qualifie d' « invivable » et de « ridicule » le fait d'être un communiste nietzschéen, ce qui recoupe la proposition de Michel Houellebecq, selon laquelle « *il faut être un crétin [comme Michel Onfray] pour se définir comme un nietzschéen de gauche* », *Le Nouvel Observateur*, 2005.

temps<sup>681</sup> – tandis que la place d'intellectuel militant qu'occupe activement Foucault alors qu'il publie *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir* représente un rôle social plus fonctionnel, en phase historique avec sa prétention à apporter une analyse critique tempérant les abus liés à l'exercice du pouvoir, dans la lignée kantienne des Lumières. Baudrillard, lui, fustige plus volontiers les fondements mêmes et les valeurs de la modernité, suivant une pensée radicale prônant un dépassement, là encore typiquement nietzschéen, de la table des valeurs modernes.

D'où sa méfiance à l'égard de la conception réaliste-relativiste foucauldienne quant au pouvoir pensé suivant le schème de la production : ce paradigme, dit-il, de par son réalisme, suppose à la fois la positivité instrumentale-fonctionnelle et la positivité axiologique du pouvoir moderne, double positivité fondée sur la croyance dans les vertus positives de la science moderne : « pour Foucault, il n'y a même pas crise ou péripétie du pouvoir, il n'y a que modulation [...]. Le pouvoir chez Foucault fonctionne comme le code génétique chez Monod, [...] selon un ordre téléonomique. Fini le pouvoir théologique, fini le pouvoir téléologique, vive le pouvoir téléonomique ! La téléonomie, c'est la fin de toute détermination finale et de toute dialectique : c'est une sorte d'inscription génératrice anticipée, immanente, inéluctable, toujours positive, du code. »<sup>682</sup> Cette distinction baudrillardienne entre les conceptions théologique, téléologique et téléonomique du pouvoir recoupe une partie cruciale des étapes suivant lesquelles, selon Nietzsche, le monde vrai devint une fable : la conception théologique du pouvoir est propre à la période chrétienne, durant laquelle le monde vrai était considéré comme étant inaccessible, mais promis aux vertueux ; la conception téléologique du pouvoir est propre au siècle des Lumières, durant laquelle le monde vrai était considéré comme inaccessible, mais, en tant qu'il est pensé, représentait un

---

<sup>681</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Considérations inactuelles*, Schopenhauer éducateur, Paris, Gallimard.

<sup>682</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, op.cit., p. 45-46.

impératif (cette considération étant ensuite applicable à la dialectique, de Hegel à Marx) ; enfin, la conception téléonomique du pouvoir est celle portée par la généalogie foucauldienne, à la fois réaliste, d'après le déterminisme propre au nexus savoir-pouvoir (« Le monde vrai inaccessible et inconnu, il n'engage plus à rien : positivisme », Nietzsche) et relativiste, d'après l'affectation du pouvoir dans la sphère indéterminée des jeux de vérité (« Le monde vrai, une idée inutile et donc réfutée : moment de l'esprit libre »). L'analyse de Foucault, qui se voulait être une contribution à l'histoire de la vérité, serait ainsi elle-même bloquée entre deux moments de l'histoire nietzschéenne de la vérité, d'après les conclusions que nous tirons des vues de Baudrillard à ce sujet : en effet, la manière dont le pouvoir est disséqué dans la généalogie foucauldienne serait le signe manifeste de sa disparition, de la même manière que la mort de Dieu a à la fois précédé et succédé à la phase où il était partout, selon une congruence particulière engageant la vie (positivisme rationaliste) dans la mort (relativisme) des idées et la mort dans leur vie ; « ainsi du pouvoir : c'est parce qu'il est défunt, fantôme, fantoche [...] qu'on en parle tant et si bien : la finesse et la microscopie de l'analyse sont elles-mêmes un effet de nostalgie. »<sup>683</sup> Dans *Oublier Foucault* est soulignée l'implication politique très forte de la compromission du discours critique foucaldo-deleuzien avec le système de pouvoir moderne qu'il dénonce : « le pouvoir chez Foucault ressemble étrangement à “cette conception de l'espace du social aussi nouvelle que celle des espaces physiques et mathématiques actuels”, comme dit Deleuze tout d'un coup aveuglé par les bienfaits de la science. C'est justement cette collusion qu'il faut dénoncer [ : ] il ne faudrait pas redécouvrir comme dispositif de désir ce que les cybernéticiens ont décrit comme matrice de code et de contrôle. »<sup>684</sup> Et le sociologue français lui-même pourrait être situé, dans l'histoire nietzschéenne de la vérité, au niveau de la dernière étape, faisait de la vérité (au

---

<sup>683</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, op.cit., pp. 82-83.

<sup>684</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.



sens métaphysique) une fable : « Le monde vrai aboli, le monde de l'apparence l'est aussi : fin de l'erreur la plus longue et moment de Zarathoustra. »

En outre, le paradigme foucaldien-productiviste du pouvoir, de par son relativisme, fait de la vérité une variable culturelle et le vecteur des opérations propres au nexus (déterministe) savoir-pouvoir, tandis que Baudrillard, faisant de ses écrits des discours blasphématoires et obscènes, comportant « un désir de choquer et de scandaliser » (Douglas Kellner<sup>685</sup>) à la manière des philosophes cyniques de l'Antiquité qu'étudie Foucault avant sa mort, active justement une forme de *pârréisa* suivant un souci de dire-vrai prenant la forme inconditionnelle d'une condamnation à mort de la table des valeurs modernes.

---

<sup>685</sup> KELLNER Douglas, *Baudrillard. A Critical Reader*, Cambridge, Massachusetts, 1994.

*b. La catégorie nietzschéenne du dionysiaque dans le processus de déréalisation, chez Baudrillard*

La catégorie de pensée du dionysiaque, chez Nietzsche, évolue largement, on le sait, de *La naissance de la tragédie* à *L'antéchrist* : elle passe du statut d'inspiration divine et de source esthétique de la tragédie à l'époque historique des Grecs à celui de vecteur axiologique d'opposition aux valeurs chrétiennes de la morale de la compassion.<sup>686</sup> Néanmoins, nous pouvons considérer qu'un même fond intellectuel subsiste, à travers l'usage différencié de cette catégorie, malgré l'évolution de la notion et son passage d'une idée empirique explicative d'un phénomène, à une conception plus "transcendantale"<sup>687</sup> englobant un ensemble de vues précises. Nous considérerons que ce fond est déjà tout entier contenu dans la première conception nietzschéenne du dionysiaque, telle qu'elle s'exprime dans *La vision dionysiaque du monde*<sup>688</sup> notamment – qui est une esquisse de *La naissance de la tragédie*. Le dionysiaque est une réponse pulsionnelle face à la question de l'être, représentant en même temps une manière de vivre guidée par la folie de qui s'enivre et célébrant sans cesse les processus antithétiques de production et de destruction propres à la vie ; cette représentation-célébration est l'objet de témoignages mythologiques (dont la Titanomachie est le plus abouti,

---

<sup>686</sup> A ce sujet, voir STIEGLER Barbara, *Nietzsche et la critique de la chair : Dionysos, Ariane, le Christ*, Presses universitaires de France, 2011.

<sup>687</sup> Nous usons ici des guillemets selon le même sens que leur prêtait Nietzsche : voir BLONDEL Éric, « Les guillemets de Nietzsche » [1972], dans *Nietzsche aujourd'hui ?*, Tome 2, UGE, « 10/18 », 1973.

<sup>688</sup> NIETZSCHE Friedrich, *La vision dionysiaque du monde*, Editions Allia, 2004.

grâce à la *Théogonie* d'Hésiode) qui sont justement aux fondements de la religion archaïque des Grecs : « pères dévorant ses propres enfants, enfants d'une force monstrueuse qui n'accèdent au pouvoir que par le parricide, mutilations fécondantes... comment ne pas voir dans ces mythes des images de la vie qui, dans la folle succession des générations, produit sans cesse, et sans cesse sacrifie ses produits, une image très exactement de ce que Schopenhauer appellera "volonté". »<sup>689</sup> La vision dionysiaque permet de porter et de supporter la cruauté du monde avec lucidité, de façon donc purement immorale, sans justification provenant d'un au-delà, mais en affirmant sa vérité de manière complètement immanente, suivant un courage et un cynisme, typiques de la *parrêsia* des philosophes cyniques, et dont on retrouve la trace dans la satire baudrillardienne de la société contemporaine d'après Kellner. « On conjure l'horreur en abondant dans son sens ; multipliant, dans l'orgie, l'universelle création d'un monde absurde, et dans la cruauté, son universelle autodestruction. »<sup>690</sup> La catégorie du dionysiaque est une célébration heuristique du courant de vie dans laquelle toute chose est prise, de la vie du tout face à la mort via la sacrifice de chacun, et de la mort frappant la nature (en hiver) – et donc de la résurrection de la nature et de la vie (au printemps), etc. – la volonté de vouloir-vivre entraînant les individus dans son absurde destinée : « on oublie la douleur de l'existence individuelle dans la volupté de communier avec les forces de la nature, qui nous emportent dans son courant de surgissement et de destruction des individus... »<sup>691</sup> Notre hypothèse est que le nietzschéisme baudrillardien est principalement mû par la catégorie de pensée du dionysiaque, cœur conceptuel de la matrice intellectuelle du philosophe allemand, d'où découlent ses idées fondamentales : volonté de puissance, nihilisme, éternel retour du même, Surhomme. Cette hypothèse tient au fait que la critique radicale formulée par Baudrillard à l'encontre de l'analyse

---

<sup>689</sup> HEBER-SUFFRIN Pierre, « Présentation », In NIETZSCHE Friedrich, *La naissance de la tragédie*, p. 15-16.

<sup>690</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>691</sup> *Ibid.*, p. 19.

généalogique du pouvoir par Foucault repose, comme nous l'avions signalé, sur une conception du social provenant de la considération ethnologique du cycle de l'échange symbolique dons-contre-dons dans la société primitive. Or précisément dans l'école durkheimienne, l'étude du sacrifice comme institution collective affermissant, par le rite, l'existence psychoculturelle du social<sup>692</sup> amena Mauss à faire de l'obligation de donner, de recevoir et de rendre un invariant archaïque des sociétés humaines – le concept de potlatch désigne « toute prestation totale de type agonistique »<sup>693</sup> assurant le prestige aux groupes assurant leurs devoirs sacrés, formant une hiérarchie entre les tribus plus ou moins prodigues et donnant un pouvoir symbolique à des chefs susceptibles d'être à leur tour les objets sociaux d'un rituel sacrificiel sanglant, en cas de traduction du prestige en autorité. Récupéré par Baudrillard, ce paradigme permet au sociologue du monde contemporain d'évaluer la mort violente comme seule réponse adéquate aux dons prodigués par le biopouvoir moderne, en restituant sans échange, contrat ni négociation la dette contractée à l'égard d'une société étatisée et rationalisée à outrance.

Dionysiaque, le cycle du potlatch comme paradigme explicatif de l'évolution historique est plus globalement basé sur la centralité théorique des notions d'utilité et d'excès dans la lignée philosophique radicale s'étendant de Nietzsche à Baudrillard (en passant par Bataille). Cette lignée offre une approche spécifique de l'analyse des notions d'utilité – rattachée à l'économie politique propre au capitalisme moderne et à l'éthos correspondant, fondé sur la rationalité instrumentale et le calcul entre le coût et le bénéfice, les dépenses et la satisfaction des besoins, la souffrance et le plaisir – et d'excès – une notion rattachée à la politique symbolique propre aux civilisations traditionnelles-aristocratiques et à l'éthos correspondant, fondé sur l'absurdité fondamentale, la règle de la

---

<sup>692</sup> MAUSS Marcel, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Paris, PUF, 2016.

<sup>693</sup> MAUSS Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection Quadrige, 2007.

démesure.<sup>694</sup> La théorie de Baudrillard se situe comme un traitement de la problématique de l'excès à l'époque moderne, où l'utilité et la rationalité instrumentale prennent la place de règle fondamentale, et où l'excès, qui est socialement structurel (voir les rôles fonctionnels de la surproduction et de la surconsommation dans le schéma économique et le circuit capitaliste) est condamné à titre individuel comme psychologiquement immoral – et du coup indirectement valorisé comme forme parfaite, bien qu'insensée et apolitique, de la résistance contre la société démocratique, et ceci par réversibilité de ses valeurs cardinales, la lutte contre l'excès social-structurant de la production et de la consommation se muant en excès de violence sociale, de sacrifice, de mort, de transgression, de “mal” – ces excès destructeurs formant l'image inversée et maudite, à travers la figure de “la dépense sans but lucratif”, des excès d'un capitalisme commercial et financier ne promouvant que l'aspect intéressé de la dépense (le retour sur investissement).<sup>695</sup>

Le sacrifice est donc au cœur du *socius* et le *socius* l'enjeu du sacrifice. « C'est [...] sous l'influence de la boisson narcotique chantée par [...] les peuples primitifs [...] que s'éveillent ces pulsions dionysiaques dans lesquelles [...] l'élément subjectif s'évanouit jusqu'à l'oubli de soi le plus total »<sup>696</sup>. Le coup de force théorique de Baudrillard consiste à affirmer que les pulsions dionysiaques, archaïques et censées n'être que des instincts collectifs valorisés par les sociétés primitives, se situent désormais au cœur du social, et que la société contemporaine, qui par un long travail pluriséculaire de rationalisation de ses activités humaines, politiques, économiques et sociales, sont travaillées en sous-main par cette part maudite du symbolique dionysiaque destructeur, dans l'ombre des majorités silencieuses postmodernes, n'attendant qu'une étincelle pour

---

<sup>694</sup> A ce sujet, voir PAWLETT William, « Utility and excess: the radical sociology of Bataille and Baudrillard », *Economy and Society*, 1997, vol. 26, n° 1, p. 92-125.

<sup>695</sup> *Idem.*

<sup>696</sup> NIETZSCHE Friedrich, *La naissance de la tragédie*, *op.cit.* p. 36.

exprimer sa douleur de vivre. Sous le charme de Dionysos, la nature célèbre sa fête de réconciliation avec l'homme et « la terre offre spontanément ses dons » ; la société primitive célèbre la fête de réconciliation avec la nature et les tribus s'offrent réciproquement des dons suivant un rite symbolique magistralement réglé – où l'enjeu agonistique sublime par la tension maximale l'ordre cosmique. Sous la séduction du symbolique, la société postmoderne célèbre le deuil de séparation avec la civilisation et les nations s'offrent réciproquement des guerres suivant une opération sémiologique magistralement réglée – où les désordres sociaux ne font finalement que sublimer, par la détente et le cool, l'enjeu agonistique. Le regard sociologique de Baudrillard est celui d'un intellectuel dont l'objectif théorique est de mettre en exergue le négatif du délitement destructeur travaillant à la marge, dans les marges et au niveau des marginalités, la positivité trônant officiellement au centre des pouvoirs dont l'instance légitimatrice (le Peuple, la Loi, l'Histoire, ou plus cyniquement le Pouvoir) n'est qu'un signe soumis à l'échange symbolique et à la disparition. « Poète tragique : volupté d'anéantir »<sup>697</sup> Sociologue dionysiaque : voir le monde aller à sa perte. « [Le pouvoir] séduit par cette réversibilité qui le hante, et sur laquelle s'installe un cycle symbolique minimal »<sup>698</sup> : si sa généalogie est possible, son étude réalisable et son analyse parfaite, c'est qu'il attire par sa fin lumineuse. « Unilatéral ou segmentaire : c'est le rêve du pouvoir qui nous est imposé par la raison. Mais rien ne se veut ainsi, tout cherche sa propre mort »<sup>699</sup> : la pulsion dionysiaque de l'(auto)destruction constitue selon Baudrillard l'angle mort de la volonté de vérité socratique portant la généalogie foucauldienne, car « la séduction est plus forte que la production. [...] Elle est un processus circulaire, réversible, de défi, de surenchère et de mort »<sup>700</sup>, alors que l'accent mis sur la positivité d'un biopouvoir moderne producteur ne permet pas, à cause d'un axe de réflexions pétri de

---

<sup>697</sup> *Ibid.*

<sup>698</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, *op.cit.* p. 60.

<sup>699</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>700</sup> *Ibid.*, p 65.

l'élément socratique refusant d'accorder aux pulsions et aux instincts (au hasard, à l'incertitude et à l'indétermination) une place de choix dans sa grille d'intelligibilité. « Ni instance, ni structure, ni substance, ni rapport de forces en effet – le pouvoir est un défi. Du mannequin de pouvoir des sociétés primitives, qui parle pour ne rien dire, au pouvoir actuel, qui n'est plus là que pour conjurer l'absence de pouvoir, tout un cycle a été parcouru, qui est celui d'un double défi. Celui que lance le pouvoir à la société entière. Celui qui est lancé contre ceux qui détiennent le pouvoir. C'est là l'histoire secrète du pouvoir, et de sa catastrophe. »<sup>701</sup>

Cette histoire secrète n'est pas non plus cachée, puisqu'elle forme aussi une des facettes les plus apparentes des humanités classiques : le lien entre le pouvoir, la folie et la mort est noué de façon traditionnelle dans des pans entiers de notre culture, jusqu'en ses représentants les plus nobles, officiels : l'histoire rationnelle, chez Tacite, fait ainsi correspondre la tragédie propre aux règnes des premiers Empereurs avec leur pouvoir absolu et tyrannique.<sup>702</sup> « *The use and abuse of political power lie at the heart of Tacitus's writings* »<sup>703</sup>, et ce sont les termes *potentia*, *dominatio* et *imperium* qui y désignent le concept de pouvoir, celui de *dominatio* étant même associée à *uis* (force, violence) à propos de Tibère et de Néron<sup>704</sup>. Tacite indique que « la passion du pouvoir, [...] innée [...], se développa avec la croissance de l'Empire »<sup>705</sup>, et que « le collapsus des lois et la dégénérescence de la vertu civique peuvent être causés par l'influence corrosive du pouvoir absolu »<sup>706</sup>, l'exercice d'un pouvoir tout-puissant aboutissant forcément à la tragédie. C'est que l'Empereur est à la fois détenteur de la

---

<sup>701</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>702</sup> SEGURA-RAMOS Bartolomé, « Tacite ou la tragédie du pouvoir », *Pallas*, n°49, 1998, p. 225-235.

<sup>703</sup> MELLOR R., *Tacitus*, New York-London, 1993, p. 77. Cité in SEGURA-RAMOS Bartolomé, *op.cit.*, p. 229.

<sup>704</sup> SEGURA-RAMOS Bartolomé, *op.cit.*, p. 229.

<sup>705</sup> Il ajoute : « Après la conquête du monde, [...] s'allumèrent les luttes entre patriciens [trop puissants] et plébéiens [turbulents] », dans les *Histoires*, livre II, chap. 38 ; trad. WUILLEUMIER P. et LE BONNIEC H., TACITE. *Histoires*, Collection des Universités de France, 1987 ; cité in SEGURA-RAMOS Bartolomé, *op.cit.*, p. 230.

<sup>706</sup> MELLOR R., *op.cit.*, p. 60 ; cité in SEGURA-RAMOS Bartolomé, *op.cit.*, p. 230.

*potestas* et de l'*auctoritas* (capacité de générer toute action publique) et que la reconnaissance par le Sénat de l'*auctoritas* de l'Empereur « “formulait un principe général de vénération” et relevait de la sphère religieuse. Elle suggérait [initialement] la proximité d'Octave avec les dieux de la cité. »<sup>707</sup>) ; l'argument de Baudrillard tient au fait que le pouvoir (notamment celui, politique, de l'appareil d'État) s'est surdéveloppé de façon exponentielle depuis l'âge classique, suivant une logique rationnelle de l'excroissance du politique – ayant fait coïncider Dieu et État dans la conscience intellectuelle collective – ne pouvant signifier en retour qu'une accumulation des forces symboliques destructrices, forces auxquelles Nietzsche attribue le nom de Dionysos.

Forces qui chez Baudrillard désignent à la fois l'impossibilité culturelle de transfigurer la réalité au sein d'une civilisation vouant aux gémonies la réalité à force de vouloir rendre le monde toujours plus réel que réel à travers la technique, et la nécessité de penser en termes non plus réalistes mais simulationnistes. En effet, puisque le réel (c'est-à-dire la contradiction, la violence, la guerre, le conflit, la lutte, l'histoire, l'événement) n'était possible que pensée de façon lucide via l'art tragique de l'illusion fondatrice, et que son meurtre provoque la forclusion de tout fait comme signe de par son redoublement dans le système technologique de simulation, la société contemporaine est de moins en moins en mesure de tenir pour réelle l'horreur du monde, la cruauté de la réalité<sup>708</sup>, que seule une posture antiréaliste peut désormais rendre compte grâce à l'intelligence du Mal propre à la stratégie fatale de la pensée radicale. Ce rapport furieux à la réalité, à la manière de Rosset<sup>709</sup>, ferait ainsi du sociologue français un mystique sans Dieu<sup>710</sup>,

---

<sup>707</sup> Hervé Oudart, Jean-Michel Picard et Joëlle Quaghebeur, *Le prince, son peuple et le bien commun. De l'Antiquité tardive à la fin du Moyen-âge*, Rennes, PUR, 2013, p. 10. Cité par TARDIVEL Émilie, « Pouvoir et bien commun. Une lecture non théologico-politique de Rm 13, 1 », in *Transversalités*, n° 3, 2014, p. 49.

<sup>708</sup> ROSSET Clément, *Le principe de cruauté*, Paris, Editions de Minuit, 1988.

<sup>709</sup> ROSSET Clément, *Le réel et son double*, Paris, Gallimard, 1976 (nouvelle édition 1993). A ce sujet, voir GUILLAUME Marc, « Jean Baudrillard et Clément Rosset : la question du réel. », in [https://www.fabula.org/actualites/jean-baudrillard-l-experience-de-la-singularite\\_64785.php](https://www.fabula.org/actualites/jean-baudrillard-l-experience-de-la-singularite_64785.php)

<sup>710</sup> JACQUEMOND Olivier, « Baudrillard ou la mystique du Réel », *Lignes*, vol. 31, no. 1, 2010, pp. 79-86.



déplorant la disparition du réel – son évanescence – et en appelant à sa destruction – à des événements symboliques au sens fort. Et « Baudrillard n'a fait en somme que répéter et actualiser le geste nietzschéen : après la mort de Dieu, il lui revenait d'annoncer celle du réel – dernière idole. »<sup>711</sup>

Double déréalisation, donc : celle du monde des Idées, consécutive à la mort de Dieu et à la fin de la métaphysique (Nietzsche), et celle de la réalité objective chère au positivisme scientifique (Baudrillard), réalité disparue en tant que monde des apparences affirme le sociologue, mais réalité persistante sous la forme hyper-réelle de signes oblitérant l'absence de sens et d'images partout proliférant. « Jusqu'où le monde peut-il se déréaliser avant de succomber à son trop peu de réalité, ou inversement jusqu'où peut-il s'hyper-réaliser avant de succomber sous le trop de réalité (c'est-à-dire lorsque, devenu parfaitement réel, devenu plus vrai que le vrai, il tombera sous le coup de la simulation totale) ? »<sup>712</sup> D'où l'ambivalence (que Baudrillard n'hésite pas à qualifier de « quantique ») des choses, à l'ère hyper-réelle de la simulation, mue par le principe d'indétermination plutôt que par le principe de réalité : il ne subsiste plus de réalité sensée, déterminée en termes linéaire, en même temps que les signes de la réalité se diffractent à l'infini. « Nous vivons dans un monde où la plus haute fonction du signe est de faire disparaître la réalité, et de masquer en même temps cette disparition. L'art aujourd'hui ne fait pas autre chose. Les médias aujourd'hui ne font pas autre chose. C'est pourquoi ils sont voués au même destin »<sup>713</sup>. Il en est ainsi du pouvoir, qui se diffuse de manière hyper-réelle dans toutes les strates de la société, les signes du pouvoir étant partout (tout est politique dans la généalogie foucauldienne), mais dont le sens a disparu : se déployant d'après les rapports de forces qui le portent selon aucune autre règle que celle d'une volonté de puissance aveugle, le pouvoir est mort (pas de finalité dans la généalogie foucauldienne).

---

<sup>711</sup> *Ibid.*

<sup>712</sup> BAUDRILLARD Jean, *Le crime parfait*, Paris, Editions Galilée, collection Espace critique, 1995.

<sup>713</sup> *Idem.*

Le dernier Foucault, apollinien, continue à raisonner en termes de rapports de forces, mais cette fois ces rapports s'intériorisent dans un processus de subjectivation, et, en même temps qu'ils fondent la subjectivité, font du pouvoir l'instance commandant la production de soi ; il s'agit cette fois d'un pouvoir de soi sur soi qui se loge au cœur de l'analyse : ce "nouveau pouvoir" est le socle permettant de nouer dans la dernière grille d'intelligibilité la force ployée sur elle-même comme pouvoir de se façonner, d'une part, et la lutte contre les pouvoirs comme dominations, de l'autre. Le Nietzsche du dernier Foucault est toujours celui des rapports (de forces) et des relations (de pouvoirs), mais fondés sur l'idéal apollinien de la mesure et de l'équilibre – le Nietzsche de Baudrillard est celui, dionysiaque de la désarticulation et de la chute. Cela provient de ce que Foucault soit parti voir ce qu'il y avait avant le pouvoir assujettissant – pré-moderne –, alors que Baudrillard voit ce qu'il y a après la mort du sujet – postmoderne.

Foucault est un philosophe de la naissance (naissance de la folie, de la clinique, de la prison, de la sexualité, de la modernité), Baudrillard un sociologue de la mort (fin du social, disparition du pouvoir, du sexe, fin de la modernité). Foucault pratique une maïeutique non dialectique : il est toujours question de naissance dans son œuvre empirique ; il ne conçoit pas une idée, une notion, un concept sans le passer au crible de sa vie et sans reconstituer son acte de naissance. Que ce soit la clinique, la folie, les savoirs, ou même des notions apparemment aussi utiles que la population : tout est né, tout a une naissance nous dit Foucault. Baudrillard n'est le sociologue des disparitions et des morts qu'en tant qu'il est aussi le penseur de la naissance de l'hyper-réalité ; cependant, si la sociologie des morts prédomine, c'est que l'hyper-réalité est marquée par la gestion des cadavres (la figure du mort-vivant est la figure matricielle de la postmodernité)<sup>714</sup>. Foucault

---

<sup>714</sup> A ce sujet voir TORT Patrick, *L'Intelligence des limites. Essai sur le concept d'hypertélie*, Paris, Gallimard, 2019.

a parfait la généalogie de la morale proposée par Nietzsche ; Baudrillard signalé la nécrologie de la morale.

