

Notes de cours

Avant d'entamer ce cours, qui prendra plutôt la forme d'un séminaire (c'est-à-dire, comme l'affirme joliment Heidegger, « *un lieu et une occasion de jeter ici et là une semence, un germe de méditation qui peut un jour à sa manière s'ouvrir et fructifier*¹ »), je voudrais vous expliquer la façon dont j'entends travailler avec vous, et les principaux fils rouges des séances qui vont suivre. Cette année je prendrai à la lettre l'intitulé « éléments de philosophie ». Je ne vous présenterai pas une réflexion suivie, articulée selon une ligne chronologique ou logique précise, mais je me propose de poser une série de jalons, de manière parfois un peu éclatée ou fragmentaire, dont je fais pourtant le pari qu'ils se connecteront au fil des semaines. Mon but cette année, c'est de dresser une sorte de carte qui vous permettrait de vous orienter un minimum dans la pensée contemporaine. Vous me direz que cela n'a peut-être rien à voir avec l'introduction à la philosophie (ou à la philosophie des sciences) que vous seriez en droit d'attendre de moi ; je vais pourtant vous montrer qu'il n'en est rien. D'abord, je fais l'hypothèse que le cours que vous pourriez attendre est déjà donné, et que je parle depuis une sorte de purgatoire – un lieu situé entre l'enfer de l'introduction scolaire et sage à la philosophie, et le paradis d'une pensée philosophique enfin conquise – ce qui me donne toute liberté. Durant les deux dernières années, j'ai en effet présenté, seul ou avec quelques collègues, une sorte de panorama classique de la philosophie moderne dans son rapport à la science (Galilée, Descartes, Hume, Kant), puis un aperçu d'une série de grandes figures de l'épistémologie (Carnap et le Cercle de Vienne, Popper, Kuhn, Bachelard, Canguilhem, Foucault). Ces deux cours sont disponibles en ligne sur le site du département de philosophie [<http://www.philosophie.ulg.ac.be/Membres/Pieron.htm>], je vous y renvoie si cela vous intéresse, tout comme je vous renvoie au manuel de Léna Soler, *Introduction à l'épistémologie* – dont une édition augmentée a paru récemment (Ellipses, 2009) –, mentionné comme ouvrage de référence dans mon engagement pédagogique.

Comme chaque année, je m'empresse de vous annoncer que la présence à mon cours n'est pas obligatoire, que je ne vous en voudrai pas si dans quelques minutes vous partez en courant, et que je ne vous demanderai pas de vomir au printemps une matière que j'aurais pu vous forcer à ingurgiter à la fin de l'hiver. Vous serez en effet évalués sur la production d'un travail écrit. Ce travail, mon cours peut éventuellement vous aider à le mener à bien, mais la fréquentation du cours n'est pas une condition nécessaire à sa réussite. Du reste, je vais m'astreindre comme chaque année à rédiger un texte complet pour chacune des séances, et je vous propose de le faire parvenir à intervalle régulier aux délégués des différentes sections, pour que vous puissiez revenir sur ce qui a été exposé, formuler des questions ou explorer des pistes de lecture. Tout ceci est dit une fois pour toutes, et implique que je tolère plus ou moins tout, sauf la présence d'étudiants qui bavardent ou s'ennuient à mon cours. Si donc vous avez mieux à faire que de la philosophie (et l'on peut envisager qu'il y a mille choses plus intéressantes à faire), faites-le, franchement et sans scrupules, mais ailleurs que dans cette salle ! Si d'aventure vous restez, je vous conseille toutefois fortement de prendre des notes, ce qui sera déjà une première manière de vous approprier et d'avoir une prise sur ce que je vous dis. Il n'y aura en effet pas de power-point, ni de grands schémas au tableau : rien que du

¹ M. Heidegger, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, « Tel », 1990, p. 308.

discours, et du discours assez conceptuel pour que vous soyez rapidement noyés si la réception n'est pas déjà un travail.