Foucault a certes pensé la mort, mais Baudrillard la mort de choses vivantes, qui se survivent à elles-mêmes. Tout est mort, mais tout survit à cet état chez Baudrillard. Les naissances chez Foucault sont tragiques, et les morts sont des promesses de naissances futures (voir la mort de l'homme). Baudrillard, dans *La Séduction*, dresse pour sa part un constat sociologique macabre : « fin de l'espace perspectif, [...] fin de la scène, fin de l'illusion. [...] Fin du secret. »<sup>715</sup> La pensée historique de Foucault débouche sur une philosophie de faire-parts ; la philosophie de Baudrillard repose sur une sociologie crépusculaire, concernant même les tentatives de rationaliser l'évolution du monde par le savoir, la connaissance, la méthode : « “analyser” signifie littéralement dissoudre »<sup>716</sup>. Mais « la mort n'est-elle pas ce à partir de quoi le savoir en général est possible ? » demande Foucault dans *Les mots et les choses*. Le savoir a disparu professe Baudrillard, qui annonce la fin du travail, la fin de la production et la fin de l'économie politique dans son *Échange symbolique et la mort*, et qui, dans son pamphlet contre l'historien, pense que « la langue [de Foucault] accouche de l'opération de pouvoirs nouveaux [...] discours mythique » de la naissance... Disons que pour le “sociologue”, 'il y a les morts et les choses ; c'est aussi un poète du dépassement des oppositions métaphysiques bien/mal, vie/mort : « le symbolique est ce qui met fin à ce code de la disjonction et aux termes séparés. Il est l'utopie qui met fin aux topiques de l'âme et du corps, de l'homme et de la nature, du réel et du non-réel, de la naissance et de la mort. »<sup>717</sup>

Cette force symbolique est portée par l'élément dionysiaque. C'est bien là une vérité perdue, oubliée, cachée, masquée, que rappelle Baudrillard ; la vérité des Mystères, la vérité tragique du flux dionysiaque du devenir, imposant à une

---

<sup>715</sup> BAUDRILLARD Jean, *De la séduction*, Paris, Gallimard, 1977.

<sup>716</sup> BAUDRILLARD Jean, *Pourquoi tout n'a-t-il pas déjà disparu*, Paris, Edition de l'Herne, 2008, p. 13.

<sup>717</sup> BAUDRILLARD Jean, *L'échange symbolique et la mort*, op.cit.

modernité portée par la raison productive le sacrifice destructeur. « L'individu, avec ses limites et ses mesures, [sombre] dans l'oubli de soi propre aux états dionysiaques et [oublie] les injonctions apolliniennes. La démesure se [révèle] être vérité »<sup>718</sup> C'est cet élément irrationnel qui manque à la généalogie foucauldienne du pouvoir moderne, à la microphysique des rapports de forces et à la théorie de la relation qui les sous-tend dans *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*. Le perspectivisme positiviste de l'intellectuel militant l'amène à promouvoir une conception relativiste de la vérité comme variable culturelle, faisant de ses travaux politiques une boîte à outils pour la recherche et l'action, tandis que le sociologue de la vie quotidienne souligne au contraire l'existence d'une vérité traversant les mutations de l'ordre de la valeur au cours du temps : celle propre aux spirales cycliques au sein desquelles tout ordre est pris. Baudrillard reprochait au second Foucault de mettre en avant l'effet de vérité généalogique de son discours théorico-politique, effet oblitérant la séduction de ce type de discours réactivant la conception traditionnelle du pouvoir en termes de commandant et d'obéissance, variante d'un mythe classique. L'usage par Baudrillard d'un paradigme irrationnel – le symbolique – le relève-t-il pas lui-même de la variante du mythe du pouvoir ? Et ne pourrait-on pas reprocher à Baudrillard de mettre en avant l'effet de séduction symbolique de son discours pratico-poétique, effet oblitérant la production de ce type de discours réactivant la conception traditionnelle du pouvoir en termes de production et de destruction, variante d'un mythe ancestral ? Du moins, le sociologue ne s'en cache pas, qui voit dans la séduction d'un discours sa seule réelle portée heuristique, sa seule force théorique, et qui fait jouer contre le mythe traditionnel et classique – rationnel, socratique au sens de Nietzsche – du pouvoir indéfini, le mythe archaïque – irrationnel, dionysiaque – de la destruction irréversible de tout pouvoir. Nietzsche contre Nietzsche disions-nous, mais aussi mythe contre mythe.

---

<sup>718</sup> NIETZSCHE Friedrich, *La naissance de la tragédie*, op.cit. p. 52.

Le mythe qu'active Baudrillard dans son discours est à la fois fondateur et destructeur du pouvoir, et relève d'une psychologie ancestrale de type archaïque, voyant dans le potlatch la vérité issue de la lucidité propre à la mythologie primordiale, fondée avant même la naissance de l'appareil d'État comme centre politique séparé de la société, alors que la conception traditionnelle et classique du pouvoir est celle propre au paradigme binaire dominant, fondant et fondé avec la naissance de l'État prémoderne.<sup>719</sup> Le paradigme irrationnel et dionysiaque du cycle de l'échange symbolique met l'accent sur la négativité de toute force coercitive ; Foucault argumente en faveur d'une positivité du pouvoir moderne<sup>720</sup> et de son processus d'extension – soit une vision politique du pouvoir en termes de répression et de production portée par l'élément socratique au sens nietzschéen, c'est-à-dire privilégiant une analyse réfrénant l'importance des instincts et des pulsions dans (l'explication de) l'organisation de la vie sociale des individus et la considération du *socius* comme produit déterministe de projets rationnels de contrôle et de projets rationnels de résistance – cette positivité étant la cristallisation d'un récit assurant la répétition du mythe traditionnel commandement/obéissance. La vision symbolique du pouvoir, en termes circulaire et réversible de production et de destruction prend en compte le jeu tragique des instincts dans l'évolution des relations humaines et sociales, qui peuvent à tout moment implorer. Baudrillard ne reproche pas tant au second Foucault de faire jouer un mythe (puisqu'il dit que la force du discours foucauldien est qu'il est séduisant plutôt que véridique, mais que le mythe archaïque du pouvoir circulaire est plus véridique que le mythe traditionnel et classique du pouvoir cumulatif et linéaire.

Ce rappel intellectuel de la mythologie la plus ancienne confère à la folie et à l'absurdité le pouvoir de déloger le pouvoir de tous les coins et recoins de la

---

<sup>719</sup> A ce sujet LIPOVETSKY Gilles, *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.

<sup>720</sup> Abélès Marc, « Michel Foucault, l'anthropologie et la question du pouvoir » <https://journals.openedition.org/lhomme/29218>

raison humaine : l'usage raisonnable de la mort comme catégorie de pensée – « ma première solution, dit Nietzsche : la sagesse dionysiaque. Le plaisir de voir détruire l'homme le plus noble et de le voir s'enfoncer pas à pas dans la perdition ; autrement dit, le plaisir de ce qui est futur, de ce qui triomphe du présent, si bon soit-il. Le dyonysisme : identification temporaire avec le principe de la vie (y compris la volupté du martyr). » Nous sommes évidemment loin de la glorification de la mort, et plutôt proche d'une esquisse en filigrane d'un espoir utopique dans l'accomplissement total du cycle symbolique, qui exige donc un retour des forces affirmatrices ; cet espoir n'exigerait-il pas aussi, en retour, une philosophie tragique de nature post-politique, au sein de laquelle la stylistique de l'existence vantée dans les études du dernier Foucault sur le souci de soi viendrait jouer le rôle discursif de la tempérance vis-à-vis de l'excès destructeur ?

## B. Conséquences politique et éthique : de la justice

Serait-il possible de concevoir la mutation des recherches foucaaldiennes dans le domaine éthique de la stylistique de l'existence comme une tentative de jeter les principes généraux d'un dépassement des valeurs grégaires et égalisatrices portées par les idées modernes, au profit utopique d'un exercice renouvelé de la liberté au sens antique et sous la forme apparente d'une critique de l'« actualité » ? Une telle hypothèse nous permet de reprendre l'analyse comparée des pensées de Foucault et Baudrillard sous la forme de l'esquisse d'un rapprochement post-politique possible, tragique. Nous partirons de la constatation, non forcément évidente au vu de certaines réactions adressées aux penseurs critiques français des années soixante-dix (Foucault, Deleuze, Guattari et Lyotard), attribuant à leurs réflexions une coloration politique néofasciste de par le caractère révolutionnaire que revêtent le pouvoir, le sexe et le désir dans leurs travaux (toutes choses entretenant un rôle au contraire positif pour le fonctionnement du système industriel technologique et de la société de consommation, comme le laisse entendre Baudrillard lui-même dans son pamphlet de 1977)<sup>721</sup>, que nos deux auteurs, qui furent considérés comme des nihilistes, sont en fait des penseurs de la libération. Le mépris qu'ils affichent à l'égard du modèle politique de la démocratie libérale n'est nullement une forme

---

<sup>721</sup> Voir la critique de Foucault et Deleuze par CLOUSCARD Michel, *Néo-fascisme et idéologie du désir : Mai 68, la contre-révolution libérale libertaire*, Editions Castor Astral, 1999.

de misanthropie, mais au contraire, l'expression d'un dépit à l'égard d'un système juridique universel, clôturant la liberté dans des rouages administratifs. Malgré tous leurs différends, nous pourrions affirmer que Foucault et Baudrillard pensent la liberté comme un exercice particulier, soit comme quelque chose qui se vit et non qui se pense de manière formelle à travers un code. Et l'exercice de la liberté est un exercice tragique, obligeant celui qui s'y adonne à côtoyer la mort. Les systèmes philosophico-politiques de l'âge classique visaient à former une représentation juridique de la vie du citoyen dans sa cité. La conception synthétique, entre l'analyse critique du souci de soi apollinienne-foucauldienne et la pensée radicale de la singularité baudrillardienne, tragique et de nature à proprement parler post-politique, vise à constituer la belle vie et à penser la belle mort de l'homme dans le monde.

Le regard post-politique jeté sur la liberté comme exercice tragique provient d'un soupçon nietzschéen à l'égard des valeurs universelles fondant le système juridique de la démocratie libérale, dans le cadre du modèle sociopolitique de l'État-nation bourgeois du XIXe siècle. Dans ce cadre de pensée nietzschéen qu'ont en partage Foucault et Baudrillard, entre la société démocratique et le régime totalitaire la différence est de degré et non de nature : « les faits de domination [...] ne sont pas spécifiques aux “totalitarismes”, ils traversent aussi bien les sociétés qu'on dit “démocratiques” »<sup>722</sup>, celles que Michel Foucault a analysées dans ses études empiriques. Avec leur commune rationalité politique et leurs mêmes usages des technologies et des dispositifs de contrôle et de surveillance, les sociétés industrielles et développées sont finalement mues par une surproduction de pouvoir que les totalitarismes n'ont fait qu'exprimer de la manière la plus absolue.<sup>723</sup> La méfiance de nos deux penseurs à l'égard des valeurs universelles de la démocratie libérale n'est donc pas du tout une posture nihiliste

---

<sup>722</sup> FOUCAULT Michel, *Il faut défendre la société*, *op.cit.*

<sup>723</sup> FOUCAULT Michel, D.E., III, 232 : 536, cité par FONTANA Alessandro et BERTANI Mauro, Situation du cours « Il faut défendre la société », *op.cit.*



à tendance potentiellement néofasciste, mais au contraire, une posture progressiste visant à se défaire des illusions du progrès universel de la raison démocratique, qui a en partage avec les expériences mortifères du fascisme européen des années trente la même appétence pour les utilisations aux contours légaux et légitimes plus ou moins flous de tous les systèmes techniques et policiers de domination des corps et des esprits. « Sur beaucoup de points, fascisme et stalinisme n'ont fait que prolonger toute une série de mécanismes qui existaient déjà dans les systèmes sociaux et politiques de l'Occident. »<sup>724</sup> En d'autres termes, malgré la folie du fascisme, force est de constater que le totalitarisme a bien utilisé les procédés technologiques propres à la rationalité politique libérale.<sup>725</sup>

S'il est possible d'envisager que le second Foucault, intellectuel militant et généalogiste du pouvoir moderne, nie la vérité, sa philosophie pouvant ainsi être jugée comme la manifestation d'un scepticisme rhétorique ou d'un relativisme historique (qu'un Bouveresse estime être digne d'un sophiste<sup>726</sup>), nous pouvons considérer que le dernier Foucault, celui de l'éthique de la subjectivité, de la stylistique de l'existence et du souci de soi, quitte le rivage épistémologique du réalisme relativiste annonçant que la vérité-adéquation n'existe pas, et sort de sa précédente contradiction l'ayant conduit à une posture que d'aucuns ont qualifié de nihiliste<sup>727</sup> en empruntant une vérité de la sagesse nietzschéo-apollinienne pour soutenir un discours post-politique.

---

<sup>724</sup> Ibid., p. 535-536. Cité in FONTANA Alessandro et BERTANI Mauro, « Il faut défendre la société, Situation du cours ».

<sup>725</sup> DE, IV, 306 : 224. Cité in FONTANA Alessandro et BERTANI Mauro, « Il faut défendre la société, Situation du cours ».

<sup>726</sup> BOUVERESSE Jacques, *Nietzsche contre Foucault*, op.cit., p. 136.

<sup>727</sup> Merquior explique que « l'entreprise de Foucault semble [...] prise dans un gigantesque dilemme épistémologique : si elle dit la vérité, alors la prétention de tout savoir à l'objectivité est suspecte ; mais, dans ce cas, comment cette théorie elle-même peut-elle garantir sa propre vérité ? Ceci ressemble au fameux paradoxe du menteur crétois, et Foucault paraît tout à fait incapable de se sortir de ce dilemme (ce qui explique qu'il n'ait même pas essayé de l'affronter) » (J.-G. Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, Puf, 1986, p. 174 cité par BOUVERESSE Jacques, *Nietzsche contre Foucault*, op. cit., p. 29).

Nous aborderons ici ce discours en le confrontant avec celui, à tendance dionysiaque selon nous, de Baudrillard, pour tenter de construire une réconciliation sur la base principielle de la philosophie politique nietzschéenne<sup>728</sup> telle que l'entend Simone Goyard-Fabre<sup>729</sup>, cette philosophie se divisant en deux axes. Le premier est le diagnostic de l'effondrement de la civilisation, effectué par Baudrillard dans sa vision cyclique. Le deuxième axe serait d'après nous celui du dernier Foucault, qui présenterait des aspects fondamentaux d'une grande politique comme thérapie messianique permettant de renouer avec l'instinct affirmateur des sociétés antiques : l'histoire de la subjectivité montre que la vérité peut n'être pas conçue de manière réaliste-relativiste étant donné qu' « elle ne s'est pas toujours montrée assujettissante »<sup>730</sup>, l'étant devenue lentement, du moyen-âge à l'âge classique, avec le « développement d'un pouvoir nouveau (le biopouvoir) qui a progressivement assimilé l'utilité politique et sociale des individus à la possibilité pour eux d'être assujettis. »<sup>731</sup> La vérité propre à l'illusion apollinienne de qui rêve, permettant la construction de soi au sens antique, pourrait ainsi avoir une fonction post-politique de dés-assujettissement vis-à-vis des systèmes de biopouvoir modernes ; « la préférence [du dernier Foucault] pour certaines valeurs (celles de l' « esthétisme de l'existence » grecque, par exemple) indique clairement que son scepticisme a des limites »<sup>732</sup>, et lui apporte un critère objectif de critique du rapport entre la vérité et le pouvoir.

C'est l'articulation entre cette critique et le diagnostic de l'effondrement de la civilisation qui permettrait selon nous l'identification de l'ensemble des conditions de possibilité d'une philosophie post-politique tragique, dont nous devons souligner les ambiguïtés vis-à-vis de l'héritage libéral des valeurs

---

<sup>728</sup> Les tentatives d'identifier une philosophie politique chez Nietzsche ont été évidemment fort nombreuses au XXe siècle, de la récupération la plus idéologique à la démonstration la plus logique. Voir notamment DUPUY René-Jean, *Politique de Nietzsche*, Paris, Armand Collin, 1969.

<sup>729</sup> GOYARD-FABRE Simone, *Nietzsche et la question politique*, Paris, Sirey, 1977, 198 p.

<sup>730</sup> HAN Béatrice, *op.cit.*, p. 215.

<sup>731</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>732</sup> *Ibid.*, p. 216.

universelles propres à la modernité démocratique. Nous tenterons dans un premier temps d'élucider la signification post-politique de ces raisonnements analogiques relatifs aux positionnements de Foucault et Baudrillard vis-à-vis des catégories de pensée nietzschéennes du dionysiaque et de l'apollinien (1), avant de définir les tenants et les aboutissants politiques de leur synthèse sous la forme a priori esthétique de la tragédie (2).

## 1. La relativité intégrale comme fruit des radicalisations des thèses de Nietzsche ?

Quelles sont les significations politiques de la pensée radicale baudrillardienne et de l'éthique de la subjectivité foucauldienne, traduites sous la forme discursive de solutions post-politiques a priori esthétiques – dionysiaque et apollinienne – face à la question généalogique nietzschéenne de la valeur des valeurs modernes de la liberté et de l'égalité démocratiques ? Ces lectures procèdent-elles d'une radicalisation des thèses de Nietzsche, ou au contraire sont-ce les thèses radicales de Nietzsche qui manquaient d'une synthèse politique prenant en compte les évolutions historiques et sociologiques du XXe siècle, après les dévoiements idéologiques du nietzschéisme dans la première moitié du siècle dernier ? Le dépassement des idées politiques fondant la démocratie de masse moderne, que sous-tend cette double opération de radicalisation des thèses de Nietzsche/synthèse des thèses radicales nietzschéenne, doit-il forcément aboutir à une proposition réactionnaire vis-à-vis du monde moderne<sup>733</sup>, ou permet-elle au contraire de poser les fondements d'une éthique de la libération plus clairement authentique, fondée non plus sur la transgression de l'interdit et de la loi comme dans les modèles juridique et psychologique, mais sur un travail, lucide, d'oubli de soi, et passionnel, de soi sur soi ? La croyance en l'authenticité de cette libération post-politique ne pourrait-elle pas cautionner une forme quelconque de

---

<sup>733</sup> Comme chez EVOLA Julius, *Révolution contre le monde moderne*, Editions L'Âge d'Homme, 1991.

conservatisme, à travers le prisme d'un langage magique<sup>734</sup> puisant dans des fonds discursifs mythiques (cyclique-archaïque ou linéaire-classique, comme nous l'avions vu précédemment) autorisant les pires dérives (comme nous le verrons en 2b) ?

---

<sup>734</sup> ADORNO Theodor W., *Le jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande* (1964), Paris, Editions Payot, 2009.

a. *Le nihilisme catastrophiste de Baudrillard : l'implosion de la civilisation comme geste "politique" préalable fondamental*

Au mois de février 1937, au café du Grand Véfour, Georges Bataille lit *Ce que j'ai à dire* : « C'est seulement s'ils se battent jusqu'à la mort ou s'ils sont pris par une émotion physique violente et contagieuse que des êtres humains sortent de cette difformité confuse de leurs intérêts qui en fait ensemble une accumulation de déchets inertes. »<sup>735</sup> C'est le cri de guerre célébrant la naissance d'Acéphale, société secrète. Nous avons vu comment Baudrillard comme Bataille se sont inspirés des travaux de l'école sociologique française pour faire des notions ethnologiques d'utilité et de dépense des concepts sociologiques opposés légitimant le sacrifice propre à la conception archaïque et dionysiaque du monde et délégitimant l'échange commercial ignorant le cycle de la mort dans laquelle toute chose est irréversiblement plongée<sup>736</sup>. Quelle traduction politique peut avoir l'usage des notions provenant de l'ethnologie des peuples primitifs dans le domaine de la sociologie du monde contemporain ? George Bataille, pour sa part, s'inspire de Marcel Mauss et de ses descriptions ethnographiques des tribus africaines pour concevoir une société d'initiés au langage secret dont le fonctionnement repose sur l'accomplissement régulier de rituels – par opposition évidente à la société de masse moderne, au langage formel et dont le

---

<sup>735</sup> Sur ce point, voir BLANCHOT Maurice, *La communauté inavouable*, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

<sup>736</sup> FAUCHIER Vanessa, *La tauromachie comme expérience dionysiaque chez Georges Bataille et Michel Leiris*, Editions Atlantica, 2002.

fonctionnement repose presque entièrement sur l'accomplissement machinique de tâches. La nuit, Georges Bataille organise des rencontres dans la forêt, et les membres d'Acéphale célèbrent la décapitation de Louis XVI, méditent, et lisent des textes du Marquis de Sade, de Nietzsche et de Freud... Ils adoptent comme règle de ne jamais serrer la main des antisémites. Ils songent, pour raffermir les liens entre les initiés, suivant une logique symbolique du pacte (par opposition à la logique économique du contrat), à accomplir un sacrifice humain... Le projet Acéphale de Bataille possède en fait un double versant<sup>737</sup> : un versant politique, représenté par la publication de la revue homonyme et l'activité du Collège de Sociologie, et un versant religieux constitué par l'activité de la société secrète : « j'étais résolu, sinon à fonder une religion, du moins à me diriger en ce sens » admet Bataille.<sup>738</sup> Le projet lié à la société secrète consiste effectivement à fonder une religion « antichrétienne, essentiellement nietzschéenne. »<sup>739</sup> Cette expérience communautaire constitua pour ceux qui y ont participé le paradigme d'une possibilité extrême, celle de pouvoir « changer la vie »<sup>740</sup> et de faire face à l'absence de mythe. Le point fondamental de cette expérience réside sans doute dans cette tentative de s'appuyer sur un ensemble de rites relevant d'une connaissance documentaire – soit le savoir institué par les études de l'école sociologique française – pour composer un groupe observant un code sévère et exerçant sur lui-même une forme de pouvoir ancien. L'entreprise a un côté proto-fasciste, surtout avec son projet de sacrifice humain, mais la création de la société Acéphale fait suite à la fondation du mouvement antifasciste Contre-Attaque, auquel Bataille donna naissance en 1935. De plus, Acéphale ne représente pas une

---

<sup>737</sup> Nous nous appuyons ici sur le texte de GALLETTI Marina, « Histoire d'une société secrète (Le chapitre biffé de la *Somme athéologique*) », *Helsinki Collegium for Advanced Studies*. Référence numérique : [https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/25803/005\\_05\\_Galletti.pdf?sequence=1](https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/25803/005_05_Galletti.pdf?sequence=1)

<sup>738</sup> Georges BATAILLE, « Plans pour la *Somme athéologique* », dans *Œuvres complètes, tome VI*, Paris, Gallimard, p. 373. Cité par GALLETTI Marina, *op.cit.*

<sup>739</sup> Georges BATAILLE, « Notice autobiographique », dans *Œuvres complètes, tome VII*, Paris, Gallimard. Cité par GALLETTI Marina, *op.cit.*

<sup>740</sup> Patrick Waldberg, « Acéphalogramme », *Magazine littéraire*, 1995. Cité par GALLETTI Marina, *op.cit.*

société de complot au sens de Mauss, soit un mouvement stratégique de résistance directe contre le pouvoir d'État, mais constitue une manière d'être organisée, une esthétique codifiée d'une existence magnifiée (bien que « l'intervention dans les affaires publiques » soit considérée comme normale « dans toutes les organisations du même ordre »<sup>741</sup>). Dans Acéphale, le motif de la société secrète s'inscrit, en creux, dans l'absence de secret dans les régimes démocratiques, et dans une fascination pour la clandestinité, qui a comme arrière-plan le débat sur le lien entre la doctrine des minorités agissantes (Lénine, Mussolini, Hitler) et la société d'hommes des périodes archaïques.<sup>742</sup> Dans les périodes archaïques, la société d'hommes traite du passage de l'enfance à l'âge d'homme via le rite d'initiation ; dans la période moderne, le rôle des sociétés d'hommes est rempli par les partis révolutionnaires (communistes ou fascistes), des sociétés de complot substituant la mystification à l'initiation (la mystification du travail militant).<sup>743</sup> Cette problématique est au centre des *Rites des associations politiques dans l'Allemagne romantique* de Hans Mayer, qui repère, à partir du concept de *Mannerbund* de Blüher, l'origine du nazisme dans les associations nationalistes formées après la Grande Guerre. La société secrète Acéphale a aussi quelque chose des confréries dionysiaques, dont les mystères faisaient de l'orgasme le ciment de la collectivité. Ainsi, critique vis-à-vis du parlementarisme bourgeois des sociétés individualistes et opposée au développement des totalitarismes des États fascistes, la société secrète Acéphale est à la fois antifasciste et antidémocratique... et se rapproche de l'expérience politique authentique telle que l'envisageait un Julius Evola<sup>744</sup>, pour qui l'histoire humaine est un processus d'involution culminant dans la modernité décadente, à cause d'une loi de

---

<sup>741</sup> Roger Caillois, « Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises », in Denis Hollier, *Le Collège de Sociologie*, Paris, Gallimard, 1995, p. 242. Cité par GALLETTI Marina, *op.cit.*

<sup>742</sup> GALLETTI Marina, *op.cit.*

<sup>743</sup> DESCOMBES Vincent, « La part du jeu », *Critique*, 1980, p. 446. Cité par GALLETTI Marina, *op.cit.*

<sup>744</sup> Pour la présentation de l'œuvre de Julius Evola, voir DE BESNOIT Alain, « Julius Evola, réactionnaire radical et métaphysicien engagé. Analyse critique de la pensée politique de Julius Evola ». Référence numérique : [http://www.alaindebenoist.com/pdf/julius\\_evola.pdf](http://www.alaindebenoist.com/pdf/julius_evola.pdf).



“régression des castes”<sup>745</sup> consacrant les valeurs marchandes et ne pouvant être combattue que via la régénérescence des *Männerbünde*, qui étaient à la source de l’autorité politique et devient à présent la base de la renaissance d’un « monde fait d’hommes et de chefs d’hommes »<sup>746</sup> – soit une approche éthique fondée sur l’absence d’intérêt de tout ce qui est “politique”, avec comme principe, donc celui que l’Antiquité a appelé l’*apoliteia*.<sup>747</sup> Evola invite ainsi les “hommes différenciés” à se concentrer sur la construction et le perfectionnement de soi.

La politique de Baudrillard est beaucoup plus fataliste. Chez lui, l’importance de la pensée vient du fait qu’elle constitue en soi une réaction postmoderne contre la modernité (Douglas Kellner). Sa critique radicale de la modernité prit d’abord les traits d’une mise en exergue sémiologique des mythes de la société occidentale, dans la tradition de la pensée critique de gauche, marxisante ou socialisante (la théorie critique de l’École de Francfort, Mauss et l’école sociologique française, etc.). Le caractère postmoderne de cette critique provient de ce que Baudrillard, même si sa pensée consiste en une prise de recul nette vis-à-vis des acquis de la modernité et du discours du progrès véhiculant cette croyance, n’a pas grand-chose à voir avec les réactionnaires modernes postrévolutionnaires, comme Louis de Bonald et Joseph de Maistre : il ne pense pas la possibilité d’un retour en arrière. Au contraire : nihiliste fort au sens de Nietzsche, il préconise la grande fuite en avant – l’implosion contre-culturelle (en somme, ni Mao ni Moïse<sup>748</sup>). Baudrillard affirme que le nihilisme postmoderne n’est plus dramatique : il « ne procède plus d’une Weltanschauung de la décadence ni d’une radicalité métaphysique née de la mort de Dieu »<sup>749</sup> ; nous vivons l’ère du nihilisme de la transparence, après la destruction des apparences

---

<sup>745</sup> DE BENOIST Alain, *op.cit.*

<sup>746</sup> Julius Evola, *Orientations*, p. 54. Cité par DE BENOIST Alain, *op.cit.*

<sup>747</sup> Julius Evola, *Chevaucher le tigre*, p. 215. Cité par DE BENOIST Alain, *op.cit.*

<sup>748</sup> Voir LARDINOIS Philippe, *De Pierre Victor à Benny Lévy : De Mao à Moïse ?*, Paris, La Renaissance du Livre, 2008.