Pourquoi vouloir vous présenter une modeste cartographie de la pensée contemporaine ? Pour plusieurs raisons, qui tiennent à la fois à votre situation et à mes intérêts de recherche. Depuis deux ans je propose comme support au travail écrit un livre d'Isabelle Stengers, *L'invention des sciences modernes* (je le proposerai encore cette année, mais j'élargirai désormais la liste des supports possibles à la série des textes que je mentionnerai ou commenterai au fil des séances), et chaque année je me rends compte, souvent lors des séances de répétition, que ce qui rend la lecture de ce livre assez difficile, c'est l'ignorance du champ ou des débats philosophiques dans lequel ce livre s'inscrit et prend position. On pourrait évidemment imaginer que je vais en bon pédagogue tenter de combler cette ignorance, en récapitulant par le menu l'histoire de la philosophie depuis les présocratiques jusqu'à nos jours. Vous sentirez pourtant tout de suite qu'il s'agit d'une tâche impossible à accomplir en 15h. Pléthore de livres « grand public » se proposent une tâche similaire ; malheureusement, ces ouvrages n'aboutissent le plus souvent qu'à la déception d'un lecteur qui, lorsqu'il arrive au bout, est sans doute un peu plus « cultivé », mais ne possède guère plus de prise sur les textes difficiles au sein desquels la philosophie est véritablement vivante. Je propose donc de suivre un chemin inverse à celui de l'introduction générale, synthétique et exhaustive : m'aventurer avec vous dans quelques auteurs, quelques textes, quelques questions, en faisant l'hypothèse que ce parcours aventureux sera plus éclairant et plus stimulant pour vos esprits qu'une visite guidée dans les allées de l'histoire universelle.

Du point de vue de mes intérêts de recherche, je voudrais saisir ce cours comme une occasion d'accomplir un travail *critique*. Dans un texte que nous aurons l'occasion d'aborder prochainement, Michel Foucault déplore la disparition ou l'oubli de la véritable fonction de la critique – une fonction productive ou créatrice – et sa réduction à une entreprise de jugement consistant à décerner blâme ou louange aux auteurs. Cette critique créatrice, Foucault la définit comme suit : « *Dans les années cinquante, avec Blanchot, avec Barthes, la critique était un travail. Lire un livre, parler d'un livre, c'était un exercice auquel on se livrait en quelque sorte pour soi-même, pour son profit, pour se transformer soi-même. Parler bien d'un livre qu'on n'aimait pas ou essayer de parler avec suffisamment de distance d'un livre qu'on aimait un peu trop, tout cet effort faisait que, d'écriture à écriture, de livre à livre, d'ouvrage à article, passait quelque chose*² ». C'est à un tel style de critique que j'aimerais me livrer avec vous dans ce cours, ce qui suppose que je vous parle d'ouvrages assez récents, pas encore classiques, que je ne maîtrise pas entièrement, et dont l'exposé ne soit pas l'occasion d'une démonstration d'autorité mais celle d'un travail d'appropriation (idéalement créatrice). Cela vous permettra du même coup de vous intégrer à un mouvement plus proche d'une véritable recherche, et de saisir la philosophie en acte, telle qu'elle se pratique aujourd'hui en quelques points singuliers du champ intellectuel. En même temps, j'aimerais profiter de la présentation de quelques textes récents pour revenir sur le passé, et sur quelques auteurs considérés comme classiques (notamment Marx et Nietzsche), dans la mesure où les gestes philosophiques qu'ils ont accomplis déterminent encore largement nos manières actuelles de penser. Dans le cas de ces auteurs classiques, je ne tenterai pas non plus de présentation générale (vous en trouverez dans n'importe quel manuel), mais je partirai du commentaire de quelques textes précis, bien délimités.

² M. Foucault, « Pour en finir avec le mensonge », cité par G. Sibertin-Blanc & S. Legrand, *Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs*, Le clou dans le fer, coll. « Matérialismes », 2009, p. 9.