<sup>749</sup> BAUDRILLARD Jean, *Simulacres et simulation*, *op.cit.*, p. 227.

au XIXe siècle et la disparition du sens au XXe. Pour le sociologue, le penseur analysant cette flottaison de sens consécutive à sa disparition se doit de former une théorie elle-même nihiliste : le nihilisme postmoderne de la transparence se réalisant, à présent, non plus à travers la destruction, mais la simulation, il n'existe plus de solution ni esthétique (dandysme) ni politique (du surréalisme au terrorisme anarchiste des groupuscules d'extrême-gauche) pour la combler ou l'exorciser – c'est pourquoi il fait relative la thèse d'une éthique apocalyptique chez Baudrillard<sup>750</sup>. De fait, l'hyper-réalité propre à cette ère postmoderne ne consiste pas tant en « *the fabricated system of meaning that limits human participation in the world to the role of consumer or responder, rather than producer or initiator* »<sup>751</sup> (puisqu'elle fabrique des signes à vide plutôt que du sens), qu'un système démultipliant au contraire toutes les formes de participations possibles et où les rôles de consommateur et de producteur, ou de spectateur et d'animateur s'équivalent parfaitement (d'où l'importance cruciale de la formule-clé de Marshal McLuhan à cet égard, *media is message*, devenu le slogan publicitaire de la publicité comme idéologie disruptive-constructive dans un monde post-idéologique).

Il s'agit ainsi désormais de camper une position éthique véritablement et à proprement parler « post-apocalyptique » (l'apocalypse de la fin de sens et de la fin de l'Histoire se situant maintenant derrière nous), considérant que la phase destructrice, dramatique et mythologique du nihilisme, du XIXe au XXe siècle, est désormais révolue, et que seule l'intelligence du mal permet à une pensée radicale de comprendre en même temps que de dépasser la transparence du mal et l'indifférence au bien propres au système postindustriel et technologique de la simulation du réel – et de faire ainsi de l'indifférence stratégie apolitique,

---

<sup>750</sup> BAYARD Caroline, « Épistémologie du corps et postmodernité : de l'apocalypse de Baudrillard à l'*Einführung* de Maffesoli », in *Sociologie et sociétés*, Volume 24, Numéro 1, printemps 1992, p. 19–32.

<sup>751</sup> LUKE Timothy W., « Power and politics in hyperreality: The critical project of Jean Baudrillard », in *The Social Science Journal*, Volume 28, Issue 3, 1991, pp. 347-367.

transpolitique, une stratégie fatale (sans sens ni finalité rationnelle).<sup>752</sup> « Je suis nihiliste. Je constate, j'accepte, j'assume l'immense processus de destruction des apparences [...] au profit du sens [...] qui est le fait capital du XIXe siècle. [...] J'assume, j'analyse la deuxième révolution, celle du XXe siècle, celle de la postmodernité, qui est l'immense processus de destruction du sens. »<sup>753</sup> L'ère postmoderne du simulacre de troisième ordre, de la simulation, oblige le penseur radical à se dire nihiliste afin d'acquiescer au flux du devenir et à son innocence, parce que « dans la doctrine des mystères, la douleur est sanctifiée : les “douleurs de l'enfantement” sanctifient la douleur en général – tout devenir, toute croissance, tout ce qui est gage d'avenir est cause de douleur [...] voilà ce que signifie le mot Dionysos ; le vouloir-vivre se perpétue dans une joyeuse acceptation. »<sup>754</sup> Bien que pour Baudrillard, « la circulation du sexe, l'éclatement initiatique du soi, l'effervescence orgiaque », depuis la libération sexuelle, ne renvoient pas forcément à l'« extase, à l'outre-passement de l'individu dans un ensemble plus vaste »<sup>755</sup> mais plutôt à une fatigue généralisée<sup>756</sup> (« ce fut une orgie totale, de réel, de rationnel, de sexuel, de critique et d'anti-critique, de croissance et de crise de croissance. Nous avons parcouru tous les chemins de la production et de la surproduction virtuelle d'objets, de signes, de messages, d'idéologies, de plaisirs. Aujourd'hui, tout est libéré, les jeux sont faits et nous nous retrouvons collectivement devant la question cruciale : Que faire après l'orgie ? »<sup>757</sup>), nous affirmons ici que le sociologue fait comme Maffessoli de l'orgiasme une structure essentielle de toute socialité travaillant de façon sous terraines la sociétés technologique : une logique passionnelle réprimée par la logique rationnelle du

---

<sup>752</sup> ROJEK Chris, TURNER Bryan, « Baudrillard And Politics », in *Forget Baudrillard?*, London, Routledge, 2002.

<sup>753</sup> BAUDRILLARD Jean, *Simulacres et simulation, op.cit.*, p. 229.

<sup>754</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Crépuscule des idoles ou Comment philosopher à coups de marteau*, Paris, Éditions Gallimard, Collection Folio/Essais, 1974, p. 101. Les italiques sont de l'auteur.

<sup>755</sup> MAFFESOLI Michel, *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Méridien/Anthropos (Sociologies au quotidien), 1982.

<sup>756</sup> BAUDRILLARD Jean, *La transparence du Mal, Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Editions Galilée, 1990.

<sup>757</sup> *Idem.*

social anime toujours le corps social – pas au sens freudo-marxiste, rationnel et sociétal de la production d’excès via la résurgence des pulsions (culturellement programmée et politiquement récupérée), mais au sens nietzschéen, irrationnel et mythique de la destruction via l’évanescence des idées, du sens, du réel.

C’est pourquoi la pensée radicale du sociologue français épouse si parfaitement les lignes alambiquées de la transparence du mal et les contours fluides de l’indifférence au bien : l’évaporation de toute signification que constitue cette période post-historique oblige à réfléchir le sens de l’époque en termes d’absence de sens, de façon théorique elle-même transparente et suivant une conception intellectuelle indifférente aux concepts et aux théories – puisque la posture nihiliste appartient elle-même à l’ère apocalyptique de destruction des apparences par le sens et à celle post-historique de destruction du sens, soit à l’ère des dernières théories et des derniers concepts avant liquidation du réel.

Les références baudrillardiennes au passé ne sont pas relatives à la société d’Ancien Régime, mais plutôt aux sociétés traditionnelles, et le retour en arrière qu’il effectue lorsqu’il évoque les tribus primitives ne constitue pour lui qu’un moyen de mesurer les pertes occasionnées par les apports de la civilisation occidentale moderne, tout le négatif caché par le positif. Ce n’est donc pas une révolte traditionaliste contre le monde moderne (Evola), mais une réflexion postmoderne sur les révoltes qui secouent le monde – qui s’oppose au mondial. Une révolte cool, une analyse de l’attentat-suicide comme logique psychosociale fatale d’un pacte à la vie à la mort, soit un sacrifice humain dans une *männerbünde* – voir Al-Qaïda décrite comme nébuleuse terroriste acéphale dans *L’esprit du terrorisme* (nous y revenons en 2 b)... Habermas<sup>758</sup> distingua trois conservatismes dans les années quatre-vingt : celui des nietzschéens de gauche développant une post-métaphysique de la subjectivité (Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles

---

<sup>758</sup> HABERMAS Jürgen, « La modernité : un projet inachevé », *Critique*, n° 413, Paris, Éditions de Minuit, octobre 1981. Cité in ALCALDE Maxence, « L’art postmoderne comme idéologie réactionnaire », *Marges* [En ligne], 03 | 2004, mis en ligne le 31 juillet 2014, consulté le 09 février 2015. URL : <http://marges.revues.org/779>

Deleuze), celui des « vieux conservateurs » défendant une position pré-moderne et un « néo-aristotélisme radical »<sup>759</sup>, et celui des « néoconservateurs » reconnaissant les acquis de la modernité, mais n'en attendant plus rien : Jean-François Lyotard et Jean Baudrillard. Baudrillard néoconservateur ? C'est peu dire, sans ironie, car l'idée même d'affilier le discours baudrillardien à une catégorie historique et politique préexistante relève de la gageure : il est à la fois et en même temps le représentant d'un conservatisme culturel au demeurant fort classique dans les cercles restreints des intellectuels réactionnaires de la deuxième moitié du XXe siècle – ainsi, « *the arguments of [Baudrillard's System of Objects] are, at times, hard to distinguish from conservative denunciations of new technology and the state of 'modern life'* »<sup>760</sup>, et le héraut d'une postmodernité jouissant par avance des plaisirs qu'apporteront toutes les simulations.<sup>761</sup>

Une telle confusion s'explique par la complexité du positionnement baudrillardien : ayant l'intelligence du Mal, il sut explorer à fond les nouveaux enjeux relatifs à l'ère de la technique, pour mieux se départir de l'utopie technologique, et louer la puissance traditionnelle du symbolique – sans se laisser piéger dans une quelconque opinion politique ; Baudrillard contribua certes à *Krisis* (liée à la Nouvelle droite d'Alain de Benoist), mais plaida l'indifférence au support. Nul doute que cette fluctuation permet toutes les récupérations, même les plus suspectes ou douteuses<sup>762</sup>, mais cette fluctuation même reste le témoignage d'une pensée dont la radicalité consiste justement à chercher dans l'indétermination le signe ultime du caractère transpolitique de notre époque : la disparition se fait sur un mode non cataclysmique ni événementiel mais systémique et collaborative : « transpolitique est la sphère élective du mode de

---

<sup>759</sup> *Op.cit.*

<sup>760</sup> PAWLETT William, *Jean Baudrillard: Against Banality*, London, Routledge, 2007, p.7.

<sup>761</sup> Norris C., « Lost in the Funhouse: Baudrillard and the Politics of Postmodernism », in Boyne R., Rattansi A. (eds), *Postmodernism and Society. Communications and Culture*, London, Palgrave, 1990

<sup>762</sup> Comme celle, nauséabonde, d'un SORAL Alain, « Boutang, Baudrillard : gauche des idées, droite des valeurs », *Égalité & Réconciliation*, 13 août 2010.

disparition (du réel, du sens, de la scène, de l'histoire, du social, de l'individu). »<sup>763</sup> Le nihilisme de Baudrillard n'est pas celui célébrant la destruction du sens, nihilisme qui serait nostalgique puisque cette destruction est déjà passée, mais invitant à reconnaître froidement la disparition du réel, nihilisme que l'on pourrait qualifier d' "utopique", puisque désormais que tout a disparu, quelque chose peut toujours survenir. La lucidité permettant d'apercevoir l'évanescence de toute chose représente en même temps la formation ingénue d'une promesse future possible – en termes nietzschéen il faut vouloir que tout s'écroule pour que puisse se faire jour l'innocence du devenir ; « en fidèle disciple de Nietzsche, le philosophe-sociologue doit se faire "médecin de la civilisation" et savoir ausculter les symptômes, anéantir les fausses interprétations, anticiper les possibles ouvertures même si "nous n'aspirons plus à rien [et que] c'est nous qui sommes aspirés par le vide". »<sup>764</sup>

Il y a indéniablement un *amor fati* qui se joue dans le jeu symbolique que Baudrillard fait jouer à ses prévisions prenant l'allure de fausses constatations et de ses observations prenant la forme de vœux tout sauf pieux. « Tout est dans l'art de disparaître ou de faire disparaître. C'est l'art illusionniste qui gère l'illusion par l'illusion, qui n'essaie pas de rétablir une vérité quelconque. [...] Il y a donc un niveau de pensée beaucoup plus radical, qui ferait partie de la destination secrète du monde. »<sup>765</sup> Le destin est au cœur de la stratégie fatale pensée comme acceptation de la fin, de la mort et de la disparition, contre la stratégie rationnelle de maîtrise du monde propre à l'Occident moderne depuis la Renaissance puis le cartésianisme au moins. D'où sa proclamation paradoxale<sup>766</sup> où s'entremêlent la

---

<sup>763</sup> BAUDRILLARD Jean, *Simulacres et simulation, op.cit.* p. 231.

<sup>764</sup> Francis WYBRANDS, « JEAN BAUDRILLARD (Cahier de l'Herne) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 12 mai 2017. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/jean-baudrillard/>

<sup>765</sup> BAUDRILLARD Jean, Documentaire vidéo *Mots de passe* <https://www.youtube.com/watch?v=pGne4wMpU6g> Les films Pénélope, Montparnasse Productions, Centreville Télévision, 1999.

<sup>766</sup> A ce sujet : WOODWARD Ashley, « Was Baudrillard a nihilist? », in *International Journal of Baudrillard Studies*, 2008, vol. 5, no 1, p. 1-33. YANG, Hai-Feng, *The Problem of Nihilism: From Nietzsche to Baudrillard*, 2009. BAREVIČIŪTĖ, Jovilė Kotryna, et al., « Tikrovės problema nihilistinio mąstymo perspektyvoje: Friedrichas

négativité du sens et la positivité de la promesse de réalisation de ce dont cette négativité fait sens : « si c'est être nihiliste que de privilégier ce point d'inertie et l'analyse de cette irréversibilité des systèmes jusqu'à un point de non-retour, alors je suis nihiliste. Si c'est être nihiliste que d'être obsédé par le mode de disparition, et non plus par le mode de production, alors je suis nihiliste. »<sup>767</sup>

On le voit : la philosophie post-politique du sociologue enjoint donc le pouvoir à admettre sa propre disparition, à prendre acte de sa mort, à prendre fait et cause pour son absurdité – d'où l'étrange éloge (funèbre évidemment) du fascisme dans *Oublier Foucault* ; c'est, dit-il, le seul système politique moderne à avoir joué le jeu de sa mort et à avoir fait de sa mort l'enjeu de son système : « le fascisme est le seul pouvoir moderne fascinant, car il est le seul, depuis le pouvoir machiavélien, à s'assumer en tant que tel, en tant que défi, et en se jouant de toute "vérité" du politique, et à avoir relevé le défi d'avoir à assumer le pouvoir jusqu'à la mort (la sienne, celle des autres). »<sup>768</sup> Il ne s'agit pas selon nous d'une variante contemporaine de la séduction typiquement continentale pour l'irrationnel ou d'une forme postmoderne de romance intellectuelle avec le fascisme.<sup>769</sup> Lorsque Baudrillard affirme que « le fascisme est une résistance à [la neutralisation et à la pacification de la vie], résistance profonde, irrationnelle, démente, peu importe, il n'aurait pas drainé cette énergie massive s'il n'était pas une résistance à quelque chose de pire encore [ : la confusion du réel et du rationnel] »<sup>770</sup>, il y a, immanquablement, un trait cynique dans ce positionnement basé tout entier sur l'assomption : que ce soit l'intellectuel pensant radicalement le pouvoir et disant assumer sa mort en tant que nihiliste, ou le pouvoir mort devant assumer son état s'il souhaite recouvrer un zeste d'authenticité à défaut de se trouver une vérité à

---

Nietzsche, Jeanas Baudrillard'as, in *LOGOS-A Journal of Religion, Philosophy, Comparative Cultural Studies and Art*, 2007, n° 52, p. 196-210.

<sup>767</sup> BAUDRILLARD Jean, *Simulacres et simulation*, op.cit., p. 231.

<sup>768</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, op.cit., p. 85.

<sup>769</sup> Comme le laisse suggérer WOLIN Richard, *The seduction of unreason: The intellectual romance with fascism from Nietzsche to postmodernism*, Princeton University Press, 2019.

<sup>770</sup> BAUDRILLARD Jean, *Simulacres et simulation*, op.cit., p.72.

atteindre ou sur laquelle se reposer, tout dans cette pensée radicale suppose l'assomption ou l'absence d'assomption comme matrice indéterminée organisant l'état d'un monde structurellement décomposé. Il ne s'agit pas là d'une posture politique véritablement anarchiste<sup>771</sup>, bien que la stratégie fatale prenne la forme d'une critique radicale des fondements rationnels propres au projet critique des Lumières<sup>772</sup>, mais d'une posture post-politique se rapprochant d'une éthique de l'assomption – en effet, la disparition du réel ne forme pas du tout un discours normatif chez Baudrillard, mais un constat positif issu de l'application rigoureuse d'une grille d'intelligibilité cyclique considérant la montée en puissance tragique de la raison instrumentale et de la vie en tant que praxis comme autant d'étapes vers la folie du monde et la mort du réel. La réalisation du monde coïncide proprement avec sa disparition chez Baudrillard – l'espoir de voir naître une forme de culture autre, ou de voir résister des cultures traditionnelles face à l'extension indéfinie et mondiale de l'échange marchand, en assumant leur part maudite et sacrificielle sans cette spirale auto-générative du Bien destructeur, constitue une utopie, certes floue et non située discursivement dans sa pensée, mais apparaissant comme une nécessité vitale puisque la catastrophe est la condition du devenir. En décrétant la catastrophe nihiliste de la destruction du sens comme étant passée, la pensée baudrillardienne laisse envisager le fait que le constat postmoderne de la disparition du réel, discours tragique issue à la fois de la sociologie de la vie quotidienne et du principe orgiaque du dépassement de la réalité, fasse implicitement droit à l'existence d'une éthique post-apocalyptique, tout comme la tragédie représente le mariage de l'illusion apollinienne avec et à partir de la lucidité dionysiaque.<sup>773</sup> Un agencement temporel de la lecture d'un corpus annonçant la destruction du sens et la

---

<sup>771</sup> Comme le prétend CALL Lewis, *Postmodern Anarchism*, *op.cit.*

<sup>772</sup> FARDY Jonathan, « *Forget Foucault Review* », in *Foucault Studies*, N° 13, pp. 184-187, May 2012.

<sup>773</sup> KREMER MARIETTI Angèle, « La démesure chez Nietzsche : hybris ou sublime ? », in *Revue Internationale de Philosophie Pénale et de Criminologie de l'Acte*, N° 5-6 – 1994, pp. 69-84.



disparition de la culture puis du commentaire foucauldien des textes prescriptifs antiques sur la stylistique de l'existence, ne pourrait-elle pas évoquer l'idée que la désintégration de la civilisation constitue le prélude à une philosophie post-politique de l'avenir, de nature tragique ? L'éthique propre au souci de soi prônée par le dernier Foucault ne se prêterait-elle pas à cette synthèse réconciliatrice ?

b. *La stylistique de l'existence du "troisième Foucault" : une idée (éthique) d'avenir ?*

Se déprendre du pouvoir est politiquement nécessaire selon Foucault car la médicalisation générale de l'existence humaine fait que la société occidentale moderne se présente comme une société de droit à prétention égalitaire, alors qu'elle est en fait une société de la norme potentiellement liberticide.<sup>774</sup> Se déprendre du pouvoir passe par être un foyer de pouvoir de soi sur soi : l'austérité sexuelle recommandée par la philosophie grecque « ne s'enracine pas dans l'intemporalité d'une loi qui prendrait tour à tour les formes historiquement diverses de la répression : elle relève d'une histoire [...] de l' "éthique" entendue comme élaboration d'une forme de rapport à soi qui permet à l'individu de se constituer comme sujet d'une conduite morale. »<sup>775</sup> Or politiquement, faire l'histoire de la subjectivité sur la base de corpus prescriptifs antiques est périlleux, car Foucault l'admet : « la culture de soi [...] ne concerne que les groupes sociaux, très limités en nombre, qui étaient porteurs de culture et pour qui une *techné tou biou* pouvait avoir un sens et une réalité. »<sup>776</sup> C'est que le vouloir-artiste nietzschéen auquel fait référence le dernier Foucault a besoin de se déprendre du préjugé moral voyant dans l'égoïsme un trait néfaste à la société : la croyance en la nature répréhensible de l'égoïsme a nui à l'égoïsme, du fait qu'elle lui ôtait

---

<sup>774</sup> FOUCAULT Michel, « Le pouvoir, une bête magnifique », *op.cit.*

<sup>775</sup> FOUCAULT Michel, *L'usage des plaisirs*, *op.cit.*, p. 323-324.

<sup>776</sup> FOUCAULT Michel, *Le souci de soi*, *op.cit.*, p. 63.

toute bonne conscience.<sup>777</sup> La philosophie de Nietzsche constitue une affirmation d'une esthétique de l'existence,<sup>778</sup> et le dernier Foucault, celui de précisément de l'esthétique de l'existence, de l'éthique de la subjectivité et du souci de soi, raisonne en termes de rapports de forces ; ces rapports, disions-nous, font du pouvoir l'instance commandant la production de soi ; pouvoir de soi sur soi – ce « nouveau pouvoir » est le socle permettant d'engendrer la force ployée sur elle-même comme pouvoir de se façonner, et de reprendre la lutte contre les pouvoirs comme dominations. Or chez le Foucault du souci de soi, qui se félicitait que l'amitié puisse supplanter la sexualité dans les préoccupations de la communauté gay américaine<sup>779</sup>, ce n'est pas l'impossibilité de recréer une société d'hommes qui pousse au renoncement au pouvoir (comme champ d'études et de conquête), mais le renoncement au pouvoir qui ouvre la voie à la création d'une société d'hommes, sous la forme de la communauté gay contre-culturelle anti-bourgeoise. Autrement dit, cette sorte de réactivation du culte de la *männerbünde*, typique d'un certain nietzschéisme de gauche, est ici le fruit de l'*apoliteia*. En effet, Michel Foucault considéra l'homosexualité comme étant un moyen d'inventer de nouvelles formes de relations entre hommes, et de concurrencer ainsi cette relation institutionnelle que représente le mariage. « Nous avons donc à nous acharner à devenir homosexuels et non pas à nous obstiner à reconnaître que nous le sommes », affirme-t-il, prenant ainsi à contre-pied le positionnement identitaire des associations communautaires.<sup>780</sup> Il voit dans l'ascétisme un travail de soi sur soi pour se transformer, et propose d'aller vers une ascèse homosexuelle pour inventer une nouvelle manière d'être, car « être gay, c'est chercher à définir et à développer un mode de vie » échappant aux contraintes de classes notamment, soit entamer une parcellisation du champ politique et des pratiques sociales via un

---

<sup>777</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1985.

<sup>778</sup> JEANMART Gaëlle, « Les exercices spirituels dans la philosophie de Nietzsche », *Philosophique* [En ligne], 10 | 2007, mis en ligne le 06 avril 2012, consulté le 12 septembre 2014. URL : <http://philosophique.revues.org/116>.

<sup>779</sup> FOUCAULT Michel, *Dits et écrits, Tome 2*, p 81.

<sup>780</sup> FOUCAULT Michel, « De l'amitié comme mode de vie », *Gai pied*, avril 1981.

repliement de chacun sur son groupe d'appartenance électif, ce que Baudrillard nomme précisément la fin du social. Dans son interview sur l'amitié comme mode de vie, Foucault souligne comment la guerre moderne a pu constituer une expérience de vie communautaire, où étaient possibles la camaraderie virile et la fraternité d'âme. « L'honneur, le courage, ne pas perdre la face, le sacrifice, sortir de la tranchée avec le copain, devant le copain, cela impliquait une trame affective très intense. »<sup>781</sup>

Proposition hypothétique : l'intérêt tardif de Foucault pour les épicuriens et les stoïciens témoigne en fait d'un intérêt plus profond porté aux écoles philosophiques antiques comme type raffiné de société d'hommes. Le foisonnement de ces écoles, après la mort de Socrate, représente un événement ambigu, dans la mesure où s'il permit l'élaboration d'éthiques individualistes pour les élites gréco-romaines, en même temps, « l'idée du salut collectif », comme l'explique Nietzsche, se perdit définitivement à cette époque : « les grands philosophes anciens s'intègrent dans la vie collective de l'hellénisme ; après Socrate, il se forme des sectes. »<sup>782</sup> Le repliement sur soi et le crédit social accordé aux expériences communautaires alternatives, dans les années soixante-dix et quatre-vingt, soit le passage du militantisme politique à la militance éthique, ne constitueraient-ils pas le signe d'une défaite politique du collectif et d'un désistement de la « résistance contre le pouvoir d'État », au profit d'une logique individualiste fataliste – hypothèse que nous formulons à travers la présentation de la *männerbünde* des années quatre-vingt comme formule de l'*apoliteia* (l'impossibilité de recréer une *männerbünde* pouvant aussi signaler à l'inverse le début de l'*apoliteia*) ? En tous cas, la façon dont Nietzsche déplore le fait qu'« à partir de Socrate, l'individu tout à coup se prit trop au sérieux »<sup>783</sup>, fait de la

---

<sup>781</sup> *Idem.*

<sup>782</sup> NIETZSCHE Friedrich, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Paris, Gallimard, 1938, p. 153.

<sup>783</sup> *Idem*, p. 172.

filiation entre Foucault et Nietzsche une question problématique plus qu'une proposition axiomatique.

De plus, Gilles Deleuze souligne l'ambiguïté politique de la dernière expérience intellectuelle foucauldienne : en effet, il explique que les plaisirs de la chair, dans la Civilisation grecque, renvoyaient à des rapports sociaux-symboliques entre hommes libres se lançant des défis et se faisant concurrence en tant que nobles-athlètes-prétendants, « donc à une “société virile”, unisexuée, excluant les femmes. »<sup>784</sup> Cette ambiguïté, si l'on songe que sa *Volonté de savoir* ait été bien accueillie par les communautés gays et féministes<sup>785</sup>, explique le fait que rapporte Jana Sawicki dans son texte sur « le féminisme et Foucault en Amérique du Nord », relatif à la mauvaise réception des derniers concepts foucauldien chez les activistes rebelles Outre-Atlantique : « la plupart des féministes reprochent [au philosophe et historien] son androcentrisme qui le rend aveugle au *gender*. »<sup>786</sup> Anne-Laure Stoler, dans son *Carnal Knowledge and Imperial Power*, affirme qu'il existe une « reconduction par Foucault de certains stéréotypes de genre dans son *Histoire de la sexualité*. »<sup>787</sup>

C'est qu'à première vue, l'auteur, en étudiant scrupuleusement les textes prescriptifs de l'Antiquité, et en participant intellectuellement à la lutte pour la reconnaissance de la communauté homosexuelle, voire même en imputant à cette communauté une valeur axiologique potentiellement contre-culturelle, semble lui-même proposer une éthique aristocratique pour un âge hyper-démocratique où l'exigence d'égalité universelle et la protection des minorités est ce qui permet historiquement l'élaboration d'une telle éthique particulariste... En termes nietzschéens, c'est comme si le philosophe et historien devenait à la fin législateur et tentait de reformuler une morale des maîtres “démocompatible”, dans un

---

<sup>784</sup> DELEUZE Gilles, *Foucault, op.cit.*

<sup>785</sup> FOUCAULT Michel, *Dits et écrits, Tome 1*, p. 69.

<sup>786</sup> SAWICKI Jana, « Le féminisme et Foucault en Amérique du Nord : convergence, critique, possibilité », in Collectif, *Au risque de Foucault*, Paris, Centre Georges Pompidou, Centre Michel Foucault, 1997.

<sup>787</sup> LE BLANC Guillaume, « Foucault penseur oriental ? », in *Cahier de l'Herne*, 2011.

monde postmoderne où la morale des esclaves prévaut tellement<sup>788</sup> qu'elle peut se permettre la fabrication expérimentale d'éthiques particularistes jugulant les défauts de la morale universelle – cependant, l'auteur explique que « de l'Antiquité au christianisme, on passe d'une morale qui était essentiellement recherche d'une éthique personnelle à une morale comme obéissance à un système de règles. Et si je me suis intéressé à l'Antiquité, c'est que l'idée d'une morale comme obéissance à un code de règles est en train, maintenant, de disparaître, a déjà disparu. Et à cette absence de morale répond, doit répondre une recherche qui est celle d'une esthétique de l'existence. »<sup>789</sup> Où l'on retrouve la disparition du sens comme motif général de réflexion commune avec Baudrillard, nous y reviendrons (en 2a). C'est sur les ruines de la logique rationnelle du social – la société disciplinaire – que Foucault souhaiterait bâtir, c'est notre hypothèse, une éthique illusionniste de la socialité, que les restes de la logique permettent de commencer à façonner : après tout, « le pouvoir de la norme fonctionne facilement à l'intérieur d'un système de l'égalité formelle, puisqu'à l'intérieur d'une homogénéité qui est la règle, il introduit [...] tout le dégradé des différences individuelles »<sup>790</sup> ; il s'agit à présent de faire de ces différences des éléments apolliniens de distinction, et si « le processus par lequel la bourgeoisie est devenue au cours du XVIIe siècle la classe politiquement dominante s'est abrité derrière la mise en place d'un cadre juridique [...] égalitaire [...], les disciplines réelles et corporelles [ayant] constitué le sous-sol des libertés formelles et juridiques »<sup>791</sup>, le processus par lequel il s'agit désormais de résister, voire de dominer, se légitime avec la mise en œuvre d'un cadre esthétique inégalitaire, la construction de soi par soi constituant le sous-sol de la liberté stratégique, et les disciplines (du système sur soi dans la logique rationnelle panoptique comme dans la logique

---

<sup>788</sup> BOUVERESSE Jacques rappelle que le nietzschéisme est avant tout une critique radicale contre le culte moderne de l'égalité politique.

<sup>789</sup> FOUCAULT Michel, « Une esthétique de l'existence » (entretien avec A. Fontana), *Le Monde*, 15-16 juillet 1984, p. XI.

<sup>790</sup> FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, *op.cit.*, p. 216.

<sup>791</sup> *Ibid.*, p. 258.

esthétique apollinienne) introduisant des dissymétries et hiérarchisant les individus.<sup>792</sup>

C'est cette intrication des logiques rationnelle-socratique et illusionniste-apollinienne qui déconcerte les critiques. Ainsi, la critique néo-pragmatique formulée par Richard Rorty repose sur le fait que l'éthique du sujet de Foucault ne répond pas « aux conditions requises par la morale libérale et démocratique. »<sup>793</sup> Les principes de la démocratie libérale seraient ainsi rendus par Foucault « datés, caducs et oppressifs ». James Miller, lui, déplore le fait que « l'apport de Foucault dans le domaine de la philosophie morale [soit] loin d'être évident »<sup>794</sup>, alors que là n'était pas son but. James Miller affirme que « pour être considéré comme valide, un principe moral doit être applicable universellement » ; or au contraire, Foucault esquisse (l'étude d') une éthique, soit un ensemble de propositions à visée pratique sans caractère principiel transcendant. James Miller fustige le fait que « Michel Foucault n'[ait], de toute évidence, pas proposé un seul principe moral valide », alors que l'objectif du philosophe et historien consistait justement à déceler dans les principes moraux valides des jeux de vérité assurant discursivement la transformation oppressive de la subjectivation à l'assujettissement. En effet, lentement, avec le stoïcisme tardif, puis franchement avec le christianisme primitif, « l'individu intérieur se trouve codé, recodé, dans un savoir “moral”, et surtout il devient l'enjeu du pouvoir, il est diagrammatisé. Le pli est donc comme déplié, la subjectivation de l'homme libre se transforme en assujettissement. [...] Un nouveau type de pouvoir apparaît, qui se charge d'individualiser, et de pénétrer l'intérieur : c'est d'abord le pouvoir pastoral d'Église, puis sa reprise dans le pouvoir d'État »<sup>795</sup> Ainsi, ce qui est

---

<sup>792</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>793</sup> Cité par JURANDIR Freire Costa, « Le sujet chez Foucault : esthétique de l'existence ou expérience morale ? », in Collectif, *Au risque de Foucault*, Paris, Centre Georges Pompidou, Centre Michel Foucault, 1997.

<sup>794</sup> MILLER James, « Foucault », in Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, *op.cit.*

<sup>795</sup> DELEUZE Gilles, *Foucault*, *op.cit.*

présenté comme étant une aporie par James Miller<sup>796</sup> provient en fait d'une incompréhension malheureuse, car Michel Foucault poursuit justement sa militance éthique comme une forme de lutte contre l'institution – de toute morale. Problème : cette critique de Miller rejoint celle de penseurs humanistes contemporains. Effectivement, une mise en exergue de ce point est effectuée par les critiques universalistes du dernier Foucault : ils expliquent qu'il manque un repère axiologique aux derniers travaux du philosophe.<sup>797</sup> Pour les critiques (Charles Taylor, Rochlitz et Pierre Hadot), l'esthétique de l'existence prônée par le Foucault de *L'usage des plaisirs* et du *Souci de soi* le dispense d'un engagement envers les valeurs universelles. Charles Taylor, en particulier, estime que Foucault « se trompe lorsqu'il assume tacitement des valeurs universelles qu'il discrédite », « se sert implicitement d'une morale dont il ne connaît pas ou essaie de cacher les présupposés » et « ne ramène pas à la surface les fondements moraux responsables de ses choix théoriques. »<sup>798</sup> Pierre Hadot, pour sa part, craint qu'« une culture de soi, sans liens avec des valeurs universelles [puisse] devenir une question de préférence d'un seul ou de quelques-uns, mais jamais un précepte moral pour tous. »<sup>799</sup> À cette critique humaniste, nous pourrions objecter l'opposition mise en avant par Gilles Deleuze entre éthique communautaire et morale universaliste. Ce qui compte, pour Foucault, c'est que la subjectivation se distingue de tout code moral : elle est éthique et esthétique, par opposition à la morale, qui participe du savoir et du pouvoir, rappelle Deleuze. La morale universelle est ce discours légitimant toutes les techniques de domination (dans les asiles et les prisons, etc.) ;

---

<sup>796</sup> Qui dans *La passion Foucault*, pourtant, explique bien « comment la définition du rapport à soi-même était passé du précepte positif de la connaissance de soi socratique (“Connais-toi toi-même”) à l'injonction négative du détachement chrétien à l'égard de soi (“Renonce à toi-même”) ». Mortification de l'ascétisme chrétien *versus* esthétisation grecque de la vie (mais les exercices physiques et spirituels prévus à ces fins opposées peuvent quelque peu se ressembler).

<sup>797</sup> Les critiques qui suivent sont citées par JURANDIR Freire Costa, « Le sujet chez Foucault : esthétique de l'existence ou expérience morale ? », in Collectif, *Au risque de Foucault*, *op.cit.*

<sup>798</sup> Dans son « Foucault, la liberté, la vérité » in *Michel Foucault. Lectures critiques*, Éditions universitaires, Bruxelles, cité in JURANDIR Freire Costa, *op.cit.*

<sup>799</sup> HADOT Pierre, « Réflexions sur la notion de “culture de soi” », in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Le Seuil, Paris, 1989, cité in JURANDIR Freire Costa, *op.cit.*



l'éthique justifie des techniques de soi permettant de se dépendre de tout assujettissement. À ce titre, Michel Foucault explique, dans son *Usage des plaisirs*, que « l'austérité sexuelle précocement recommandée par la philosophie grecque ne s'enracine pas dans l'intemporalité d'une loi qui prendrait tour à tour les formes historiquement diverses de la répression : elle relève d'une histoire qui est, pour comprendre les transformations de l'expérience morale, plus décisive que celle de codes : une histoire de l' « éthique » entendue comme l'élaboration d'une forme de rapport à soi qui permet à l'individu de se constituer comme sujet d'une conduite morale. »<sup>800</sup>

Foucault admettait que la première raison pour laquelle l'éthique philosophique des Anciens n'était pas normalisatrice était que son objectif principal était d'ordre esthétique, et qu'elle ne soulevait donc seulement qu'« un problème de choix personnel »<sup>801</sup> « Ensuite, continuait-il, [cette éthique] était réservée à un petit nombre de gens ; il ne s'agissait pas alors de fournir un modèle de comportement à tout le monde. C'était un choix personnel qui concernait une petite élite »<sup>802</sup> – où l'on retrouve l'aristocratie typique des sociétés d'hommes. Enfin, « la raison que l'on avait de faire ce choix était la volonté d'avoir une belle vie. »<sup>803</sup> L'intellectuel de gauche proposerait-il au sein d'une nation cultivant depuis deux siècles la passion de l'égalité une éthique basée principalement sur un eudémonisme aristocratique ? L'espoir de Foucault était que dans l'homosexualité masculine contemporaine, les rapports sexuels déviants par rapport à la norme biohistorique se traduisent en rapports de résistance face à la loi sociale ; le mariage hétéro-monogamique étant l'institution garantissant la

---

<sup>800</sup> FOUCAULT Michel, *L'usage des plaisirs*, *op.cit.* Ailleurs : « De l'Antiquité au christianisme, on passe d'une morale qui était essentiellement recherche d'une éthique personnelle à une morale comme obéissance à un système de règles », Michel Foucault, « Une esthétique de l'existence » (entretien avec A. Fontana), *Le Monde*, 15-16 juillet 1984, p. XI.

<sup>801</sup> Michel Foucault, « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », cité in MILLER James, *La passion Foucault*, *op.cit.*

<sup>802</sup> *Idem.*

<sup>803</sup> *Idem.*

reproduction de la force de travail, la relation homosexuelle, par la création d'un nouveau mode de vie, devait signifier la destruction du corps comme force de travail reproductible, au sens idéologique. Or le militantisme homosexuel a rapidement évolué à travers une multiplication d'associations tournant autour de la lutte contre les discriminations. Le marqueur identitaire gay prend le pas sur la résistance contre un pouvoir répressif<sup>804</sup> et sur l'espoir de fonder une communauté contre-culturelle, ce qui permet à un moraliste de souligner combien, « à travers l'homme des néo-“communautés” ou des “tribus” prétendument ludiques d'à présent, il est loisible de contempler la figure du ressentiment moderne, l'incarnation de la nouvelle vie réactive, mais affublée du faux nez du besoin de justice. »<sup>805</sup> Foucault pensait le sexe comme « possibilité d'accéder à une vie créatrice » mais considérée comme une institution bourgeoise de reproduction sociale ; il s'agissait d'échapper aux rapports d'identité, afin d'imaginer des rapports de différenciation, d'innovation, mais le projet de la communauté singulière aurait succombé à la dérive communautariste en tombant dans le piège métaphysique de l'identité – de même que dans le piège démocratique de la représentation.<sup>806</sup>

On sait comment David M. Halperin a analysé la production contemporaine d'une érotique grecque comme forcément homosexuelle, dans *How to do the History of Homosexuality*.<sup>807</sup> Dans *Oublier Foucault. Mode d'emploi*<sup>808</sup>, le premier chapitre de cet ouvrage, Halperin nous invite à prendre nos distances avec certaines lectures de Foucault, qui font des corps et des plaisirs des « composants anhistoriques d'un phénomène naturel ou d'un substrat matériel, sous-jacent à

---

<sup>804</sup> GIRARD Gabriel et CASTRO Daniela Rojas, « Droits des minorités sexuelles, un combat devenu mondial », *Le Monde diplomatique*, novembre 2012.

<sup>805</sup> MURRAY Philippe, *Essais*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 1280.

<sup>806</sup> DEVOUCOUX DU BUYSSON François, *Les Khmers roses, Essai sur l'idéologie homosexuelle*, Paris, Editions Blanche, 2003.

<sup>807</sup> PERREAU Bruno, « David M. HALPERIN, *Oublier Foucault. Mode d'emploi*, traduit de l'américain par Isabelle Châtelet, Paris, EPEL, 2004, 91p. », *Clio. Histoire femmes et sociétés* [En ligne], 22 | 2005, mis en ligne le 09 novembre 2006, consulté le 27 septembre 2013. URL: <http://clio.revues.org/1815>.

<sup>808</sup> HALPERIN David M., *Oublier Foucault. Mode d'emploi*, Paris, EPEL, 2004.

“l’histoire de la sexualité” elle-même »<sup>809</sup>, alors que chez Foucault ils n’ont de sens qu’en tant qu’opérateurs d’un « retournement tactique des divers mécanismes de la sexualité. »<sup>810</sup> Pourtant, dans les années soixante-dix, Foucault considérait l’homosexualité comme une pratique transgressive de l’ordre établi bourgeois, car « l’homosexualité dans la société européenne [était], selon lui, le tabou le plus répandu et le plus ancré », entrevoyant donc dans la pratique homosexuelle le signe d’un autre sens pouvant être donné à l’utopie, une création des sens libérée des finalités, le « sens non pratique du possible » (Henri Lefebvre).<sup>811</sup> Un imaginaire de la résistance fondé sur une « culture élitiste d’esthètes à la sexualité d’exception »<sup>812</sup> et sur l’espoir révolutionnaire nourri par la politisation d’une pratique sexuelle périphérique, où la “perversion” personnelle joue le rôle de potentiel politique transgressif et où la subculture underground rattachée à l’acte interdit et tabou remplit une fonction politique à connotation paradoxalement progressiste. Foucault avait l’espoir que l’homosexualité devienne une source de contestation morale de la société occidentale moderne et de l’ordre bourgeois établi. Effectivement, depuis l’effondrement de la Gauche prolétarienne, aucun autre grand thème politique que celui du militantisme gay ne l’avait motivé aussi profondément et durablement.<sup>813</sup> « C’est ça qui embêterait le pouvoir, croit Foucault : qu’on invente de nouveaux plaisirs ! Hors sexe ! »<sup>814</sup>

L’espoir de formuler une nouvelle éthique en s’appuyant sur les Grecs, mais tout en s’adaptant à la nouvelle donne sociologique du temps présent (égalisation des conditions, sensibilité des esprits et embourgeoisement général) repose sur la constitution du souci de soi comme concept intempestif, car « s’occuper de soi est un privilège ; c’est la marque d’une supériorité sociale [notamment dans la forme

---

<sup>809</sup> David Halperin, cité par PERREAU Bruno.

<sup>810</sup> *Idem.*

<sup>811</sup> FORTIN Jacques, « L’utopie (homo)sexuelle 3 », *Blog Révolutions - Mediapart*, 18 septembre 2013.

<sup>812</sup> *Idem.*

<sup>813</sup> MILLER James, *op.cit.*

<sup>814</sup> FOUCAULT Michel, « Michel Foucault : à bas la dictature du sexe », entretien avec Madelaine Chapsal, *L’Express*, cité in MILLER James, *La passion Foucault, op.cit.*

romaine de l'otium, du loisir studieux], par opposition à ceux qui doivent s'occuper des autres pour les servir. »<sup>815</sup> Foucault avait critiqué le pouvoir pastoral comme une technologie politique modulé par le souci des autres : il n'est pas conquérant, puisqu'il ne règne pas sur un territoire et ne cherche pas à l'étendre, mais bienfaisant, puisqu'il règne sur une multiplicité d'individus en déplacement. Le pouvoir pastoral est l'une des origines – judéo-chrétienne – de l'État totalitaire et de la société disciplinaire moderne ; il est aussi l'une des origines de la forme douce du contrôle social postmoderne fonctionnant par la satisfaction et formellement cristallisée par le discours sur le *care*. Bref, il s'articule autour de quelques techniques précises, mais peut être utilisé dans des contextes sociopolitiques fort différents, avec cependant toujours à la base le même souci de contrôle. Effectivement, selon Foucault, les luttes micro-politiques des années 1960 et 1970, dans des secteurs déterminés (médecine, folie, pénalité), avaient pour caractéristique de lutter contre une forme de pouvoir d'origine religieuse, judéo-chrétienne, ayant de grands effets structurants à l'intérieur des sociétés occidentales : le pouvoir pastoral, pouvoir totalisant et individualisant du berger sur son troupeau, dont le but est de conduire et de diriger les hommes de leur naissance à leur mort, afin d'assurer leur salut (au Moyen-Age), leur santé (dans la modernité). Ce pouvoir pastoral requiert des individus une obéissance absolue à l'égard des pasteurs, des prêtres, de l'aristocratie sacerdotale, et impose aux consciences individuelles d'avoir un rapport à elles-mêmes via la constitution d'une subjectivité par rapport à ses envies et à ses fautes, un souci de soi, mais en termes de Vérité et sous la forme de l'Aveu. À partir de l'Âge classique, le système industriel technologique, l'État moderne et la société bourgeoise ont eu besoin des technologies politiques chrétiennes pour assurer leur maintien, leur stabilité et leur croissance, à travers donc un agencement entre système économique capitaliste, pouvoir pastoral et technologie politique disciplinaire. Le

---

<sup>815</sup> FOUCAULT Michel, « L'herméneutique du sujet », Annuaire du Collège de France, 82<sup>ème</sup> année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982.

pastorat a trouvé dans l'État bourgeois un nouveau support d'exercice, explique l'historien et philosophe, et alors que les luttes politiques traditionnelles des XIXe et XXe siècles étaient des luttes économiques et sociales visant la Révolution, les luttes politiques modernes des années 1960 et 1970 étaient des luttes culturelles visant à se défaire d'une certaine forme d'assujettissement.

Michel Foucault montre que le souci de soi dans l'*Alcibiade* de Platon tend à faire de la pratique du soi la préparation des tâches politiques : s'occuper de soi pour ensuite s'occuper des autres à travers la gestion des affaires publiques. Il existe donc une articulation diachronique entre souci de soi et souci des autres dans le cadre de cette philosophie politique. Opération de dépli, où le vecteur fondamental se situe dans le souci lui-même et non dans le soi : le dirigeant doit se connaître et se travailler pour pouvoir devenir le chef capable de guider la communauté. Cependant, une opération de repli s'effectue dans la philosophie post-socratique : avec Épictète et Sénèque en particulier, le souci de soi devient une fin en soi ; ce n'est ainsi plus le souci qui est le vecteur principal de cette philosophie, mais véritablement le soi – comme matière à travailler, sujet de connaissances et objet d'attentions. Dans cette perspective, être maître de soi signifie d'abord prendre en compte le soi et non pas l'autre, ce qui présuppose « la dyssymétrie et la non réciprocité. »<sup>816</sup> Néanmoins, la direction d'âme anime des rapports sociaux divers, comme des rapports de famille, de protection, ou d'amitié : la centralité du soi n'annihile pas toute considération des autres – au contraire – , mais à l'intérieur d'un cercle très rapproché.

Foucault distingue en fait deux pôles discursifs dans le concept de souci de soi : le pôle “cognitif” (« connais-toi toi-même ») et le pôle “constructif” (« prends soin de toi-même »). Il affirme que le pôle cognitif a supplanté le pôle constructif à travers la philosophie métaphysique et la morale chrétienne. L'Occident a

---

<sup>816</sup> FOUCAULT Michel, « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », in *Dits et écrits*, tome 2, op.cit.

éprouvé une grande difficulté à fonder une éthique rigoureuse suivant des principes austères sur la base d'un axiome égotiste – dans son *Histoire de la folie*, Foucault notait d'ailleurs déjà que la *philautia*, l'attachement à soi, était décrite comme le premier signe de la folie, chez Érasme, dans son fameux *Éloge*.<sup>817</sup> Le souci de soi a quelque chose de foncièrement immoral, car la morale chrétienne fit du renoncement de soi la condition du salut. S'occuper de soi a été dénoncé, pendant le christianisme, comme une forme d'amour de soi forcément illégitime, une forme d'égoïsme mal placé, en contradiction flagrante avec l'intérêt à porter aux autres. Dans le christianisme, faire son salut est une manière de se soucier de soi, mais via le pôle cognitif (« connais-toi toi-même ») et donc par une certaine forme de renonciation à soi, de négation du souci constructif/esthétique de soi.<sup>818</sup> Ce paradoxe du christianisme, signalé par Foucault, est déjà relevé par Nietzsche dans *Aurore* : l'homme dont les actions sont désintéressées et soucieuses du bien commun est considéré comme l'homme moral à cause de la modification à laquelle le christianisme est parvenu. C'est « le résidu de la mentalité chrétienne » une fois que la croyance égoïste que seul compte le salut éternel personnel eut reculé, tandis que la croyance accessoire à l' « amour du prochain » venait occuper la première place.<sup>819</sup> La culture occidentale moderne est ainsi l'héritière d'une vision sociale qui fonde la morale sur les rapports avec les autres, et où le soi est l'instance problématique par excellence.

Dans *Le courage de la vérité*<sup>820</sup>, Michel Foucault explique que le souci de soi, comme thème pratique, a suivi deux lignes de développement dans la philosophie occidentale : d'une part, une ligne métaphysique-transcendantale visant l'atteinte de l'autre monde par la spéculation, et de l'autre, une ligne cynique-immanente visant la possibilité de vivre une vie autre. La morale chrétienne, d'inspiration

---

<sup>817</sup> FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie*, op.cit., p. 42.

<sup>818</sup> FOUCAULT Michel, « L'éthique du souci de soi et la pratique de la liberté », *Concordia. Revista internacional de filosofia*, juillet-décembre 1984, in *Dits et écrits, tome 2*, op.cit.

<sup>819</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Aurore*, Paris, Gallimard, op.cit.

<sup>820</sup> FOUCAULT Michel, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*, Paris, Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, 2009, pp. 227 et 228.

idéaliste-platonicienne, a constitué une tentative de concilier l'autre monde et la vie autre, l'ascétisme ici-bas ayant été pensé comme condition d'accès à l'autre monde, à l'au-delà. Or le protestantisme a constitué une rupture dans cette tentative de conciliation (gnostique) entre vie autre (cynique et ascétique) et autre monde (méta-physique). En effet, la formule du protestantisme repose sur la possibilité de mener une existence ordinaire pour avoir accès à l'au-delà, le travail étant vécu comme une obligation religieuse sous la forme de la vocation, et la réussite dans les affaires commerciales devant représenter les signes de l'élection divine – c'est la substance formelle de la célèbre thèse de Weber sur l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Rigidité, fixité, dépendance, médiocrité, communauté, lenteur, endurance et sédentarisme, telles étaient les mots de passe de l'esprit du capitalisme porté par l'éthique du protestantisme et la valeur travail. Rigueur et discipline, épargne et accumulation du capital étaient les ingrédients de l'existence ordinaire anglo-saxonne. Or l'éthique de la subjectivité portée par le dernier Foucault fait la promotion de l'art comme espace pour la création de soi, propice à une expérience de soi authentique et originelle, non contaminée par « le commerce intramondain de la quotidienneté. »<sup>821</sup> Ce qui intéresse le dernier Foucault, par son retour aux Grecs, c'est notre actualité en tant que fabricants de nouveaux modes d'existence, des processus innovants de subjectivation devant constituer des manières artistes (Nietzsche) de nous constituer comme “soi” « par-delà le savoir et le pouvoir. »<sup>822</sup> Dans *L'usage des plaisirs*, Foucault montre comment la lutte contre l'excès et le désir démesuré débouche sur une esthétique de l'existence basée sur la domination de soi comme sujet de plaisirs, et faisant du corps et de l'âme les matériaux d'une œuvre d'art. Pour Rochlitz<sup>823</sup>, « la

---

<sup>821</sup> D'ALESSANDRO Lucio, MARINO Adolfo, *Michel Foucault. Trajectoires du présent, op.cit.*

<sup>822</sup> DELEUZE Gilles, *Pourparlers, op.cit.*

<sup>823</sup> R. Rochlitz, « Esthétique de l'existence. Morale postconventionnelle et théorie du pouvoir chez Michel Foucault », in Association pour le Centre Michel Foucault (éd.), *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale de Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Le Seuil, « Des travaux », 1989, pp. 288-300, cité in JURANDIR Freire Costa, « Le sujet chez Foucault : esthétique de l'existence ou expérience morale ? », in Collectif, *Au risque de Foucault, op.cit.*

réinvention de formes individuelles d'existence n'est possible que parce que l'ordre critiqué permet et stimule la diversité, la singularité et la pluralité des pensées et des styles de vie. Foucault ne voit pas que sa proposition de nouvelles formes de vie est un topique de l'universalisme éthique de la culture à laquelle il appartient. » L'universalisme de la subjectivité particulière et le moralisme de l'éthique du soi constitueraient ainsi l'impensé du dernier Foucault. Dreyfus et Rabinow pensent que si le système grec possède ses dangers (élitisme, esclavage, virilité, patriarcat), il permet de repenser notre problème selon une perspective nouvelle ; Rochlitz juge que vouloir "faire de la vie une œuvre d'art" revient à étendre le projet des élites des sociétés antiques à toute société, Foucault proposant ainsi "un équivalent anarchisant de l'éthique postconventionnelle" comme substitut de l'universalisme éthique, cette éthique esthétique n'étant qu'un cas particulier de l'universalisme moral.

Provenant du mode de vie bohème du XIX<sup>ème</sup> siècle<sup>824</sup>, la critique artiste du capitalisme<sup>825</sup> repose sur une volonté de dépassement du désenchantement du monde : se donner à soi un sens esthétique dès lors que l'objectif est de réagir à l'absence de sens marquant les relations de pouvoirs issues du système économique. La critique artiste est aussi un témoignage du caractère caduc de la critique sociale des inégalités économiques et de l'oppression politique – voir l'abandon de l'hypothèse répressive dès *La volonté de savoir* de Foucault –, mais a un côté antimoderne – traditionaliste disions-nous – en ce que son modèle prescriptif se situe dans l'Antiquité et qu'elle brise la croyance dans le lien typique de l'idéologie optimiste des Lumières entre le progrès technique, l'innovation technologique, la croissance économique, le développement social et le bonheur

---

<sup>824</sup> GOBILLE Boris, « Luc Boltanski, Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme* », *Genèses*, Volume 38, Numéro 38, 2000.

<sup>825</sup> Nous n'évoquons pas ici la problématique à nos yeux infondée du néolibéralisme de Foucault : MICHEA Jean-Claude, *La Double Pensée : retour sur la question libérale*, Paris, Champs-Flammarion, 2008, 274 p. *Les Mystères de la gauche : de l'idéal des Lumières au triomphe du capitalisme absolu*, Climats, 2013 Voir aussi à ce sujet ZAMORA Daniel, *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, Bruxelles, Aden, 2014.



de l'individu. En valorisant l'incertitude et le détachement, la critique artiste vise un eudémonisme basé sur la subjectivité : le bonheur comme travail égotiste de soi sur soi et non pas comme conséquence heureuse de l'avancée des sciences et de l'organisation du travail collectif. La « critique artiste [...] n'est pas spontanément égalitaire ; elle court même toujours le risque d'être réinterprétée dans un sens aristocratique. »<sup>826</sup> De plus, « non tempérée par les considérations d'égalité et de solidarité de la critique sociale, [la critique artiste] peut très rapidement faire le jeu d'un libéralisme particulièrement destructeur. »<sup>827</sup>

Les notions d'esthétique de l'existence et d'éthique du souci de soi, prônées par le dernier Foucault au début des années 1980, alliées à son espoir de voir la communauté gay proposer un nouveau mode de vie et une contre-culture effective, ne constituent-elles pas le summum de la critique artiste ? Cette éthique constitue un ensemble de règles facultatives évaluant les paroles et les actes d'après le mode d'existence qu'ils impliquent, et le principe d'une éthique de la singularité suppose que le souci immoral de soi soit le fondement de la moralité effective, la vraie moralité étant déterminée par Nietzsche en tant qu'aristocrate créateur de valeurs positives.<sup>828</sup> « La “pensée morale” de Foucault se situe dans le jeu indéfini entre le schéma libertaire d'une résistance du vivant et celui, aristocratique, d'une éthique du souci de soi. »<sup>829</sup> Le cadre social du processus de subjectivation est intrinsèquement oligarchique : il touche le soi et d'autres en tant que mêmes. L'intellectuel militant témoignait d'une « indifférence olympienne » pour les inégalités sociales.<sup>830</sup> Le rapport à soi qui permettrait de se déprendre des relations de pouvoirs suppose l'existence d'un monde de l'entre-soi qui exerce sur

---

<sup>826</sup> BOLTANSKI Luc et CHIAPPELLO Eve, « Vers un renouveau de la critique sociale », Entretien recueilli par Yann Moulier Boutang, dans *Multitudes*, N° 3, Paris, 2000. Cité par LAZZARATO Maurizio, « Les malheurs de la “critique artiste” et de l'emploi culturel », *Evropski Institut Za Progresivnu Kulturnu Politiku*, janvier 2007.

<sup>827</sup> *Idem*.

<sup>828</sup> « Lecture », *Les devenirs de la philosophie à Paris 8, blog de philosophie du Cazals, op.cit.*

<sup>829</sup> RAYNAUD Philippe, Article « Nietzschéisme », in Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, op.cit.*

<sup>830</sup> PESTAÑA José Luis Moreno, *Foucault, la gauche et la politique*, Paris, Textuel, 2010. Cité in SKORNICKI Arnault, « Foucault est-il de gauche ? », *La Vie des Idées*, 24 juin 2011.

les autres couches sociales une envie d'imitation, et constitue donc une force qui affecte, même si elle a l'allure d'une résistance efficace. C'est ainsi que le philosophe est un "modérateur du pouvoir", dans la tradition anti-despotique, non plus sous la forme du législateur ou du prophète universel, mais à travers celle de l'analyste intensificateur des luttes se déroulant autour du pouvoir<sup>831</sup>, la question kantienne « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? » étant redéfini en termes de projet critique s'inscrivant dans le cadre de l'analyse de la gouvernementalité et sous les décombres de la morale universelle disparue. Comme Baudrillard, le but du dernier Foucault est toujours de se soustraire à la norme, de glorifier les exceptions contre la règle, mais en formulant néanmoins un discours éthique contre les jeux du pouvoir. Or Nietzsche<sup>832</sup> proposa justement de surmonter le nihilisme en opposant l'esthétique à la métaphysique et en développant une éthique de la singularité. La radicalité nietzschéenne repose en effet sur le refus de l'universel au nom du singulier, et la notion de "souci de soi" est le dernier mot de l'immoralisme de Nietzsche.<sup>833</sup>

---

<sup>831</sup> FOUCAULT Michel, « La philosophie analytique de la politique » et « Sexualité et pouvoir », 1978, in *Dits et écrits Tome 2, op.cit.*, p. 534 et p. 552.

<sup>832</sup> KESSLER Mathieu, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1999.

<sup>833</sup> *Ibid.*

## 2. Singularité et souci de soi, ou, l'*apoliteia* tragique comme philosophie post-politique de la grande politique

Qu'est-ce que la grande politique ? Elle est tragique, basée sur l'union de la forme et du fond (au sens d'Alan Schrift), du fond propre à la lucidité et à la folie dionysiaque de qui s'enivre, voyant partout démesure et excès pour inscrire la mort dans toute chose, et de la forme propre à la production mesurée du beau suivant l'illusion apollinienne de qui rêve (a). La grande politique<sup>834</sup> suppose que ce qui est au principe de l'État traditionnel est une force destructrice, et que, malgré sa puissance, l'État pré-moderne est regardé comme un bien car les hommes ne se soucient pas de sa généalogie terrible et agissent avec dévouement à son service, le mystère de sa naissance justifiant la nécessité des sacrifices qu'il suppose. C'est que l'État archaïque est la puissance marquant l'homme, et qui, bien qu'il établisse l'esclavage, permet l'existence d'un peuple fort, d'une culture supérieure, d'une grande civilisation, d'individus créateurs<sup>835</sup> – il n'existe pas en tant que fin en soi, mais est un outil au service d'objectifs plus grands. L'État traditionnel est cet appareil donnant de la durée aux actions humaines, condition sine qua none à la croissance de la civilisation, et apport crucial de l'art du gouvernement de l'État ancien, plus important que la liberté. Le rétrécissement

---

<sup>834</sup> Nous nous appuyons ici sur JASPERS Karl, *Nietzsche, introduction à sa philosophie* (1950), Paris, Gallimard, 1978, pp. 258-266.

<sup>835</sup> Voir NIETZSCHE Friedrich, « Schopenhauer éducateur », *Considérations inactuelles III et IV*, Paris, Gallimard, Collection Folio essais, Gallimard, 1992.

du temps à l'ère démocratique témoigne de la décadence de cet art. Car l'État moderne, devenant une fin en soi, glorifié comme la finalité ultime, détruit l'être de "l'homme en le nivelant par le bas à travers les valeurs démagogiques chères à la démocratie de masse : c'est la nouvelle idole, « le plus froid de tous les monstres froids » plongeant dans la ruine l'individu créateur et faisant multiplier les individus superflus.<sup>836</sup> Mais toutes les relations humaines étant plongées dans un devenir perpétuel, le présent n'est qu'un passage douloureux vers un état futur, et la démocratie seule peut produire l'espace où se développeront les formes futures de l'organisation sociopolitique. Si l'histoire européenne depuis Socrate puis le christianisme voit la victoire toujours répétée des faibles et des ratés<sup>837</sup> (« la démocratie moderne est la forme historique de la décadence de l'état »<sup>838</sup>), la mort de Dieu laisse forcément présager la naissance d'autres dieux. À la fin du social et à la disparition du réel – qui peuvent prendre des formes violentes – correspond l'espoir utopique d'une réactivation post-apocalyptique de l'éthique antique du souci de soi – la refondation temporelle du politique étant toujours de l'ordre du "théo-logique" (b).

---

<sup>836</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, Folio essais, Première édition 1936.

<sup>837</sup> NIETZSCHE Friedrich, *L'Antéchrist*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1978.

<sup>838</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Humain, trop humain*, Paris Gallimard, Folio essais, 1987.

a. *L'alliance archaïque de la singularité tragique et du souci de soi : une éthique post-apocalyptique*

C'est ce que l'on appelle communément la catastrophe, et qui prend un sens dramatique pour le système. Mais dans une vision de la catastrophe au sens plus large, dans une pensée de la réversibilité globale des choses, il n'y a pas de drame. Est-ce qu'il y a un rapport entre ces deux niveaux de perception de la catastrophe ? Peut-être que d'une certaine manière la pensée du chaos pourrait faire le lien entre cette vision d'une réversibilité globale et le sens dramatique qu'est la catastrophe pour le système, précisément parce que la pensée chaotique est une pensée des phénomènes extrêmes, de la démesure entre les causes et les effets. [...] La catastrophe est déjà là. Et pour revenir sur l'histoire, on est déjà au-delà de la fin. Il faut être lucide et prendre acte de cette situation. »<sup>839</sup>

Notre thèse est que la sociologie de Jean Baudrillard repose tout entière sur un modèle de pensée archaïque faisant du cycle de l'échange symbolique dons/contredons, propre à la société primitive, un paradigme fondamental porteur d'une vérité éternelle concernant la connaissance tragique telle que la formule la sagesse dionysiaque au sens de Nietzsche. Dionysos étant un dieu "apolitique", « le dieu d'un ordre de choses et d'une vision de l'univers qui sont aussi peu attachés que possible à l'ordre social »<sup>840</sup>, ce paradigme apolitique fonde le politique à partir du double processus de la production et de la destruction. De

---

<sup>839</sup> BAUDRILLARD Jean, « Entretien avec Jean Baudrillard », *Le Philosophoire*, vol. 19, no. 1, 2003, pp. 5-21.

<sup>840</sup> JEANMAIRE 311-12, cité par VICAIRE Paul, « Platon et Dionysos », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3, octobre 1958, p. 19.

fait, le chœur satyrique antique<sup>841</sup> représentait le drame originel et n'avait pas comme tâche de représenter le peuple face à l'espace royal de la scène, la sphère politico-sociale étant exclue des origines (purement religieuses) de la tragédie.<sup>842</sup> Dans la satire sociale des Temps postmodernes qu'effectue le sociologue, le cœur de sa démonstration tient en un mur discursif dressé autour de la tragédie qu'il annonce calmement pour se démarquer du monde hyper-réel et conserver toute sa liberté poétique : l'objectif de la stratégie fatale propre à la pensée radicale est d'abolir tous les préjugés rationalistes et optimistes dont s'entoure encore l'homme théorique au moment de l'effondrement de la civilisation. C'est de disparition dont il s'agit, mais l'apocalypse est une bonne nouvelle : lors de cette tragédie, comme à l'époque archaïque des Grecs, l'État et la société cèdent la place à un sentiment d'unité ramenant l'individu au sein de la nature.<sup>843</sup> Du début à la fin, les écrits de Baudrillard, de sa thèse sur *Le système des objets à Pourquoi existe-t-il quelque chose plutôt que rien ?*, publié de façon posthume, distillent le sentiment que la vie est indestructiblement puissante et que cette force supranaturelle trouve une incarnation dans le chœur satyrique existant sous chaque civilisation et subsistant constamment comme semblable à lui-même, malgré les drames de l'histoire ; le mensonge socratique, rationaliste et optimiste de la civilisation, ayant amené à instaurer l'ordre positiviste du réel, ne peut être, à présent que cet ordre se soit auto-dépassé par excès de sens dans l'hyper-réel, que remis en question par la figure primitive de l'être ; pour le satyre comme dans la satire, l'homme rationnel, théorique, moderne et civilisé est réduit à l'état de « caricature mensongère »<sup>844</sup>. La satire asociale reflète l'existence avec plus de véracité, de réalité et d'intégralité que ne le fait le discours analytique critique, reposant encore sur une idée positiviste du réel en termes de production, et ayant

---

<sup>841</sup> Notre argumentation sur la connaissance vraie propre à la sagesse dionysiaque et la synthèse tragique repose sur NIETZSCHE Friedrich, *La naissance de la tragédie*, op.cit., pp. 66-96.

<sup>842</sup> NIETZSCHE Friedrich, op.cit.

<sup>843</sup> *Idem.*

<sup>844</sup> *Idem.*

tendance, en injectant une dose de relativité dans son dispositif généalogique, à se considérer comme l'unique réalité (et donc critique) possible. La stratégie fatale de la pensée radicale se veut être l'expression poétique de la vérité et doit à cette fin faire fi du mensonge de la soi-disant réalité de l'homme théorique. Il existe indéniablement une différence de nature entre la vérité poétique-authentique de la nature et le mensonge socratique-positiviste de la civilisation qui se prend pour la seule réalité. Cette pulsion dionysiaque, cette vérité religieuse, cette connaissance poétique et cette sagesse éternelle, sont une force destructrice au fondement de l'État archaïque, au principe de la puissance de l'État traditionnel.

Depuis la montée en puissance de l'État moderne, de la victoire de la masse et de la domination de l'individu superflu, l'*apoliteia* est de mise, à présent que la Raison domine l'existence de la civilisation, devenue mondiale. En effet, l'extase dionysiaque, qui dans sa vision abolit les frontières et les limites habituelles de l'existence, contient, dit Nietzsche<sup>845</sup>, un élément léthargique : l'oubli sépare le monde de la réalité quotidienne et celui de la réalité dionysiaque. La réalité quotidienne est donc ressentie avec dégoût dans le cadre nihiliste de la pensée radicale ; d'où s'ensuit la tendance ascétique à nier la volonté : le dégoût à agir et d'exister provient de la conscience lucide que l'action ne peut rien changer à la nature éternelle des choses. L'*apoliteia* de l'homme dionysiaque, face au nihilisme faible des Temps postmodernes, provient justement du fait que l'État moderne soit une fin en soi. Or « ce à quoi l'individu [des démocraties occidentales postmodernes] est sensible, c'est à la thématique latente de protection et de gratification, c'est au soin qu' "on" prend de le solliciter. »<sup>846</sup> Le citoyen-spectateur-consommateur se met ainsi dans une situation « infantile intériorisée » et profite de la « chaleur communicative de la société globale de consommation », le jeu publicitaire renouant avec la situation infantile de gratification passive par les parents – la revendication de l'homme du bien-être étant qu' « on s'occupe

---

<sup>845</sup> *Idem.*

<sup>846</sup> BAUDRILLARD Jean, *Le système des objets*, op.cit.

de ses désirs. »<sup>847</sup> Le thème politisé du *care* est d'ailleurs la cristallisation programmatique d'une instance globale largement prévalant dans la société de consommation (des objets matériels industriels), à l'ère de la communication et du marketing politique – en même temps que l'un des signes discursifs de la positivité contemporaine de cette notion intrinsèquement négative qu'est la sécurité (signifiant « exempt de souci ») à l'ère du tourant sécuritaire, lui-même « signe d'une résurgence du matriarcat. »<sup>848</sup> En effet, pourquoi ne pas transposer dans l'ordre politique ce qui est structurel dans l'ordre de la production économique ? Baudrillard indiquait, dans son *Système des objets*, que « la publicité omet les processus objectifs, l'histoire sociale des objets, pour mieux imposer l'ordre réel de production et d'exploitation. C'est là qu'il faut entendre, derrière la psychologie publicitaire, la démagogie et le discours politique. » Nous dirions à présent : la politique omet les processus objectifs, l'histoire sociale des sujets pour mieux imposer l'ordre réel de production et d'exploitation. C'est là qu'il faut entendre, derrière la psychologie politique, la démagogie et le discours publicitaire. Toujours dans *Le système des objets*, le sociologue affirme que l'un des problèmes de la prospérité est de donner aux hommes la justification d'en jouir, de leur démontrer que faire de leur vie un plaisir est tout à fait moral. Cette permission est l'un des thèmes fondamentaux de la publicité en tant que discours social global des Temps postmodernes.<sup>849</sup> Le fonctionnement mythologique de la société de consommation suppose l'activation d'une morale hédoniste, nouvelle « philosophie de la vente » (Baudrillard) où « la publicité philosophique » investit l'individu moralement et socialement. La consommation est un système qui assure l'intégration du groupe : elle est une morale (un système de valeurs idéologiques) – consommer, c'est entrer dans un système généralisé d'échange et de production

---

<sup>847</sup> *Idem.*

<sup>848</sup> L'HEUILLET Hélène, « À qui la faute ? », in « Le pouvoir chez Foucault et Lacan », *La Célibataire*, n°9, 2004.

L'HEUILLET Hélène, « Introduction », in Hélène L'Heuillet et Thibaud Zuppinger (coord.), « Sociétés contemporaines et sécurité », *Implications philosophiques*, Dossier Printemps 2010.

<sup>849</sup> Dichter, *La stratégie du désir*, cité par BAUDRILLARD Jean, *Le système des objets*, *op.cit.*



de valeurs codées, avec ce que cela implique comme fonction de contrôle social. La fonction apollinienne de l'éthique du souci de soi est captée dans la fonction rationnelle de contrôle social via la morale de la consommation. L'ascétisme postmoderne peut lui-même être évalué comme de la « méta-consommation » : sur-différenciation par le dépouillement, absence de consommation comme consommation de la consommation.

Mais le dégoût nihiliste à l'égard de cette réalité (hyper-réelle), propre à l'état dionysiaque, peut aussi revêtir les traits de la réversibilité face à l'échange impossible et constituer une incitation à agir – il peut même être l'interprétation affirmative et le signe psychique de la réalisation d'une action vitale future (par un être souffrant). Ainsi, pour Sabina Spielrein<sup>850</sup>, justement, l'instinct de procréation (la volonté de puissance affirmative, l'action, le désir, la vie) suscite forcément des affects positifs, par définition, mais aussi des affects négatifs, comme le dégoût, qui doit être surmonté. Freud expliquait ce dégoût par le refoulement du désir ; Jung pense au contraire que même « notre fécondité nous condamne à l'autodestruction, car l'avènement d'une génération inaugure le déclin de la génération précédente : nos descendants [...] finiront par [nous] ôter le pouvoir. »<sup>851</sup> Le destin érotique se révèle ainsi être une source de dégoût pour l'être craignant de s'engager dans la lutte de l'existence, le renoncement à la vie s'accompagnant de fantasmes de mort.<sup>852</sup> Mais alors que Jung considère encore représentations de mort et représentations sexuelles de manière antithétiques, pour Spielrein, c'est la perspective vitaliste de la réalisation du désir sexuel en lui-même qui génère peur, angoisse et dégoût. « C'est en soi-même que l'individu devine l'ennemi, c'est sa propre fièvre amoureuse qui lui impose ce à quoi il se refuse : il en pressent la finitude »<sup>853</sup>. En effet, pour elle, création est synonyme

---

<sup>850</sup> SPIELREIN Sabina, « La destruction comme cause du devenir (Extraits)\* », *Revue française de psychanalyse*, vol. 66, no. 4, 2002, pp. 1295-1317.

<sup>851</sup> C. G. Jung, *Métamorphose et symboles de la libido*, *Jahrbuch d. Psychoanalyse*, vol. 3. Cité par SPIELREIN Sabina, *op.cit.*

<sup>852</sup> *Ibid.*

<sup>853</sup> *Ibid.*

de disparition, et la disparition est ce que l'être vivant redoute le plus. L'individu, néanmoins, peut souhaiter sa disparition si elle sert la création. Ainsi, c'est dans l'instinct de procréation que s'enracine le sentiment de bonheur qu'inspire le devenir. Et le dégoût suscité par cet instinct est le sentiment appelé par l'élément destructif de l'instinct sexuel lui-même. La pensée idéale nietzschéenne de l'éternel retour du même dit ainsi qu'une telle affirmation ne peut aller sans négation, que le plus bas (le dernier homme) est nécessairement contenu dans le plus haut (le surhomme). La destruction, dans ce cas, débouche, engendre, chez Nietzsche, la création. D'où les notions psychanalytiques d'« ambivalence » (Freud, Bleuler) et de bipolarité (Stekel), utilisées par Spielrein pour signifier qu'une impulsion positive est toujours doublée par une impulsion négative. Elle en conclut que « l'instinct de conservation de l'espèce, auquel il faut détruire l'être ancien avant de créer le nouveau, consiste à la fois en un élément positif et un élément négatif » : il est donc essentiellement ambivalent ; c'est pourquoi il n'est pas possible de mettre en avant l'élément positif sans, en même temps, faire intervenir la composante négative, « et inversement »<sup>854</sup>. L'instinct de conservation de l'espèce, « dynamique », vise la transformation de l'individu, sa « résurrection » sous une apparence nouvelle, dit Spielrein. Or aucune transformation ne peut survenir sans la destruction de l'ordre ancien.

Surmonter le dégoût passe par l'adoption d'une vision tragique. L'espoir que porte en elle la tragédie provient de ce que si la folie dionysiaque de qui s'enivre tue l'action, pour agir, il faut être bercé par l'illusion de qui rêve, rappelle Nietzsche ; la tragédie est le chœur dionysiaque qui se décharge dans un monde d'images apolliniennes.<sup>855</sup> Apollon veut donner la paix aux hommes en leur transmettant le précepte de la mesure « Connais-toi toi-même » ; mais pour que la forme se mue, l'élément dionysiaque détruit de façon cyclique les formes figées

---

<sup>854</sup> *Idem.*

<sup>855</sup> NIETZSCHE Friedrich, *La naissance de la tragédie*, op.cit.

dans lesquelles la mesure apollinienne cherche à apaiser la civilisation. Dionysos est donc le seul et vrai héros tragique, et les différents personnages du théâtre grec (Prométhée, Œdipe, etc.), ne sont que ses masques – un motif qui, dit Nietzsche, serait même à la base de l’opposition platonicienne entre l’Idée et les idoles, l’*Eidos* et l’*Eidolon*, l’original et les copies. Si Dionysos – la réalité primordiale au sens non métaphysique, mais au sens tragique du terme – apparaît sous ces masques, c’est le fait d’Apollon le créateur des formes. Si toutes les apparences se sont évaporées, pour Baudrillard, c’est le fait de la raison déterministe, instrumentale, technicienne, désenchanteresse, réalisant le monde. Et si la Raison (le sens) disparaît à présent, c’est le fait de la simulation, figure paradigmatique de l’apogée de la raison technologique, imposant une réalité intégrale où les copies sont jugées plus réelles que l’original, plus réelles que réelles – et si les masques, devenus les vrais héros de notre tragédie postmoderne, n’apparaissent désormais plus comme des masques mais comme la réalité intégrale elle-même, c’est le fait de Socrate le destructeur des formes au sens nietzschéen; le constructeur déforme. Mais cette autodestruction de la raison peut à son tour être surmontée par la lucidité dénonçant par la pensée radicale le caractère mensonger de la réalité intégrale de la vie quotidienne, en faveur de la réalité dionysiaque de nature fondamentalement destructive. C’est la positivité du négatif, ou « la destruction comme cause du devenir » comme le dit Spielrein : toutes les relations de pouvoir, figées par la raison analytique dans un déterminisme faussement dynamique car forgeant une dialectique statique, sont en réalité prises en spirale dans le cycle dionysiaque du devenir perpétuel. La victoire de la masse et de l’individu superflu laisse ainsi présager la naissance d’autres horizons, post-politiques, le sociologue ajoute « trans-politique », « au-delà du politique » ; et ce sont paradoxalement les masses théoriquement inertes qui sont les plus à mêmes de renverser l’ordre symbolique établi, en vertu d’un principe de réversibilité appliqué au non-sens de l’histoire : « continuellement [la classe politique] cherche à perfectionner le règne du sens, à investir, à saturer le champ du social,

continuellement [la masse] détourne tous les effets de sens, les neutralise ou les rabat. »<sup>856</sup> L'inaction, l'inertie, l'immobilité prennent, dans ce cadre de pensée proposé par Baudrillard, la forme positive et valorisante de la réalisation d'un mode d'être non assujéti aux forces sociales de la politique et de l'histoire : « le repli sur le privé pourrait bien être un défi direct au politique, une forme de résistance active à la manipulation politique. Les rôles s'inversent : c'est ..., tout ce qu'on avait stigmatisé ... d'apolitique (y compris le sexe) qui devient le temps fort. »<sup>857</sup>

Or nous pouvons à bon droit supposer qu'il s'agit aussi d'un espoir utopique, ou du moins de cette « hypothèse vertigineuse »<sup>858</sup> baudrillardienne basée sur la force de la faiblesse, qui se dessinerait à travers la réactivation post-apocalyptique de l'éthique antique du souci de soi, chez le dernier Foucault. Effectivement, bien que les techniques de soi dans l'antiquité hellénistique et romaine soient encore comparables à des techniques de production, le fait qu'elle soit guidée cette fois non plus par une raison instrumentale (le militantisme politique) mais par une raison mesurée (la militance éthique)<sup>859</sup> nous permet de penser que la démarche éthique foucauldienne revêt le sens d'une articulation de la force post-politique entretenue par la faiblesse de l'ordre privé psychosocial. Néanmoins, toujours est-il que la démarche du dernier Foucault se situe toujours dans l'ordre de la production, mais cette fois suivant l'élément esthétique apollonien et non socratique-platonicien – production de l'homme par l'homme, alors que la singularité qu'appelle Baudrillard de ses vœux se situe du côté de la séduction, lui qui voyait dans la croyance générale que l'homme se produit lui-même une manifestation de la fiction productiviste.<sup>860</sup> « Les Grecs ont plié la force et l'ont

---

<sup>856</sup> BAUDRILLARD Jean, « Ni sujet, ni objet », in *À l'ombre des majorités silencieuses. La fin du social*, Paris, Denoël / Gonthier, collection Bibliothèque Médiations, 1978, pp. 42-45.

<sup>857</sup> *Idem.*

<sup>858</sup> *Idem.*

<sup>859</sup> FOUCAULT Michel, « Structuralisme et poststructuralisme », in *Telos*, 1983.

<sup>860</sup> BAUDRILLARD Jean, *Le miroir de la production*, op.cit.

rapportée à soi, inventant le sujet comme produit d'une "subjectivation".<sup>861</sup> La force étant rapport avec d'autres forces, elle a le pouvoir d'affecter et d'être affectée par d'autres forces. Ainsi, ce qui résulte de ce rapport, c'est un « rapport de la force avec soi, un pouvoir de s'affecter soi-même ». Le rapport à soi ne fait que ployer les rapports de pouvoir, sans jamais s'en libérer. « L'idée fondamentale de Foucault, reconnaît Deleuze, c'est celle d'une dimension de la subjectivité qui dérive du pouvoir et du savoir »<sup>862</sup>, et s'il espère qu'il y aura toujours un rapport à soi qui résiste aux codes et aux pouvoirs, la subjectivation et le rapport à soi ne cessant pas de se faire, de se métamorphoser et de changer de mode, il admet que ce rapport est constamment « récupéré par les rapports de pouvoir. »<sup>863</sup> Ce jeu de récupération potentiellement infini n'est possible que parce qu'il se déroule dans la sphère de la production, sphère ambivalente. La guerre était, chez le Foucault de *Surveiller et punir*, un modèle binaire utilisé comme analyseur des rapports sociaux ; la guerre est, chez le Foucault de *L'usage des plaisirs*, un modèle binaire utilisé comme analyseur des rapports de soi avec soi. Malgré le fait que nous retrouvions dans cette relation intériorisée du sujet sans objet (extérieur) le motif baudrillardien de « la soustraction qui donne force », de l'absence qui fait naître la puissance<sup>864</sup>, le Nietzsche de Foucault reste finalement toujours celui des rapports (de forces) et des relations (de pouvoirs) – celui de Baudrillard celui de la désarticulation et de la chute. Cela provient de ce que Foucault soit parti voir ce qu'il y avait avant le pouvoir assujettissant – pré-moderne –, alors que Baudrillard voit de façon archaïque ce qu'il y a après la mort du sujet – postmoderne. D'où l'alerte donnée par le sociologue vis-à-vis de ce type de démarche : « attention, prévient-il, de cet univers privé et asocial, [...] certains voudraient bien faire (en particulier dans sa version sexuelle et de désir) une nouvelle source d'énergie révolutionnaire. [...] Dernier sursaut d'intellectuels

---

<sup>861</sup> DELEUZE Gilles, *Foucault, op.cit.*

<sup>862</sup> « mais qui n'en dépend pas » ajoute-t-il cependant. *Foucault, op.cit.*

<sup>863</sup> *Idem.*

<sup>864</sup> BAUDRILLARD Jean, *Le crime parfait*, Paris, Galilée, collection Espace critique, 1995, p. 16.

pour exalter l'insignifiance, [...] reverser [le non-sens] à la raison politique. [...] L'apolitisme était fasciste, il est en train de devenir révolutionnaire. »<sup>865</sup>

Foucault revint à plusieurs reprises, à la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt, sur l'importance discursive du rôle argumentatif de la fiction dans ses œuvres empiriques. Le problème de la fiction est pour lui « un problème très important ; je me rends bien compte que je n'ai jamais rien écrit que des fictions. 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. »<sup>866</sup> La fiction épique est précisément l'art qu'affectionne Apollon pour mettre en forme la pulsion destructive dionysiaque. Ce n'est donc pas un hasard si Foucault, qui fait d'ailleurs de sa dernière pensée une véritable scène théâtrale<sup>867</sup>, s'intéresse aux nobles grecs, qui « ont donné l'exemple d'une éthique des singularités »<sup>868</sup> – le tragique doit s'entendre ici comme la synthèse entre le regard post-apocalyptique propre à la vision satirique de la société de simulation et la fiction du souci de soi comme argument éthique propre à la vision aristocratique d'une société post-démocratique, soit une solution esthétique, apolitique ou post-politique au problème post-historique du nihilisme. Comme Baudrillard, le but du dernier Foucault est de se soustraire à la norme, de glorifier les exceptions contre la règle, mais en formulant un discours contre les jeux du

---

<sup>865</sup> BAUDRILLARD Jean, « Ni sujet, ni objet », in *À l'ombre des majorités silencieuses. La fin du social*, op.cit., pp. 42-45.

<sup>866</sup> FOUCAULT Michel, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps » (entretien avec L. Finas), *La Quinzaine littéraire*, n° 247, 1er-15 janvier 1977, pp. 4-6.

<sup>867</sup> Sur le théâtre et la théâtralité des analyses de Foucault voir le travail magistral de SFORZINI Arianna, *Scènes de la vérité. Michel Foucault et le théâtre*, Paris, Université Paris-Est Créteil, 2015.

<sup>868</sup> RAYNAUD Philippe, « Nietzscheisme », in CANTO-SPERBER Monique, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, op.cit.

pouvoir. Nietzsche<sup>869</sup> proposa précisément de surmonter le nihilisme en opposant l'esthétique à la métaphysique et en développant une éthique de la singularité. La radicalité nietzschéenne repose sur le refus de l'universel au nom du singulier, et la notion de "souci de soi" est le dernier mot de l'immoralisme de Nietzsche.<sup>870</sup> »

Le dionysiaque désigne l'unité originelle formant le soubassement de son opposé apollinien<sup>871</sup> L'anarchie n'est toujours qu'apparente : elle sert à prendre un nouvel élan historique, car elle est promesse d'avenir : « la séduction, elle, n'est pas de l'ordre du réel. Elle n'est jamais de l'ordre de la force ni du rapport de forces. Mais précisément pour cela, c'est elle qui enveloppe tout le procès réel du pouvoir, comme tout l'ordre réel de la production, de cette réversibilité et désaccumulation incessantes – sans lesquelles même il n'y aurait ni pouvoir, ni production. »<sup>872</sup> La séduction désigne ainsi l'unité originelle formant le soubassement de son opposé productif : le pouvoir. « Sans ce qui les réversibilise, les annule, les séduit, [le pouvoir et la production] n'eussent même jamais pris force de réalité. »<sup>873</sup> Soit une reformulation de la réflexion nietzschéenne suivant laquelle la volonté de vérité (et donc son analyse rationnelle, qui en est une variante) n'est qu'une forme de la volonté d'illusion. Cette reformulation permettrait-elle de proposer un agencement temporel de la lecture du dernier Foucault et de Baudrillard, suivant une logique combinatoire où la destruction du sens et le meurtre du réel par la raison instrumentale et le progrès technologique représenteraient le préalable et la condition nécessaire pour la constitution d'une éthique des temps postmodernes – dont la pensée foucauldienne du souci de soi serait la première formulation ? Un tel agencement combinatoire serait encore trop optimiste dans son intention : la pensée radicale de Baudrillard laisse en fait

---

<sup>869</sup> KESSLER Mathieu, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, *op.cit.*

<sup>870</sup> *Ibid.*

<sup>871</sup> KREMER MARIETTI Angèle, « La démesure chez Nietzsche : hybride ou sublime ? », *Revue Internationale de Philosophie Pénale et de Criminologie de l'Acte*, N° 5-6 – 1994, pp. 69-84.

<sup>872</sup> BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, *op.cit.*, p. 62.

<sup>873</sup> *Idem.*

très peu d'espoir en la matière, puisque chez lui la destruction du sens ne précède pas la disparition du sens, de la culture, de la société ou de la civilisation, mais bien celle de l'homme.



*b. De la Révolution iranienne de 1979 aux attentats-terroristes du 11-Septembre : quelle éthique après la fin de l'Histoire ?*

Nous considérerons ici les prises de position politico-médiatiques de Foucault et Baudrillard à propos de deux grands événements historiques de la fin du XXe et du début du XXIe siècle, avec comme idée sous-jacente que ces deux réactions à l'actualité reflètent leurs visions respectives du pouvoir au moment où ils l'énoncent, et que ces conceptions, englobées, pourraient accréditer la possibilité d'un agencement temporel suivant une logique combinatoire de la lecture du dernier Foucault et de Baudrillard, agencement qui prendrait la forme d'une condition de possibilité d'une philosophie post-politique et d'une éthique post-apocalyptique issues de la synthèse tragique entre la singularité destructive et le souci de soi constructeur – avec cependant la nécessité aussi d'avoir à l'esprit cette limite que la pensée radicale de Baudrillard, relative à la disparition de l'homme, ne laisse entrevoir véritablement aucun espoir allant dans le sens de tel ou tel agencement combinatoire, qui représenterait à ses yeux le fruit d'une opération visant précisément à redonner du sens au réel, au monde.

La fascination de Foucault pour la Révolution islamique iranienne de 1979 provient de ce qu'elle constitua une révolte contre un type de gouvernementalité, ayant surgi sans le recours aux techniques disciplinaires et militaires de la lutte des classes, mais via une liturgie tragique glorifiant la mort.<sup>874</sup> Du moins, cet

---

<sup>874</sup> MILLER James, *La passion Foucault, op.cit.*

événement lui permit d'articuler une lecture explicative non marxiste, permettant également, ainsi, de rendre à la révolution son caractère énigmatique, sans invoquer de détermination causale.<sup>875</sup> Comme en Tunisie en 1968, Foucault fut saisi devant le spectacle d'un peuple musulman transcendé par « l'envie, le goût, la capacité et la possibilité d'un sacrifice absolu.»<sup>876</sup> Pas de rapports de forces, pas de guerre à l'horizon analytique, pas de vision binaire au sens militaire : juste des hommes animés par une foi et qui défont tout le système de répression mis en place par la police du Chah et supporté par la puissance américaine rien qu'en marchant dans la rue. Les mains nues. Le pouvoir classique et traditionnel, basée sur la domination, mis à nu – comme mythe dépassé. Au moment où il définit la gouvernementalité et critique le pouvoir pastoral, Foucault se rend compte que « face au gouvernement [iranien] et contre lui [se trouve] l'Islam. »<sup>877</sup> La soumission du pouvoir iranien aux intérêts étrangers américains faisait que le projet modernisateur du Chah s'inscrivait dans les mécanismes anciens de la dépendance (néo)coloniale. Or face aux déstructurations de la modernisation, les Iraniens se réfugièrent dans la religion musulmane, qui règle les liens familiaux et les relations sociales.<sup>878</sup> L'Islam chiite n'est pas l'opium du peuple, car la soumission à Allah vaut insoumission radicale : ordre absolu au-delà, anarchie fondamentale ici-bas. Ici la religion fut la forme que prit la lutte dès lors que celle-ci mobilisa les classes populaires, ayant fait de la haine une force. « Sans appareil militaire, sans avant-garde, sans parti », sans tout cet attirail conceptuel issu de l'imaginaire révolutionnaire occidental, l'Islam a étouffé la guerre civile.<sup>879</sup> Le Chiisme révolutionnaire représente pour Foucault un modèle spirituel-politique constituant une alternative au modèle de la guerre civile comme forme matricielle de résistance. Il rêve d'un nouvel imaginaire qui ne soit ni une utopie, ni un

---

<sup>875</sup> JAMBERT Christian, « Retour sur l'insurrection iranienne, in *Cahier de l'Herne*, op.cit., p. 372.

<sup>876</sup> FOUCAULT Michel, cité par MILLER James, *La passion Foucault*, op.cit.

<sup>877</sup> FOUCAULT Michel, « L'armée, quand la terre tremble, in *Corriere della sera*, 28 septembre 1978.

<sup>878</sup> FOUCAULT Michel, « Téhéran : la foi contre le chah », *Corriere della sera*, 08 octobre 1978.

<sup>879</sup> FOUCAULT Michel, « Une révolte à mains nues », *Corriere della sera*, 05 novembre 1978.

programme : la possibilité d'une spiritualité politique. « L'Iran est actuellement en état de grève politique généralisée. Je veux dire en état de grève par rapport à la politique. » Soit la défiance comme tactique suprême : « sa volonté politique, c'est de ne pas donner prise à la politique. » À la guerre asymétrique postmoderne, technologique, néoconservatrice et sécuritaire (dont le prototype conçu pour le XXI<sup>e</sup> siècle est la guerre du Vietnam), soit la guerre comme continuation de l'absence de politique par d'autres moyens (comme le dit Baudrillard dans *L'esprit du terrorisme*) fait subrepticement face la guerre symbolique postmoderne (islamiste, antimatérialiste et "libertaire") comme imposition de l'absence du politique par des moyens spirituels. Foucault voit dans la Révolte iranienne de 1979 la première insurrection contre les « systèmes planétaires », « la forme la plus moderne de la révolte et la plus folle »<sup>880</sup>, avec comme arme fatale une religion qui vise la transfiguration du monde.<sup>881</sup> Expérience intérieure et révolte générale confèrent à l'action collective une forme primitive et archaïque – le rituel religieux – d'où le mythe ancestral tire une force tragique à caractère apolitique. Le chiisme tel que le conçoit Foucault permet aux révoltés de modifier leur rapport au monde et leur existence via l'insurrection ; la révolution ne vise pas tant un changement de régime qu'un changement de la vie, au sens d'une transfiguration. Ce qui permet à l'historien et philosophe d'affirmer (de façon peut-être péremptoire, comme de très nombreux critiques le lui ont reproché) que l'Islam au XXI<sup>e</sup> siècle sera l'esprit d'un monde sans esprit. L'importance de la Révolution iranienne vient de sa capacité à bouleverser l'équilibre stratégique mondial, comme mouvement « islamique ». Soit l'Islam, religion, histoire, mode de vie, culture et civilisation comme défi lancé à l'ordre sécuritaire mondial. Il faut un arrachement hors de l'Histoire pour qu'un homme puisse préférer le risque de la mort à la certitude d'obéir. C'est pourquoi les soulèvements ont pu trouver

---

<sup>880</sup> Cité par JAMBET Christian, *op.cit.*, p. 373.

<sup>881</sup> FOUCAULT Michel, « Le chef mythique de la révolte de l'Iran », *Corriere della sera*, 26 novembre 1978.

dans les formes religieuses leur expression comme manière de les vivre.<sup>882</sup> Cette Révolution iranienne casse la discontinuité religieuse entre sunnisme et chiisme, puisque la révolution perse prend la forme nouvelle et renouvelée de la révolte arabe contre un empire cette fois non plus centralisée et située, mais décentralisé à l'extrême. L'Occident ne croit plus en Dieu ; il s'agit donc de dépasser l'interdit : l'expérience de la folie comme exclusion est celle du sacré. La récupération politique islamiste du soulèvement iranien fut naturelle et évidente : le sacrifice du peuple constitue un geste spirituel – vouloir mourir de ne pouvoir vivre. Pour Foucault, la Révolution iranienne s'est jouée entre deux personnages : le roi despotique et armé, et le saint se dressant les mains nues, soulevant le peuple. Les principales critiques apportées face à ce positionnement fut qu'il apporte de façon tacite un acquiescement involontaire à tout ce qui pourrait se produire après l'événement – répression, torture et régime théocratique nourrissant l'obscurantisme : aucune problématique éthique post-politique ne se forme à l'horizon des commentaires enthousiastes concernant l'événement du soulèvement.

11-Septembre, New York<sup>883</sup> : l'Islam comme singularité, l'attentat-suicide comme sécrétion du système de l'échange généralisé, c'est l'esprit du terrorisme (Baudrillard)<sup>884</sup>. Le système, parfait, secrète ses anticorps pour mieux s'effondrer : version biochimique du réalisme tragique et du pessimisme politique. Jacques Derrida y voit les symptômes d'une maladie auto-immune<sup>885</sup>, immunisation de la société américaine, de l'Amérique, contre sa propre immunisation : le pays a été exposé à une agression sur son propre sol, comme venue de l'intérieur par des forces qu'elle a contribuées à créer et qui se servent de ses codes et de ses

---

<sup>882</sup> FOUCAULT Michel, « Inutile de se soulever ? », *Le Monde*, 11-12 mai 1979.

<sup>883</sup> À ce sujet voir KELLNER, Douglas, « Baudrillard, globalization and terrorism: Some comments in recent adventures of the image and spectacle on the occasion of Baudrillard's 75th birthday », in *Baudrillard Studies*, 2005, vol. 2, n° 1, p. 1-15.

<sup>884</sup> BAUDRILLARD Jean, *L'esprit du terrorisme*, Paris, Galilée, 2002.

<sup>885</sup> DERRIDA Jacques, HABERMAS Jürgen, *Le concept du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001)*, Paris, Galilée, 2004.

ressources technologiques pour les retourner contre le pays. Un suicide réel et un suicide symbolique. Une auto-immunité suicidaire, ou double-suicidaire, le premier suicide étant celui des agresseurs, le second, s'il est un meurtre, considéré comme une forme de suicide au sens où la nation agressée est celle qui a indirectement armé et entraîné, à la faveur de contextes politico-militaires, ses agresseurs.

Un diagnostic que critique Hélène L'Heuillet<sup>886</sup>, pour qui penser le terrorisme ne peut se satisfaire de justifications, et qui fait de la condamnation absolue de l'acte une prémisse à l'analyse. Une des spécificités qu'elle appelle cependant à étudier est le mouvement de balancier entre le crime et l'acte de guerre. L'attentat terroriste, tel qu'a été conçu le 11-Septembre, est une attaque certes circonscrite dans le temps où elle est exécutée, mais le terrorisme comme mode opératoire diffuse une peur rémanente qui complique, voire empêche la cautérisation des blessures. Le terrorisme n'est alors pas un simple mode opératoire dans une guerre conventionnelle : tout en défiant les lois de la conflictualité, il est un acte de guerre, à travers l'effroi qu'il suscite et l'angoisse qu'il génère sur le long terme, dans l'attente d'un nouveau surgissement, sans médiation politique ni distinction entre combattants et innocents. Une guerre psychologique donc, « un type de guerre qui ne respecte pas les lois de la guerre » et dont le seul but n'est pas de remplacer une légalité par une autre, mais qui par l'effroi amène à une absolue dérégulation, et à l'instar des guérillas, fait de la violence une fin en soi. En examinant le cadre mental qui amène à la volonté de terroriser, il est possible de voir que « remonter aux sources du terrorisme permet d'identifier un usage terroriste du discours, plus répandu que les bombes, qui consiste à jouer de la peur et à imputer à l'Autre la responsabilité de la mort qu'on s'inflige soi-même. [...] La victoire terroriste [...] consiste à jouir et se réjouir de

---

<sup>886</sup> L'HEUILLET Hélène, *Aux sources du terrorisme : De la petite guerre aux attentats-suicides*, Paris, Fayard, 2009.

l'angoisse provoquée chez l'Autre. La promotion de cet idéal correspond à ce qu'en psychanalyse on nomme la perversion. »<sup>887</sup>

Pour Paul Dumouchel, le terrorisme est indissociable de la constitution d'un empire dont le caractère mondial n'autorise pas d'autre expression du conflit qu'en son sein.<sup>888</sup> Pour Baudrillard, il y a en fait transfert terroriste de situation : c'est l'hyper-puissance occidentale elle-même qui, en se faisant système mondial d'échange généralisé, implose. N'importe quelle forme d'entité échappant aux normes de la société de contrôle mondial devient insupportable pour le système qui impose la soumission à la valeur marchande de l'existence. Ce n'est donc pas que l'Islam soit le dernier rempart au Nouvel ordre mondial (Pierre Hillard), c'est juste qu'il est une forme singulière échappant à ces normes de façon spectaculaire – et peu importe finalement les diverses écoles juridiques et les multitudes de sectes qui le composent : c'est en tant que concept unique – singulier (médiatique comme spirituel) qu'il en impose. Ces sectes et écoles rajoutent au contraire du chaos au chaos de l'ordre mondial et font de la singularité islamique, formant un système de l'échange impossible, le miroir inversé du système de l'échange généralisé. « Tout ce qui fait événement aujourd'hui le fait contre cette universalité abstraite – y compris l'antagonisme de l'Islam aux valeurs occidentales (c'est parce qu'il en est la contestation la plus véhémente qu'il est aujourd'hui l'ennemi numéro un). [...] Il ne s'agit donc pas d'un “choc de civilisations”, mais d'un affrontement, presque anthropologique, entre une culture universelle indifférenciée et tout ce qui, dans quelque domaine que ce soit, garde quelque chose d'une altérité irréductible. »<sup>889</sup>

Dans leurs dialogues<sup>890</sup>, comme point de départ, Jürgen Habermas et Jacques Derrida interrogent le rôle, si ce n'est déterminant, au moins considérable,

---

<sup>887</sup> L'HEUILLET Hélène, *Aux sources du terrorisme*, op.cit. p. 317.

<sup>888</sup> DUMOUCHEL Paul, « Le terrorisme à l'âge impérial », *Esprit*, août 2002, p. 137.

<sup>889</sup> BAUDRILLARD Jean, *Power inferno*, Paris, Galilée, 2002.

<sup>890</sup> DERRIDA Jacques, HABERMAS Jürgen, *Le concept du 11 septembre*, op.cit.

de la mondialisation dans le terrorisme ; mondialisation qui tend à restreindre l'autonomie et la souveraineté de chaque État. Le théoricien allemand envisage l'accroissement des inégalités comme la conséquence d'une modernisation pressée, bousculant les structures économiques et sociales des cultures traditionnelles. Selon le philosophe français, le phénomène peut susciter des effets néfastes, en dépit de la vérité, sur les dynamiques des moments de conflictualité et de guerre. « Entre les supposés chefs de guerre, entre les deux métonymes “Ben Laden” et “Bush”, la guerre des images et des discours va de plus en plus vite sur toutes les ondes, dissimulant et égarant de plus en plus vite la vérité qu'elle révèle »<sup>891</sup> Les deux philosophes tissent également un lien entre la mondialisation et la question de la modernité et des Lumières. Si Derrida s'émancipe du cosmopolitisme kantien, quand Habermas l'amende, ils s'accordent sur la nécessité de le faire évoluer afin de *penser* canoniquement un ordre mondial, qui serait plus juste et plus équitable, et sur lequel aucune puissance, aucun empire, ni aucun fondamentalisme religieux n'aurait le droit de s'arroger la gouvernance.

L'Islam pose problème à l'Occident en tant qu'il est cette instance suprême (religion, histoire, mode de vie, culture, civilisation) représentant l'altérité irréductible par excellence – alors que le lien entre l'État et la philosophie a toujours été distendu en Europe (l'Europe n'a jamais eu d'équivalent du confucianisme par exemple : à la fois philosophie, religion, programme politique et règles sociales)<sup>892</sup> et que la culture occidentale moderne s'est toujours instituée comme force majeure en tant que puissance forçant l'identité à elle-même (anthropomorphisme cognitif et ethnocentrisme politique) : la mondialisation comme mondialisation de l'Occident et occidentalisation du monde, l'Islam comme tentative globale de segmentation du monde et de la mondialisation. L'axe du Mal est en fait un principe vital de déliaison.<sup>893</sup> Baudrillard semble faire sienne

---

<sup>891</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>892</sup> FOUCAULT Michel, *Dits et écrits, Tome 2, op.cit.* p. 538.

<sup>893</sup> BAUDRILLARD Jean, *La Transparence du Mal*, Paris, Galilée, 1996.

la thèse de la destruction comme sens du devenir au sens de Spielrein, lorsqu'il prétend à propos du 11-Septembre qu'il s'agit d'un « événement symbolique », d'un « événement absolu », d'un « événement pur », de la « mère des événements »<sup>894</sup>, comme si le spectacle hallucinant de la vulnérabilité de la toute-puissance mondiale vint arracher, l'espace d'un moment, les masses (occidentales) à l'indifférence léthargique dans laquelle le système de l'échange généralisé les avait plongé – cette « *affectlessness, apparently meaningless circulation, the sense of impending catastrophe* »<sup>895</sup> posés en diagnostic clinique dans *Amérique* (1986). En effet, pour Spielrein le processus de généralisation et d'objectivation opéré pour se consoler d'un malheur personnel et pour soulager une douleur individuelle est un processus de symbolisation : « c'est le sens du mode d'expression symbolique » que de traduire une représentation pénible sous une forme moins différenciée et individualisée. Cette symbolisation effectuée en pensée obéit à la tendance à la dissolution d'une expérience individuelle, affirme Spielrein, ici sous forme d'une action post-politique, en fait une expérience vécue par tous transformant tous les témoins du monde en spectateurs rassemblés, touchés par la représentation mondiale du drame en direct dans la mesure où elle leur offre une identification universelle simultanée. « Cette attitude est celle de tout rêveur » souligne la psychanalyste ; or « que nous ayons rêvé de cet événement, que tout le monde sans exception en ait rêvé, parce que nul ne peut ne pas rêver de la destruction de n'importe quelle puissance devenue à ce point hégémonique »<sup>896</sup>, c'est un fait selon Baudrillard. Par où la douleur personnelle causée par l'acte terroriste de destruction rejoint psychologiquement la joie indifférenciée du spectateur de communier autour de cet événement tragique, l'empathie provenant des héritiers de l'ancienne civilisation européenne que nous sommes, à l'égard des cultures traditionnelles mortes par l'extension indéfini de

---

<sup>894</sup> BAUDRILLARD Jean, *L'esprit du terrorisme*, Paris, Éditions Galilée, Collection L'espace critique, pp. 9-10.

<sup>895</sup> RUDDICK Nicholas, « Ballard/" Crash"/Baudrillard », in *Science Fiction Studies*, 1992, p. 354-360.

BAUDRILLARD Jean, *Amérique*, Paris, Grasset, 1986.

<sup>896</sup> BAUDRILLARD Jean, *L'esprit du terrorisme, op.cit.*, p. 11.



la raison occidentale et la mondialisation libérale du monde. Ainsi, la complicité dont il est question dans *L'esprit du terrorisme* n'est-elle pas politique mais psychologique, la première civilisation ayant eu à disparaître à travers l'exercice instrumental de la rationalité étant l'Occident lui-même. Dans ce processus de dissolution psychologique permettant à la joie de naître de l'horreur, c'est la pensée de Baudrillard qui tient le rôle discursif d'opérateur mythologique d'indifférenciation.

« La pratique de l'attentat-suicide n'est pas seulement un vecteur d'efficacité de l'acte terroriste, mais un élément clé de l'opposition à l'Occident. »<sup>897</sup> Cette négation de soi et de l'Autre, qui serait inhérente au terrorisme, L'Heuillet la met en parallèle avec l'anarchisme russe du XIXe siècle qui dispose tous les deux du « monopole de la déstabilisation politique »<sup>898</sup> permis notamment par le caractère décentralisé des organisations. Auparavant, le terrorisme avait pour but de terroriser, mais ses combattant combattait en connaissant le risque de mort. Ce qui rapproche les auteurs de ces attentats avec les nihilistes russes, c'est cette méconnaissance<sup>899</sup> de la mort. André Glucksmann<sup>899</sup> soutient ainsi la thèse selon laquelle si les attentats du 11-Septembre ne peuvent se réduire à un acte de fanatisme purement religieux et s'inscrivent dans une tradition d'attaque nihiliste ; l'Occident en serait en partie comptable, aveuglé ou conscient de se voiler les yeux depuis l'effondrement de l'Empire soviétique, préférant imaginer que la suppression de l'adversaire induirait la fin de l'adversité. Ce spectre nihiliste existait et se développait selon lui, sans que les puissances occidentales ne souhaitent le voir, ou cyniquement ne l'instrumentalisent, avant d'en comprendre les dramatiques conséquences au 11-Septembre, et qui nous sortirent d'une « canonisation euphorique » pour nous

---

<sup>897</sup> L'HEUILLET Hélène, « Le terrorisme islamique, un messianisme anarchiste », *Cités*, vol. 36, no. 4, 2008, pp. 83-92.

<sup>898</sup> *Ibid.*

<sup>899</sup> GLUCKSMANN André, *Dostoïevski à Manhattan*, Paris, Laffont, 2002.

projeter dans l'ère du nihilisme mondialisé. Une façon de s'affranchir du choc des civilisations.

Le nihilisme structurel émanant de ces organisations se manifeste par « le passage direct à l'action, par un appel à l'action, et par la généralisation du passage à l'acte comme mode d'action politique »<sup>900</sup>. Les terroristes cherchent, selon elles, « à apparaître comme les derniers des justes »<sup>901</sup>, une volonté que les analyses justificatrices contribuent à renforcer malgré les condamnations de leurs auteurs. La mutation de la guerre, qui n'est plus « la continuation de la politique par d'autres moyens » (Clausewitz), est alors mise au service d'une « rhétorique messianique » dont la finalité n'est pas nationale et échappe aux États. Outre la victoire des terroristes, la mise en échec du modèle occidental jusqu'à son anéantissement, ils cherchent la mort : quand nous les qualifions de kamikazes, ils se nomment martyrs. L'influence des discours portés par un jihad populaire rend romantique le mythe du petit partisan (comme l'explique L'Heuillet) et permet de justifier l'attaque, le crime, l'attentat par l'attachement à un code d'honneur, pour lutter contre les despotismes jusqu'à la « mélancolie nihilisante ». Le combattant se confond alors avec son combat.

Au-delà de l'opposition entre Islam libéral et Islam radical, qui structure en partie le débat public sur la géopolitique et la sociologie du monde musulman, la conjonction des vues dégagée par une lecture croisée des positions de Foucault et Baudrillard en la matière, laisserait ainsi croire en l'existence d'une libération radicale que permettrait l'Islam comme spiritualité politique – et c'est donc une autre manière de concevoir la libération, une manière anti-juridique, apolitique, qui est en jeu dans les regards portés par nos auteurs, à propos des événements de 1979 et de 2001. Est-il possible de concevoir cette libération de façon esthétique

---

<sup>900</sup> L'HEUILLET Hélène, « Le terrorisme islamique, un messianisme anarchiste », *op.cit.*

<sup>901</sup> L'HEUILLET, Hélène, « Les terroristes sont-ils les derniers des justes ? », *Les Cahiers de la Justice*, vol. 1, no. 1, 2011, pp. 121-129.

et tragique ? En tous cas, il faut – ce serait le sens de leurs analyses respectives lues de façon croisée – essayer de penser l’articulation entre aspiration psychosociale à la guerre sainte au sein d’une culture traditionnelle et extension des règles marchandes, libérales, capitalistes d’un système mondial d’échanges généralisées – soit la réaction contre l’homogénéisation culturelle imposé de fait par l’extension indéfinie de l’économie-monde, soit du système-monde capitaliste.<sup>902</sup>

Dans les deux cas, celui de l’opinion foucauldienne sur la Révolution iranienne et de la position de Baudrillard sur le 11-Septembre, il s’agit inmanquablement moins de descriptions fidèles à la réalité historique et à l’enjeu géopolitique des événements que de vues de l’esprit guidées par un souci philosophique post-politique, tentant de dégager un horizon des possibles à partir de ce qui surgit comme rupture chronologique au cœur de l’actualité. Ainsi, c’est une armature conceptuelle forgée dès *L’échange symbolique et la mort* (« contre-don », « réversibilité », « simulation » et « hyperréalité ») qui est mobilisée par le sociologue – dont la pensée radicale faisait dire « je suis terroriste [...] en théorie comme d’autres le sont par les armes : la violence théorique, et non pas la vérité, est la seule ressource qui nous reste – mais c’est là une utopie, car il serait beau d’être terroriste si la mort avait encore un sens »<sup>903</sup> – pour interpréter l’attentat de New York, de même que Foucault trouve dans la révolte de 1979 l’occasion d’illustrer gouvernement. Dans tous les cas, chez Foucault et Baudrillard, ce n’est pas, à proprement parler, le problème spirituel et culturel du rapport à l’Orient qui prévaut<sup>904</sup>, bien que l’historien et philosophe considère l’Islam comme le laboratoire principal de l’expérience eschatologique de soulèvements depuis la fin de l’ère des grands réformateurs en Occident, et estime que l’Islam iranien

---

<sup>902</sup> WALLERSTEIN Immanuel, *Comprendre le monde. Introduction à l’analyse des systèmes-monde*, Paris, La Découverte, 2009.

<sup>903</sup> BAUDRILLARD Jean, *Simulacres et simulation*, op.cit., p. 233.

<sup>904</sup> Comme le pense ALMOND Ian, *The new orientalists: Postmodern representations of Islam from Foucault to Baudrillard*, Bloomsbury Publishing, 2007.

possède une destination transhistorique<sup>905</sup> – ce qui amène Bouveresse à n'envisager la pensée politique de Foucault, en plus de son relativisme épistémologique, que comme un cas dangereux de négation de la vérité, mais également de retour au religieux « parfaitement en phase, une fois de plus, avec la sensibilité du temps. »<sup>906</sup> Ce qui prévaut dans leurs visions, c'est l'enjeu concernant une nouvelle manière d'articuler philosophiquement et politiquement la problématique contemporaine de la libération, Foucault pensant notamment que les mouvements de lutte autour de la vie quotidienne, depuis Mai-68, représentent en fait des contestations de la dimension pastorale et religieuse du pouvoir dans les sociétés occidentales modernes<sup>907</sup>, et l'approche de Baudrillard – qui se manifeste dans la sphère symbolique du défi et non géopolitique du rapport de forces, puisque c'est « l'imagination [qui] est frappée par le moindre [des] revers »<sup>908</sup> du système mondial hégémonique – rejoignant la thèse d'une « islamisation de la radicalité » (plutôt que d'une radicalisation de l'Islam) et d'une « révolte nihiliste générationnelle » telles que l'entend Olivier Roy.<sup>909</sup>

Les critiques suscitées par les postures de Foucault (sur Révolution iranienne) et Baudrillard (sur le 11-Septembre) furent elles-mêmes radicales : ils furent dénoncés comme jouant le rôle typiquement français de « grands intellectuels prophètes de l'événement. »<sup>910</sup> L'espèce de caution donnée à la Révolution islamique et à l'attentat-terroriste irait-elle dans le sens d'une radicalisation des thèses de Nietzsche avec, comme danger politique propre au jargon de l'authenticité (Adorno) célébrant la fin du sujet, un relativisme intégral de nature antidémocratique ? Foucault dénonça toujours l'action violente propre au terrorisme. Baudrillard, lui, semble admettre la difficulté politique de son

---

<sup>905</sup> JAMBET Christian, « Retour sur l'insurrection iranienne », *op.cit.*, p. 374.

<sup>906</sup> BOUVERESSE Jacques, *ibid.*, p. 127 ; l'auteur s'appuie sur J.-M. Mandosio, *Longévité d'une imposture*, Paris, l'Encyclopédie des nuisances, 2010, p. 81.

<sup>907</sup> FOUCAULT Michel, *Théorie et institutions pénales*, *op.cit.* p. 256.

<sup>908</sup> BAUDRILLARD Jean, *L'esprit du terrorisme*, *op.cit.*

<sup>909</sup> ROY Olivier, *Le djihad et la mort*, Paris, Le Seuil, 2019.

<sup>910</sup> MINC Alain, « Le terrorisme de l'esprit », *Le Monde*, 07 novembre 2001.

positionnement philosophique dans un entretien, lorsqu'il affirme qu' « il y a toujours le danger de prendre cette vision [imaginaire, cyclique et symbolique] du réel pour une espèce de mystique originelle, qui valoriserait un état de confusion primale où le sujet et l'objet seraient confondus. Évidemment cela peut prêter dangereusement à confusion. »<sup>911</sup> Mais les catégories politiques de fascisme et de nihilisme, utilisées parfois à l'encontre de nos deux auteurs, relèvent plus de la mise en accusation polémique que du commentaire critique de textes prônant tout au plus l'observation des mutations du monde contemporain et appelant à la lucidité du regard porté sur l'évolution de l'Histoire. Ainsi, Baudrillard ajoute-t-il : « si je devais exprimer [ma vision de l'objet "terrorisme"], je pense que je recourrais à l'idée de *singularité*, c'est-à-dire à une forme qui correspondrait à un horizon asymptotique de tous les côtés, sur tous les bords, à une asymptote étrange, non linéaire, qui parcourrait tout l'espace »<sup>912</sup> de la fin du politique, de la fin du social et de la fin de l'Histoire. Dès 1968, dans *La société de consommation*, Jean Baudrillard posait toute sa philosophie post-politique : attendre la désagrégation brutale qui, de façon imprévisible, viendra briser le système de l'échange généralisé. Attendre. Cette injonction passive rejoint quelque peu celle que formule Nietzsche dans sa *Volonté de puissance* : « La Révolution a rendu possible Napoléon ; c'est ce qui la justifie. À un tel prix on devrait souhaiter l'effondrement anarchiste de toute notre Civilisation. » Le désespoir, ou *apolitea*, comme horizon post-politique ultime et transfert poétique/terroriste de situation.

---

<sup>911</sup> BAUDRILLARD Jean, « Entretien avec Jean Baudrillard », *Le Philosophoire*, vol. 19, no. 1, 2003, pp. 5-21.

<sup>912</sup> *Idem*.

## CONCLUSION. Des pensées de libertés

La logique orgiaque du cycle, porteuse d'une vérité fondamentale non transcendantale mais justifiant la destruction par le flux éternel du devenir, englobe donc la logique rationnelle du social, dont le système général et déterministe relations-invariance est la dernière justification positiviste, relativiste. En effet, « la volonté d'apparence, d'illusion, de tromperie, de devenir, de changement (de tromperie objective), équivaut à quelque chose de plus profond, de plus originel, de plus métaphysique que la volonté de vérité, d'être, de réalité : cette volonté n'est elle-même qu'une forme de la volonté d'illusion. »<sup>913</sup> Foucault, ayant manié le corpus nietzschéen comme une boîte à outils, a précisément analysé le pouvoir comme matrice de la volonté de vérité – Baudrillard a rappelé la réflexion de Nietzsche suivant laquelle cette volonté de vérité procède d'une volonté d'illusion. La combinaison que nous avons tenté de proposer consiste à imaginer le pouvoir tragique comme mariage de la plus haute illusion du souci constructeur à partir de la plus profonde lucidité de la singularité destructrice.

Ramener, comme le faisait le second Foucault, toute proposition à un ensemble de jugements, conduisait à une dépendance de toute relation à une autre (d'où le nexus savoir-pouvoir), et ainsi à une absence de certitude sur la vérité des

---

<sup>913</sup> NIETZSCHE Friedrich, *Par-delà Bien et Mal*, cité par BAUDRILLARD Jean, *Le crime parfait*, Paris, Galilée, 1995, pp. 24-25.

prémises<sup>914</sup>. Cette vérité des prémisses, Baudrillard la chercha du côté des sociétés primitives et se plaça du point de vue tribal et ancestral des peuples vaincus pour rendre compte de l'excroissance du pouvoir à l'intérieur même du discours généalogique de Foucault, militant.<sup>915</sup> Sous l'effet d'une crise intellectuelle personnelle, l'histoire de la subjectivité permit cependant à l'historien et philosophe un retour salvateur aux Grecs, quittant ainsi le « démon Socrate », comme l'appelle Nietzsche, pour se faire le chantre du dieu Apollon dans *L'usage des plaisirs*, et tempérer par là, c'est la construction que nous proposons, l'ardeur dionysiaque du pataphysicien.

Le dernier Foucault et Baudrillard formeraient ainsi, selon nous, des philosophes de l'avenir au sens de Marc Crépon<sup>916</sup> ; « chaque rencontre suppose la mise à l'épreuve respective de deux relations singulières au temps. Chacun a sa propre façon d'attendre les événements ou de les précipiter, de vivre en retard ou en avance (sur quel temps, sur le temps de qui ?), d'appréhender le retard ou de cultiver l'avance – mais aussi de saisir les choses dans le mouvement de leur histoire (d'être en quête d'une origine, de se souvenir du passé, de recueillir des documents, de chercher des traces) ou de se projeter dans l'avenir, de tourner ses regards toujours vers ce qui peut ou ce qui doit venir. [...] L'entente ou la mésentente, la possibilité d'être ensemble et de penser en commun sont le résultat de leur confrontation. »<sup>917</sup> Il nous a semblé que Foucault attendait les événements, que Baudrillard les précipitait<sup>918</sup>, que le premier appréhendait le retard tout en saisissant les choses dans le mouvement de leur histoire, étant en quête d'une origine, alors que le second cultivait l'avance et se projetait dans l'avenir ; les

---

<sup>914</sup> DEMOURES François-Xavier, *op.cit.*

<sup>915</sup> « L'anthropologie est en-deçà du social, et au-delà du social », BAUDRILLARD Jean, in *Le philosophe*, *op.cit.*

<sup>916</sup> CREPON Marc, « Les philosophes de l'avenir », *Lignes*, vol. 7, no. 1, 2002, pp. 220-232.

<sup>917</sup> *Idem.*

<sup>918</sup> « Aller par anticipation au bout d'un processus, pour voir ce qui se passe au-delà. Je pense toujours que ce qui se passe, ou pourrait se passer au-delà, est en fait déjà là dans le processus même, et que la fin est déjà là, à partir du commencement. » le destin m'a toujours plus intéressé que l'histoire », BAUDRILLARD Jean, in *Le Philosophe*, *op.cit.*

deux tournaient leurs regards vers ce qui peut ou doit venir. C'est cette confrontation, sous l'égide de Nietzsche, que nous avons tenté d'organiser dans cette thèse – Nietzsche, qui, comme le dit parfaitement Crépon encore, avait justement un souci de “justesse” vis-à-vis d'une relation ajustée au temps : la généalogie, l'histoire et la mémoire doivent être au service d'un dépassement du présent pour le bien du futur. « C'est l'appropriation d'une relation juste avec le temps qui constituerait ce devenir »<sup>919</sup>, soit le sens de la justice.

Pour que nous ayons pu arriver à une telle fin dans notre travail, il nous a fallu articuler deux formes antagonistes de la généalogie : l'une, propre à *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*, ne reconnaissant aucun fondement vrai à la recherche des vérités éternelles, l'essentiel étant de retrouver dans les archives les armes d'une lutte politique présente irradiant l'actualité (du monde et de l'auteur) ; l'autre, au contraire, de *l'Échange symbolique* à *L'esprit du terrorisme*, voit un fondement irrationnel à toutes les tentatives systémiques ou critiques d'imposer une forme quelconque de rationalité au cours des choses, identifiant dans le même geste transhistorique mais immanent le soulèvement pour plus de justice et l'implosion du système. C'est le repli des rapports de forces vers soi, via une intériorisation auquel le retour aux Grecs invite inlassablement, qui nous a permis de faire dialoguer de façon sereine – nous ne dirons pas « juste » – ces deux auteurs dont les pensées continuent encore à éclairer nos contemporains des décennies après leurs morts. Que voulions-nous donc faire ? Éteindre l'incendie créé par le lancement du brûlot de 1977, comprendre, en la resituant au niveau abstrait des concepts et des idées, la violence théorique de l'attaque, et enfin, proposer et tenter d'établir les conditions de possibilité d'un dialogue possible.

C'est pourquoi nous ne pouvons pas, en conclusion, aller dans le sens de l'idée que « *Baudrillard seems to be giving Foucault lessons in*

---

<sup>919</sup> CREPON Marc, *op.cit.*



*nietzscheism* »<sup>920</sup> : ce serait rompre l'équilibre des tensions, mais surtout, faire croire en l'existence d'une seule lecture possible et imaginable de Nietzsche, alors que nous savons depuis au moins le XXe siècle comment l'affirmation politique de la détention d'une vérité herméneutique relative à un philosophe pouvait autoriser la justification des pires horreurs. Ce serait aussi faire croire que le nietzschéisme foucauldien fut monolithique, alors que nous avons vu au contraire comment il ne cessait de muter. Mieux vaut donc laisser sourdre le grondement des batailles d'interprétations : Baudrillard n'a pas mieux compris Nietzsche que Foucault – disons plutôt que leurs usages ont différencié, et que nous avons tenté, pour notre part, de les rapprocher au gré de l'évolution intellectuelle des recherches de Foucault, et ceci en usant à notre tour de différents masques de Nietzsche... Différences et répétitions : c'est bien tous en scène que ces personnages s'accordent et se déchirent, suivant une logique de l'absurde, ou un sens de l'illogique, propre au *Theatrum Philosophicum*.

---

<sup>920</sup> LOTRINGER Sylvère, « Introduction: Exterminating Angel » in BAUDRILLARD Jean, *Forget Foucault*, Los Angeles, Semiotext(e), 2007, p. 20.





## BIBLIOGRAPHIE

### 1. CORPUS

#### **Corpus baudrillardien :**

#### **Ouvrages :**

*Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968.

*La société de consommation*, Paris, Gallimard, 1970.

*Pour une critique de l'économie du signe*, Paris, Gallimard, 1972.

*Le miroir de la production, ou l'illusion critique du matérialisme historique*, Paris, Casterman, 1973.

*L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.

*Oublier Foucault*, Paris, Galilée, 1977.

*À l'ombre des majorités silencieuses. La fin du social*, Paris, Denoël / Gonthier, coll. Bibliothèque Médiations, 1978.

*De la séduction*, Paris, Gallimard, 1979.

*Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 1981.

*Les Stratégies fatales*, Paris, Grasset, 1983.

*La Gauche divine*, Paris, Grasset, 1985.

*La Transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Galilée, 1990.

*La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, Paris, Galilée, 1991.

*L'Illusion de la fin ou la grève des événements*, Paris, Galilée, 1992.

*La pensée radicale*, Paris, Galilée, 1994.

*Le crime parfait*, Paris, Galilée, 1995.

*De l'exorcisme en politique... ou la conjuration des imbéciles*, Paris, Sens & Tonka, 1998.

*L'Échange impossible*, Paris, Galilée, 1999.

*L'esprit du terrorisme*, Paris, Galilée, 2001.

*Power inferno*, Paris, Galilée, 2002.

*Mots de passe*, Le Livre de Poche, 2000.

*La Violence du monde* (avec Edgar Morin), Paris, édition du Félin, 2003.

*Le Pacte de lucidité ou l'intelligence du mal*, Paris, Galilée, 2004.

*Pourquoi tout n'a-t-il pas déjà disparu ?*, Paris, Editions de l'Herne, 2007.

*Carnaval et cannibale, suivi de Le Mal ventriloque*, Paris, Editions de L'Herne, 2008.

***Interviews - entretiens réunis :***

*D'un fragment l'autre* (livre d'entretiens avec François L'YVONNET), Paris, Le Livre de Poche, 2001.

« Entretien avec Jean Baudrillard », *Le Philosophoire*, vol. 19, no. 1, 2003, pp. 5-21.

« Postface: Forget Baudrillard - An Interview with Sylvere Lotringer » in BAUDRILLARD Jean, *Forget Foucault*, Semiotext(e), Los Angeles, 2007.

*Les grands entretiens d'ArtPress. Jean Baudrillard*, IMEC Editeur, 2014.

*Entretiens*, Paris, PUF, Perspectives critiques, 2019.

## Corpus foucaldien :

### **Ouvrages :**

*Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge Classique*, Paris, Librairie Plon, s.d. (1961), XI-672 p.

*Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, P.U.F., 1963.

*Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1966.

*L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1969.

*Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1975.

*Histoire de la sexualité, vol. 1 : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1976.

*Histoire de la sexualité, vol. 2 : L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1984.

*Histoire de la sexualité. vol. 3 : Le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984.

### **Articles :**

*(Les autres articles, entretiens et interviews utilisés dans la thèse sont contenus dans :*

*Dits et écrits I, 1954-1975, Gallimard, Quarto, 2001 ;*

*Dits et écrits II, 1976-1988, Gallimard, Quarto, 2001)*

« A verdade e as formas juridicas » (« La vérité et les formes juridiques ») ; trad. J. W. Prado Jr., *Cadernos da P.U.C.*, no 16, juin 1974, pp. 5-133. Discussion avec M. T. Amaral, R. O. Cruz, C. Katz, L. C. Lima, R. Machado, R. Muraro, H. Pelegrino, M. J. Pinto, A. R. de Sant'Anna. Conférences à l'Université pontificale catholique de Rio de Janeiro, du 21 au 25 mai 1973.

« *El poder, una bestia magnifica* » (« Le pouvoir, une bête magnifique » ; entretien avec M. Osorio), *Quadernos para el dialogo*, no 238, 19-25 novembre 1977.

« L'œil du pouvoir » (entretien avec J.-P. Barou et M. Perrot), in BENTHAM Jérémy, *Le Panoptique*, Paris, Belfond, 1977, pp. 9-31.

« Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps » (entretien avec L. Finas), *La Quinzaine littéraire*, n° 247, 1<sup>er</sup>-15 janvier 1977, pp. 4-6.

« *Kenryoku to chi* » (« Pouvoir et savoir » ; entretien avec S. Hasumi enregistré à Paris le 13 octobre 1977), *Umi*, décembre 1977, pp. 240-256.

« Pouvoirs et stratégies » (entretien avec J. Rancière), in *Les Révoltes logiques*, n° 4, Hiver 1977, pp. 89-97.

FOUCAULT Michel, « *Precisazioni sul potete. Riposta ad alcuni critici* » (« Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques » ; entretien avec P. Pasquino, février 1978, trad. C. Lazzeri), *Aut-Aut*, nos 167-168, septembre-décembre 1978, pp. 3-11.



« The Subject and Power » (« Le sujet et le pouvoir » ; trad. F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226 »

« L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), *Concordia. Revista internacional de filosofía*, no 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116.

« Une esthétique de l'existence », entretien avec A. Fontana, *Le monde aujourd'hui*, 15-16 avril 1984, p. XI. [DEIV, p. 731],

### ***Cours au Collège de France :***

*1970-1971 : Leçons sur la volonté de savoir, Paris, Gallimard, 2011.*

*1971-1972 : Théories et Institutions pénales, Paris, Seuil, 2015.*

*1972-1973 : La société punitive, Paris, Gallimard, 2013.*

*1973-1974 : Le Pouvoir psychiatrique, Paris, Gallimard, 2003.*

*1974-1975 : Les Anormaux, Paris, Gallimard, 1999.*

*1975-1976 : « Il faut défendre la société », Paris, Gallimard, 1997.*

*1977-1978 : Sécurité, territoire, population, Paris, Gallimard, 2004.*

*1978-1979 : Naissance de la biopolitique, Paris, Gallimard, 2004.*

*1979-1980 : Du gouvernement des vivants, Paris, Seuil, 2012.*

*1980-1981 : Subjectivité et vérité, Paris, Seuil, 2014.*

*1981-1982 : L'Herméneutique du sujet, Paris, Gallimard, 2001.*

*1982-1983 : Le Gouvernement de soi et des autres I, Paris, Gallimard, 2008.*

*1983-1984 : Le Gouvernement de soi et des autres II : Le Courage de la vérité,  
Paris, Gallimard, 2009.*

## 2. LITTERATURE SECONDAIRE

### *Sur Baudrillard :*

ALMOND Ian, *The new orientalists: Postmodern representations of Islam from Foucault to Baudrillard*, Bloomsbury Publishing, 2007.

BAREVIČIŪTĖ, Jovilė Kotryna, et al., « Tikrovės problema nihilistinio mąstymo perspektyvoje: Friedrichas Nietzsche, Jeanas Baudrillard'as », in *LOGOS-A Journal of Religion, Philosophy, Comparative Cultural Studies and Art*, 2007, no 52, p. 196-210.

BAYARD Caroline, « Épistémologie du corps et postmodernité : de l'apocalypse de Baudrillard à l'Einführung de Maffesoli », in *Sociologie et sociétés*, Volume 24, Numéro 1, printemps 1992, p. 19–32.

BRICHE Gérard, « Baudrillard lecteur de Marx », *Lignes*, Numéro 31, février 2010.

DANESI Fabien, *L'Extase esthétique. Jean Baudrillard et la consommation/consumation de l'art*, éd. Sens & Tonka, 2014.

DAROL Guy, « Jean Baudrillard et “La question du pouvoir” en 1977 », *La Revue des Ressources*, 22 septembre 2010.

DONZELOT Jacques, « Patasociologie à l'Université de Nanterre. Souvenir d'un enseignement commun avec Jean Baudrillard », *Esprit*, mai 2005.

GAUTHIER Alain, *Jean Baudrillard, une pensée singulière*, Paris, éd. Lignes, 2008.

GONZALEZ Madelena, « Pourquoi y a-t-il Baudrillard Plutôt Que Rien? The Reception and Perception of Jean Baudrillard in France », *French Cultural Studies*, 2008, vol. 19, no 3, p. 287-303.

GUILLAUME Marc, « Jean Baudrillard et Clément Rosset : la question du réel. », in [https://www.fabula.org/actualites/jean-baudrillard-l-experience-de-la-singularite\\_64785.php](https://www.fabula.org/actualites/jean-baudrillard-l-experience-de-la-singularite_64785.php)

HANLON Nick, "Death, subjectivity, temporality in Baudrillard and Heidegger", *French studies*, 2004, vol. 58, no 4, p. 513-525.

JACQUEMOND Olivier, « Baudrillard ou la mystique du Réel », *Lignes*, vol. 31, no. 1, 2010, pp. 79-86.

KELLNER Douglas, *Baudrillard. A Critical Reader*, Cambridge, Massachusetts, 1994.

KELLNER, Douglas, « Baudrillard, globalization and terrorism: Some comments in recent adventures of the image and spectacle on the occasion of Baudrillard's 75th birthday », in *Baudrillard Studies*, 2005, vol. 2, no 1, p. 1-15.

KELLNER Douglas, « Jean Baudrillard (1929-2007): A critical overview », in *Baudrillard now: Current perspectives in Baudrillard studies*, 2009, p. 17-27.

LATOCHE Serge, *Remember Baudrillard*, éd. Fayard, 2019.

LEONELLI Ludovic, *La Séduction Baudrillard*, éd. de l'École nationale des Beaux-Arts, 2007.

LEVIN Charles, *Jean Baudrillard a study in cultural metaphysics*, Harvester Wheatsheaf, 1995.

LIGHT Steve, « Une ou deux choses à propos de Baudrillard », in *Philosophiques*, 22(1), 65–78, 1995

LOTRINGER Sylvère, « Introduction: Exterminating Angel » in BAUDRILLARD Jean, *Forget Foucault*, Semiotext(e), Los Angeles, 2007.

LUKE Timothy W., « Power and politics in hyperreality: The critical project of Jean Baudrillard », in *The Social Science Journal*, Volume 28, Issue 3, 1991, pp. 347-367.

L'YVONNET François (dir.), *Baudrillard*, Paris, Les Cahiers de l'Herne, 2008.

L'YVONNET François, *L'Effet Baudrillard, l'élégance d'une pensée*, éd. François Bourin, 2013.

L'YVONNET François, « Karl Marx vu par Jean Baudrillard », in *Les influences*, novembre 2012.

MAJASTRE Jean-Olivier, dir., *Sans oublier Baudrillard*, éd. de la Lettre volée, 2003.

MCCULLOUGH Lissa, « Jean Baudrillard and the Death of God », in *The Journal of Cultural and Religious Theory*, 2001, vol. 2, no 3.

NORRIS C., « Lost in the Funhouse: Baudrillard and the Politics of Postmodernism », in Boyne R., Rattansi A. (eds), *Postmodernism and Society. Communications and Culture*, London, Palgrave, 1990

O'MAHONEY Paul, « Sourcing the Un-sourced: Tracing Baudrillard's References to Nietzsche », in *International Journal of Baudrillard Studies*, Volume 8, 2011.

O'MAHONEY Paul, « Klossowski's Nietzsche and Baudrillard's Concept of the Code », in *International Journal of Baudrillard Studies*, Volume 9, Number 1 (January 2012).

ØSTERGAARD Per, « Jean Baudrillard : The Nietzsche of our Times (?) », in *Canonical Authors in Consumption Theory*, Routledge, 2018.

PAWLETT William, « Utility and excess: the radical sociology of Bataille and Baudrillard », *Economy and Society*, 1997, vol. 26, no 1, p. 92-125.

PAWLETT William, *Jean Baudrillard: Against Banality*, London, Routledge, 2007.

ROJEK Chris, TURNER Bryan, « Baudrillard And Politics », in *Forget Baudrillard?*, London, Routledge, 2002.

RUDDICK Nicholas, « Ballard/" Crash"/Baudrillard », in *Science Fiction Studies*, 1992, p. 354-360.

VIOLEAU Jean-Louis, *Jean Baudrillard, utopie, 68 et la fonction utopique*, Paris, Editions Sens & Tonka, 2013.

WOODWARD Ashley, « Was Baudrillard a nihilist? », in *International Journal of Baudrillard Studies*, 2008, vol. 5, no 1, p. 1-33.

YANG, Hai-Feng, *The Problem of Nihilism: From Nietzsche to Baudrillard*, 2009.

***Sur Foucault :***

ALMOND Ian, *The new orientalists: Postmodern representations of Islam from Foucault to Baudrillard*, Bloomsbury Publishing, 2007.

ABELES Marc, « Michel Foucault, l'anthropologie et la question du pouvoir », *L'Homme*, 187-188 | 2008, 105-122.

ARTIERES Philippe, BERT Jean-François, GROS Frédéric, REVEL Judith (dir.), *Foucault*, Paris, Cahiers de l'Herne, 2011

ASSOCIATION POUR LE CENTRE MICHEL FOUCAULT, *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale de Paris*, 9, 10, 11 janvier 1988, Paris, Le Seuil, Collection Des travaux, 1989, pp. 288-300.

BERT Jean-François, « Michel Foucault, Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974. Paris, Gallimard, 2003 », in *Anthropologie et Sociétés*, volume 28, numéro 1, 2004, p. 190–192.



BERT Jean-François, « Michel Foucault défenseur de l'ethnologie. ‘La magie – le fait social total’ », une leçon inédite des années 1950 », *Zilsel*, vol. 2, no. 2, 2017, pp. 281-303.

BOLAÑOS Kristoffer A., « Kelly, Mark G.E., The Political Philosophy of Michel Foucault, Book Review », in *Kritike*, Volume Four, Number One (June 2010), p. 223-225.

BOUVERESSE Jacques, *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Marseille, Agone, 2016.

CASTEL Robert, « Présent et généalogie du présent : une approche non évolutionniste du changement », in Collectif, *Au risque de Foucault*, Centre Georges Pompidou, Centre Michel Foucault, Paris, 1997.

CHEVALLIER Philippe. « 1. La question du pouvoir comme vigilance première du philosophe », *Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille*, sous la direction de Chevallier Philippe. Presses Universitaires de France, 2014, pp. 15-42.

COLLECTIF, *Au risque de Foucault*, Paris, Éditions du Centre Pompidou, Centre Michel Foucault, 1997.

COLOMBEL Jeannette, « Les Mots de Foucault et les choses », *La Nouvelle Critique*, avril 1967.

D'ALESSANDRO Lucio, MARINO Adolfo (Dir.), *Michel Foucault. Trajectoires du présent*, Paris, L'Harmattan, 1998

DELEUZE Gilles, *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986.

DREYFUS Hubert, RABINOW Paul, *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

ECOLE FRANÇAISE DE ROME, « Lectures italiennes de Michel Foucault », Journée d'études, Calenda, Publié le vendredi 05 novembre 2004, <https://calenda.org/189556>

ERIBON Didier, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989.

FARDY Jonathan, « Forget Foucault Review », *Foucault Studies*, No. 13, pp. 184-187, May 2012.

GIARD Luce, « Foucault, lecteur de ses critiques », in COLLECTIF, *Au risque de Foucault*, Paris, Éditions du Centre Pompidou, 1997, p. 194.

GROS Frédéric, *Michel Foucault*, Paris, PUF, collection Que sais-je ?, 2004.

GROS Frédéric, « Le souci de soi chez Michel Foucault », in Perrine Galand-Hallyn, Carlos Lévy, *Vivre pour soi, vivre pour la cité, de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, PUPS, 2006.

HADOT Pierre, « Réflexions sur la notion de “culture de soi” », in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Le Seuil, Paris, 1989

HALPERIN David M., *Oublier Foucault. Mode d'emploi*, Paris, EPEL, 2004.

HAN Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1998.

HAUEIS Philipp, « Apollinian Scientia Sexualis and Dionysian Ars Erotica? On the Relation Between Michel Foucault's History of Sexuality and Friedrich Nietzsche's Birth of Tragedy », *Journal of Nietzsche Studies*, 2012, vol. 43, no 2, p. 260-282.

JURANDIR Freire Costa, « Le sujet chez Foucault : esthétique de l'existence ou expérience morale ? », in Collectif, *Au risque de Foucault*, Paris, Centre Georges Pompidou, Centre Michel Foucault, 1997.

KELLY, Mark G.E., *The Political Philosophy of Michel Foucault*, New York: Routledge, 2009.

KRIEGEL Blandine, *Michel Foucault aujourd'hui*, Paris, Plon, 2004.

KRTOLICA Igor, « Diagramme et agencement chez Gilles Deleuze : l'élaboration du concept de diagramme au contact de Foucault », *Filozofija i drustvo*, 2009, vol. 20, no 3, p. 97-124.

LE BLANC Guillaume, *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2014.

LE BON Sylvie, « Un positiviste désespéré : Michel Foucault », *Les Temps modernes*, janvier 1967.

LEPELTIER Thomas, « Compte-rendu du Pouvoir psychiatrique », *Sciences Humaines*, n°148, avril 2004.

L'HEUILLET Hélène, « À qui la faute ? », in « Le pouvoir chez Foucault et Lacan », *La Célibataire*, n°9, 2004.

L'HEUILLET Hélène, « Penser la violence avec et sans Foucault », in Hervé Oulc'hen, *Les usages de Foucault*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2014, p. 109-120.

MERQUIOR José Guilherme, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, P.U.F., 1986.

MILLER James, *La passion Foucault*, Paris, Plon, 1995.

MILLER James, « Foucault », in Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, 2004.

MONOD Jean-Claude, *L'art de ne pas être trop gouverné*, Paris, Le Seuil, collection L'Ordre philosophique, 2019.

MÜLLER Antoine, « Constitution et reconstitution de l'évidence. La question de la vérité chez Nietzsche et Foucault », in *Foucault-Nietzsche : nouveaux regards*, 7 octobre 2010 (Journée d'études organisée par Luca Paltrinieri et Antony Manicki dans le cadre du programme ANR « La bibliothèque foucauldienne »).

OULC'HEN Hervé (dir.), *Usages de Foucault*, Paris, PUF, Collection Pratiques théoriques, 2014.

PALTRINIERI Luca, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Editions de la Sorbonne, collection La philosophie à l'œuvre, 2012.

PESTAÑA José Luis Moreno, *Foucault, la gauche et la politique*, Paris, Textuel, 2010.

POTTE-BONNEVILLE Mathieu, *Foucault*, Paris, Ellipses, 2009.

PROCACCI Giovanna, « Le grondement de la bataille », in Collectif, *Au risque de Foucault*, Paris, Centre Georges Pompidou, Centre Michel Foucault, 1997.

REVEL Jacques, « Machines, stratégies, conduites : ce qu'entendent les historiens », in COLLECTIF, *Au risque de Foucault*, Paris, Centre Georges Pompidou, Centre Michel Foucault, 1997.

REVEL Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2009

REVEL Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Éditions Fayard/Mille et une nuits, 2010.

ROCHLITZ R., « Esthétique de l'existence. Morale postconventionnelle et théorie du pouvoir chez Michel Foucault », in ASSOCIATION POUR LE CENTRE on pour le Centre Michel Foucault (éd.), *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale* Paris, 9, 10, 11 janvier 1988, Paris, Le Seuil, « Des travaux », 1989, pp. 288-300.

ROVATTI Aldo, *Effeto Foucault*, Feltrinelli, Milan, 1986.

SABOT Philippe, *Michel Foucault : A l'épreuve du pouvoir. Vie, sujet, résistance*, Presses Universitaires du Septentrion, 2013.

SARDINHA D., « Deleuze et Foucault, philosophes du contre et de l'anti », in Christophe Bourseiller, Olivier Penot-Lacassagne (dir.), *Contre-cultures !*, Paris, C.N.R.S., 2013.

SAWICKI Jana, « Le féminisme et Foucault en Amérique du Nord : convergence, critique, possibilité », in Collectif, *Au risque de Foucault*, Paris, Centre Georges Pompidou, Centre Michel Foucault, 1997.

SENEILLART Michel, « Michel Foucault : le problème de l'acceptabilité du pouvoir », in Emmanuel Droit et Pierre Karila-Cohen (dir.), *Qu'est-ce que l'autorité ? France-Allemagne(s), XIXe-XXe siècles*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Bibliothèque allemande, 2016, p. 49-65.

SERRES Michel, « Géométrie de la folie », in *Mercure de France*, août 1962.

SFORZINI Arianna, *Les Scènes de la vérité. Michel Foucault et le théâtre*, Lormont, Le bord de l'eau, 2017.

SKORNICKI Arnault, « Foucault est-il de gauche ? », *La Vie des Idées*, 24 juin 2011.

VAN DE WIELE Jozef, « L'histoire chez Michel Foucault. Le sens de l'archéologie », in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 81, n°52, 1983, pp. 601-633.

VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1978.

VOELTZEL Nicolas, « L'ascétisme chez Nietzsche et Foucault », in *Foucault-Nietzsche : nouveaux regards*, 07 octobre 2010 (Journée d'études).

WICKHAM Gary, « Power and power analysis: beyond Foucault? », in *Economy and Society*, Volume 12, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1983, pp. 468-498, Routledge & Kegan Paul Ltd.

ZAMORA Daniel, *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, Bruxelles, Aden, 2014.



### 3. OUVRAGES ET ARTICLES GENERAUX

ADORNO Theodor W., *Le jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande* (1964), Paris, Editions Payot, 2009.

ALTHUSSER Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Note pour une recherche) », *La Pensée. \_Revue du rationalisme moderne*, no 151, juin 1970, p. 3-38 rééd. in Id., *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 79-137.

ARENDT Hannah, *Les origines du totalitarisme*, Gallimard, coll. « Quarto », 2002.

BACHELARD Gaston, *La valeur inductive de la relativité*, Paris, Vrin, 1929.

BARASH Jeffrey Andrew, « Mythologies du politique au XXe siècle dans la perspective de Hermann Heller, Ernst Cassirer, Karl Löwith », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* [En ligne], 6 | 2000, mis en ligne le 07 juillet 2008, Consulté le 12 février 2017. URL : <http://bcrfj.revues.org/2692>.

BARTHÉLÉMY Jean-Hughes et BONTEMS Vincent, « Relativité et réalité. Nottale, Simondon et le réalisme des relations », *Revue de synthèse* 122, 27–54 (2001). <https://doi.org/10.1007/BF02990500>

Georges BATAILLE, « Plans pour la Somme athéologique », dans *Œuvres complètes*, tome VI, Paris, Gallimard, 1970.

BEAULAC Stéphane, « Le Pouvoir Sémiologique du mot souveraineté dans l'œuvre de Bodin », *International Journal for the Semiotics of Law*, 2003, vol. 16, no 1, p. 45-76.

BILLIER Jean-Cassien, *Le pouvoir*, Paris, Armand Colin, 2000.

BLANCHOT Maurice, *La communauté inavouable*, Paris, Éditions de Minuit, 1984

BOAS Georges, « Réalité et relativités », *The Journal of Philosophy*, vol. 25, n° 23, novembre 1928.

BITBOL Michel, *L'aveuglante proximité du réel*, Paris, Flammarion, 1998.

BLONDEL Éric, « Les guillemets de Nietzsche » [1972], dans *Nietzsche aujourd'hui ?*, Tome 2, UGE, « 10/18 », 1973.

BOLTANSKI Luc, CHIAPELLO Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

BOLTANSKI Luc, CHIAPELLO Eve, « Vers un renouveau de la critique sociale », Entretien recueilli par Yann Moulier Boutang, *Multitudes*, N° 3, Paris, 2000.

BOSTROM Nick, « Are We living in a computer simulation? », *Philosophical Quarterly*, vol. 53, n° 211, 2003.

BRUNSCHVICG Léon, *La physique du XXe siècle et la philosophie*, Paris, Hermann, 1936.

BURDEAU Georges, *La politique au pays des merveilles*, Paris, PUF, 1982.

BUTLER Judith, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, trad. de l'américain par C. Kraus. Paris, Éd. La Découverte, 2005.

CALL Lewis, *Postmodern Anarchism*, Lexington Books, 2003.

CAILLOIS Roger, « Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises », in Denis Hollier, *Le Collège de Sociologie*, Paris, Gallimard, 1995.

COLSON, Daniel, « Nietzsche et l'anarchisme », *Lignes*, vol. 7, no 1, 2002, pp. 170-185.

CLOUSCARD Michel, *Néo-fascisme et idéologie du désir : Mai 68, la contre-révolution libérale libertaire*, Editions Castor Astral, 1999.

CRÉPON Marc, « Les philosophes de l'avenir », *Lignes*, vol. 7, no. 1, 2002, pp. 220-232.

CANETTI Elias, *Masse et puissance*, Paris, Gallimard, 1966 (réédition 1996).

CHESTOV Léon, *La Philosophie de la tragédie. Dostoïevski et Nietzsche*, Éd. J. Schiffrin, Éditions de la Pléiade, 1926.

CLASTRES Pierre, *La société contre l'Etat*, Paris, Editions de minuit, 1974.

COLAS Dominique, *Dictionnaire de la pensée politique*, Éditions Larousse, 1997.

DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1962.

DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Capitalisme et schizophrénie, Tome 1 : L'anti-œdipe*, Paris, Editions de Minuit, Collection Critique, 1972.

DELEUZE Gilles, *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 2003.

DEMOURES François-Xavier, « Relativité et relativisme : la réception de la théorie d'Einstein », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 12 | 2007, mis en ligne le 18 avril 2008.

DE TOCQUEVILLE Alexis, *De la démocratie en Amérique*, T. I, première partie, chap. III, Paris, Vrin.

DESCOMBES Vincent, « La part du jeu », *Critique*, 1980.

DEVOUCOUX DU BUYSSON François, *Les Khmers roses, Essai sur l'idéologie homosexuelle*, Paris, Editions Blanche, 2003.

DOMENACH Jean-Marie, *Le retour du tragique*, Paris, Le Seuil, 1967

DUMOUCHEL Paul, « Le terrorisme à l'âge impérial », *Esprit*, août 2002, p. 137.

DUPUY René-Jean, *Politique de Nietzsche*, Paris, Armand Collin, 1969.

ELSTER Jon, « Some conceptual problems in political theory », in BARRY Brian (edit.), *Power and political theory. Some european perspectives*, London and New York, John Wiley, 1976.

EVOLA Julius, *Révolte contre le monde moderne* (1934), L'Âge d'Homme, 1991, L'Âge d'Homme-Guy Trédaniel, 2009 (rééd.).

FAUCHIER Vanessa, *La tauromachie comme expérience dionysiaque chez Georges Bataille et Michel Leiris*, Editions Atlantica, 2002.

FAYE Jean-Pierre, *Théorie du récit, Introduction aux « langages totalitaires », La raison critique de l'économie narrative*, Paris, Hermann, 1972.

FAYE Jean-Pierre, *Langages totalitaires, Critique de la raison ; l'économie narrative*, Paris, Hermann, 1972.

FERRY Luc, RENAULT Alain, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

FINK Eugen, *La philosophie de Nietzsche*, Paris, Editions de Minuit, 1986.

FINLEY Moses I., *L'invention de la politique*, Paris, Flammarion, 1985.

FRACTION ARMEE ROUGE, « Bâtir l'armée rouge », *Revue Agit* 883, 5 juin 1970.

FRANKLIN Julian H., *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

FROIDEVAUX-METTERIE Camille, *La révolution du féminin*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 2015.

FROIDEVAUX-METTERIE Camille, *Le corps des femmes : la bataille de l'intime*, Paris, Philosophie magazine éditeur, 2018.

FROIDEVAUX-METTERIE Camille, *Seins. En quête d'une libération*, Éditions Anamosa, 2020.

FROMM Erich, *La peur de la liberté* (1941), Paris, Éditeur PARANGON, 2007.

DERRIDA Jacques, HABERMAS Jürgen, *Le concept du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001)*, Paris, Galilée, 2004.

GALLETTI Marina, « Histoire d'une société secrète (Le chapitre biffé de la Somme athéologique) », in Tiina Arppe, Timo Kaitaro & Kai Mikkonen, *L'écriture en contexte : littérature, théorie et avant-gardes françaises au XXe siècle*, Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2009.

GLUCKSMANN André, *Dostoïevski à Manhattan*, Paris, Laffont, 2002.

GOYARD-FABRE Simone, *Nietzsche et la question politique*, Paris, Sirey, 1977.

HABERMAS Jürgen, « La modernité : un projet inachevé », *Critique*, n°413, Paris, Éditions de Minuit, octobre 1981.

HEIDEGGER Martin, *Nietzsche*, 2 Tomes, Paris, Gallimard, 1984.

HEGEL, *La raison dans l'Histoire, Introduction aux leçons sur la philosophie de l'histoire du monde*, Paris, Le Seuil, 2011.

HUISMAN Denis, *Dictionnaire des philosophes*, P.U.F., Paris, 1984.

JASPERS Karl, *Nietzsche, introduction à sa philosophie* (1950), Paris, Gallimard, 1978.

JEANMART Gaëlle, « Les exercices spirituels dans la philosophie de Nietzsche », *Philosophique* [En ligne], 10 | 2007, mis en ligne le 06 avril 2012. URL : <http://philosophique.revues.org/116>.

KESSLER Mathieu, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1999.

KIMMEL Michael et WALTERS Suzanna Danuta, *Intersections : transdisciplinary perspectives on genders and sexualities*, New York, New York University Press .

KREMER MARIETTI Angèle, « La démesure chez Nietzsche : hybris ou sublime ? », in *Revue Internationale de Philosophie Pénale et de Criminologie de l'Acte*, N° 5-6 – 1994, pp. 69-84.

LAPIERRE J. W., *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Publication de la Faculté d'Aix-en-Provence, 1968.

LARDINOIS Philippe, *De Pierre Victor à Benny Lévy : De Mao à Moïse ?*, Paris, La Renaissance du Livre, 2008.

LECA Jean, « Les deux sciences politiques. En relisant Georges Burdeau », *Revue française de science politique*, vol. 62, no. 4, 2012, pp. 637-664.

LEFORT Claude, *L'invention démocratique, les limites de la domination totalitaire*, Paris, Éd. Fayard, 1981.

LEGENDRE Pierre, *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatisme*, Paris, Ed. Du Seuil, 1974.

LEGENDRE Pierre, *Jouir du pouvoir. Traité de bureaucratie patriote*, Paris, Ed. De Minuit, 1976.

LETELLIER Bénédicte, « Saisir la pensée diagrammatique, lectures plurielles », *Acta fabula*, vol. 6, n° 2, Été 2005

LEVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 (réimpr. 2012).

LEVI-STRAUSS Claude, *La Potière Jalouse*, Paris, Plon, 1985.



L'HEUILLET Hélène, *Basse politique, haute police. Une approche historique et philosophique de la police*, Paris, Fayard, 2001.

L'HEUILLET Hélène, « Le terrorisme islamique, un messianisme anarchiste », *Cités*, vol. 36, no. 4, 2008, pp. 83-92.

L'HEUILLET Hélène, « Introduction », in Hélène L'Heuillet et Thibaud Zuppinger (coord.), « Sociétés contemporaines et sécurité », *Implications philosophiques*, Dossier Printemps 2010.

L'HEUILLET, Hélène, « Les terroristes sont-ils les derniers des justes ? », *Les Cahiers de la Justice*, vol. 1, no. 1, 2011, pp. 121-129.

LIPOVETSKY Gilles, *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.

LOSURDO Domenico, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Turin, Bollati Boringhieri, 2002.

LUKES Steven, *Power: a Radical View*, Macmillan, 1974.

LYOTARD Jean-François, *Economie libidinale*, Paris, Editions de Minuit, Collection Critique, 1974.

MACH Ernst, *La mécanique*, Paris, Hermann, 1904.

MAFFESOLI Michel, *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Méridien/Anthropos (Sociologies au quotidien), 1982.

MARCOTTE-CHÉNARD Sophie, « Le contextualisme de Quentin Skinner à l'épreuve du cas Machiavel », *Methodos* [En ligne], 13 | 2013, mis en ligne le 03 avril 2013, consulté le 17 février 2017.

MARSHALL, T H. *Citizenship and Social Class: And Other Essays*, Cambridge University Press, 1950.

MAUSS Marcel, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Paris, PUF, 2016.

MAUSS Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, L'Année sociologique, 1923-1924 - Presses Universitaires de France, Collection Quadrige, 2007.

MELLOR R., *Tacitus*, New York-London, 1993.

METAYER Guillaume, « Nietzsche poète du Gai savoir, ou la folie de l'épigramme. À propos d'une traduction récente [\*\*] », in *Études Germaniques*, vol. 266, no. 2, 2012, pp. 333-350.

MICHEA Jean-Claude, *La Double Pensée : retour sur la question libérale*, Paris, Champs-Flammarion, 2008.

MICHEA Jean-Claude, *Les Mystères de la gauche : de l'idéal des Lumières au triomphe du capitalisme absolu*, Climats, 2013.

MORE Nicholas D. "Nietzsche's Last Laugh: Ecce Homo as Satire", in *Philosophy and Literature* 35, no. 1 (2011): 1-15.

NIETZSCHE Friedrich, *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, Paris-Tel-Aviv, Editions de l'éclat, collection Polemos, 1991 (nouvelle édition 2005).

NIETZSCHE Friedrich, *La vision dionysiaque du monde*, Editions Allia, 2004.

NIETZSCHE Friedrich, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Paris, Gallimard, 1938.

NIETZSCHE Friedrich, *Le livre du philosophe*, Paris, Flammarion, (dernière édition) 2014.

NIETZSCHE Friedrich, *Considérations inactuelles I et II*, Paris, Gallimard, 1974.

NIETZSCHE Friedrich, *Humain, trop humain*, Paris Gallimard, Folio essais, 1987.

NIETZSCHE Friedrich, *Le Gai Savoir*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t, V, 1967.

NIETZSCHE Friedrich, *Aurore*, Paris, Gallimard, 1974.

NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, Folio essais, Première édition 1936.

NIETZSCHE Friedrich, *La généalogie de la morale*, Paris, GF Flammarion, 1996.

NIETZSCHE Friedrich, *Le crépuscule des idoles, ou Comment philosopher à coups de marteau*, Paris, Gallimard, Collection Folio/Essais, 1974.

NIETZSCHE Friedrich, *L'Antéchrist*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1978.

NIETZSCHE Friedrich, *La volonté de puissance*, 2 tomes, Paris, Gallimard, 1995.

RABEAU Gaston, *Réalité et relativité. Études sur le relativisme contemporain*, Paris, Marcel Rivière, 1927.

RANCIERE Jacques, « Thinking Between Disciplines : an Aesthetics of Knowledge », *Parrhesia*, n° 1, 2006, p. 1-12.

RAYNAUD Philippe, « Nietzsche éducateur », in Alain Boyer, André Comte-Sponville, Vincent Descombes, Luc Ferry, Robert Legros, Philippe Raynaud,

Alain Rouaud, Pierre-André Taguieff, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Grasset, Paris, 1991.

RAYNAUD Philippe, Article « Nietzsche », in RAYNAUD Philippe et RIALS Stéphane (Dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, Collection Quadrige, Paris, 2003.

RÉGENT-SUSINI Anne, « “Voix devant la Parole” : Bossuet et la rhétorique de l’autorité », *L’information littéraire*, 2007, vol. 59, no 2, p. 48-51.

RICŒUR Paul, « Démystification de l’accusation », in *Démythisation et morale : Actes du colloque organisé par le Centre international d’études humanistes et par l’Institut d’études philosophiques de Rome*, Rome, 7-12 janvier 1965, pp. 51-53.

ROCHER Guy, « Droit, pouvoir et domination », *Sociologie et sociétés*, 1986, vol. 18, n° 1.

ROMAND David, TCHOUGOUNNIKOV Sergueï, « Le formalisme russe », *Cahiers du monde russe* [En ligne], 51/4 | 2010, mis en ligne le 20 décembre 2013.

ROSSET Clément, *Le réel et son double*, Paris, Gallimard, 1976 (nouvelle édition 1993).

ROSSET Clément, *Le principe de cruauté*, Paris, Editions de Minuit, 1988.

ROY Olivier, *Le djihad et la mort*, Paris, Le Seuil, 2019.

SPIELREIN Sabina, « La Destruction comme cause du devenir », in *Entre Freud et Jung*, Paris, Aubier Montaigne, 1981.

SALVADOR Juan, *L'école française de socioanthropologie*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2015.

SCHOBER Angelika, « Présences de Nietzsche en France », *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 54, No. 211 (1), NIETZSCHE (MARS 2000), pp. 99-118.

SCOTT Joan W., *Théorie critique de l'histoire. Identités, expériences, politiques*, Paris, éditions Fayard, coll. « à venir », 2009.

SEGURA-RAMOS Bartolomé, « Tacite ou la tragédie du pouvoir », *Pallas*, n°49, 1998, p. 225-235.

SIMONDON Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 2012 (1re éd. 1958).

SOMMIER Isabelle, *La violence politique et son deuil. L'après 68 en France et en Italie*, Presses Universitaires de Rennes, 1998.

STIEGLER Barbara, *Nietzsche et la critique de la chair : Dionysos, Ariane, le Christ*, Presses universitaires de France, 2011.

TARDIVEL Émilie, « Pouvoir et bien commun. Une lecture non théologico-politique de Rm 13, 1 », in *Transversalités*, no 3, 2014.

THIREAU Jean-Louis, « L'absolutisme monarchique a-t-il existé ? », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 1997, p. 291-309.

TORT Patrick, *L'Intelligence des limites. Essai sur le concept d'hypertélie*, Paris, Gallimard, 2019.

UCCIANI Louis, « La représentation automatisée », *Philosophique* [En ligne], 19 | 2016, mis en ligne le 29 août 2017. URL : <http://journals.openedition.org/philosophique/932>

VALERY Paul, *Cahier B. 1910*, Paris, Gallimard, 1926.

VICAIRE Paul, « Platon et Dionysos », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3, octobre 1958.

WALDBERG Patrick, “Acéphalogramme”, *Magazine littéraire*, 1995.

WOLIN Richard, *The seduction of unreason: The intellectual romance with fascism from Nietzsche to postmodernism*, Princeton University Press, 2019.

WORMS Frédéric. « Pour un vitalisme critique », *Esprit*, vol. janvier, no. 1, 2015, pp. 15-29.



## **Le concept de pouvoir. Histoire et sens de la controverse entre Michel Foucault et Jean Baudrillard.**

### Résumé

Dans Oublier Foucault, Jean Baudrillard reprochait au philosophe de garder intacte l'instance du pouvoir comme grille d'intelligibilité ultime. Dès lors, la façon dont Foucault a orienté sa recherche dans les années quatre-vingt, en s'écartant de l'axe concernant le pouvoir pour se focaliser sur celui relatif à la subjectivité, à l'éthique de soi, l'esthétique de l'existence et le style de vie, ne serait-elle pas une manière de concéder à la critique de Baudrillard une part de vérité ? Derrière le nihilisme apparent dû à leur vision relativiste de la vérité, le nietzschéisme commun aux deux auteurs ne permettrait-il pas d'y déceler la possibilité d'un agencement tragique entre, d'une part, une singularité dionysiaque échappant à l'emprise de la culture marchande mondiale (d'où tout sens a disparu) par la violence de la destruction, et d'autre part, une nouvelle culture apollinienne, à la fois ascétique et eudémoniste, susceptible de constituer une résistance apte à renverser toute morale universelle ?

**Mots-clés :** Symbolique ; dispositif ; diagramme ; technologie politique ; échange ; séduction ; production ; simulacre ; simulation ; hypostase ; réversibilité ; nihilisme ; vérité ; apoliteia.

## **The concept of power. History and sense of the controversy between Michel Foucault et Jean Baudrillard.**

### Abstract :

In Forget Foucault, Jean Baudrillard criticized the philosopher for keeping intact the instance of power as the grid of ultimate intelligibility. Consequently, the way in which Foucault oriented his research in the 1980s, by deviating from the axis concerning power to focus on that relating to subjectivity, self-ethics, the aesthetics of existence and lifestyle, would it not be a way of conceding to Baudrillard's criticism a share of truth? Behind the apparent nihilism due to their relativistic vision of truth, the nietzschanism common to the two authors would not allow it to detect the possibility of a tragic arrangement between, on the one hand, a Dionysian singularity escaping the grip of world market culture (from which all meaning has disappeared) through the violence of destruction, and on the other hand, a new Apollonian culture, both ascetic and eudemonist, capable of constituting a resistance capable of overthrowing all universal morals ?

**Keywords :** Symbolic; device; diagram ; political technology; exchange; seduction; production; sham; simulation ; hypostasis; reversibility; nihilism; truth; apoliteia.

UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE :

Intitulé : ED 5 – Concepts et langages

Adresse : 1 rue Victor Cousin 75005 Paris.

**DISCIPLINE :** Philosophie