Les deux questions qui serviront de fil rouge durant les semaines qui viennent sont d'une part celle des « politiques de la nature », d'autre part celle du savoir – de sa production, de sa diffusion, et de ses effets. *Politiques de la nature*, c'est certes le titre d'un livre de Bruno Latour, dont je vous parlerai dans quelque temps, mais c'est avant tout l'énoncé d'un problème, celui du lien entre la nature et la ou les politiques. Cette question du lien entre nature et politique(s) me semble propre à intéresser – ou tout au moins à intriguer – les scientifiques que vous êtes. Elle se situe aussi au cœur du livre d'Isabelle Stengers, mais elle me semble difficile à saisir d'emblée, sans une réflexion préalable sur ce qu'est ou peut-être la politique, et sur la façon dont un certain nombre de philosophes conçoivent aujourd'hui la politique. C'est pourquoi je crois qu'un petit détour par la pensée politique s'impose, et qu'une des bonnes manières de découvrir cette pensée est de l'aborder à travers un problème concret – en l'occurrence le problème du savoir. Le choix de ce problème n'est pas anodin ; il répond à plusieurs logiques. D'une part une logique de circonstance : le problème du savoir, de sa production, de sa diffusion et de son appropriation, me semble particulièrement brûlant, à une époque de profondes transformations ou réformes de l'Université et des institutions de recherche. Nous recevrons dans quelque temps à Liège, en présence de chercheurs et d'étudiants en philosophie, l'un des auteurs d'un livre récent (*Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs*) dont j'aimerais vous parler. J'espère donner à certains l'envie de participer à cette rencontre. Ensuite une logique de fond : la question des politiques de la nature (disons en toute première approximation : de la façon dont la politique peut se rapporter à la nature, mais aussi de la façon dont la nature peut devenir un enjeu, un outil, voire un acteur politique) est intimement lié à celle du savoir que nous pouvons produire au sujet de cette nature. Utiliser la question du savoir comme biais pour aborder la pensée politique contemporaine n'est donc qu'un détour apparent par rapport à notre thème des politiques de la nature. Ceci étant expliqué, je présente en vrac une petite liste des auteurs et des textes que j'aimerais aborder avec vous pour dresser cette cartographie fragmentaire de la pensée contemporaine – sans savoir si j'aurai le temps de tout voir, ou plutôt en me doutant que je n'aurai pas le temps : G. Sibertin-Blanc et S. Legrand, *Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs*, et dans la foulée certains textes de K. Marx, de L. Althusser, voire de G. Canguilhem et de P. Macherey ; J. Rancière, *Le maître ignorant* (sous réserve) ; M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, tomes I (*La volonté de savoir*) et II (*L'usage des plaisirs*), et dans la foulée peut-être certains textes tirés de la *Généalogie de la morale* de Nietzsche ; B. Latour, *Politiques de la nature* ; J. Butler, *Trouble dans le genre* ; D. Haraway (textes à préciser). Voici ! L'introduction est terminée, je m'arrête cinq minutes pour laisser à ceux qui veulent filer à l'anglaise le loisir de le faire.

*

Guillaume Sibertin-Blanc & Stéphane Legrand, *Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs*, Le clou dans le fer, « Matérialismes », 2009.

Plusieurs raisons me poussent à vous parler de ce livre : une raison conjoncturelle (le passage prochain d'un des auteurs à Liège), une raison de fond (le lien qui unit la question des politiques de la nature à celle de la production du savoir), puis une raison didactique, qui est que ce livre présente une synthèse créatrice de quelques auteurs ou courants philosophiques qui ont compté dans la deuxième moitié du vingtième siècle : vous ne pouvez pas le deviner immédiatement, mais son langage et sa conceptualité renvoient assez clairement à des auteurs comme G. Deleuze ou M. Foucault, plus évidemment encore à K. Marx (le titre de cet essai

semble presque une parodie de titres de Marx) et à sa relecture par L. Althusser et ses élèves dans le courant des années 60. Beaucoup de livres et d'auteurs qui comptent aujourd'hui dans le champ philosophique semblent d'ailleurs se trouver dans cette position de synthèse créatrice : comme s'ils tentaient de recueillir l'héritage d'une pensée particulièrement riche qui s'est développée autour des années 60 (Foucault, Derrida, Deleuze, Althusser et sa relecture de Marx, Canguilhem, Lacan, Lévi-Strauss et le « structuralisme »), et de le nouer à des problèmes contemporains. Je ne dis pas que c'est la seule manière de faire de la philosophie aujourd'hui, mais c'est une position quand même assez répandue chez ceux qui tentent de faire autre chose que de l'histoire de la philosophie.

Ce qui peut frapper si vous consultez ce livre, c'est que l'essai proprement dit est précédé d'un texte de M. Foucault (un entretien avec D. Eribon publié en 1985 dans le *Nouvel Observateur*), et suivi, en guise d'appendice, d'un texte co-signé également par Foucault (le texte de présentation de la collection « Des travaux » aux éditions du Seuil). On pourrait penser que le livre était un peu mince, ou les philosophes trop peu connus, et qu'il s'agissait d'appâter le client avec une nourriture foucauldienne ; en fait, cette manière d'encadrer l'essai possède un sens philosophique précis : il s'agit pour les auteurs de signifier qu'ils font en quelque sorte une lecture de ce petit texte de Foucault, que leur livre n'est rien d'autre qu'une telle lecture, mais une lecture qui ne soit pas un simple commentaire, une lecture qui s'approprie ce qu'elle lit pour le transformer en un outil permettant de penser le présent – bref une lecture productive. À la fin de l'essai, on s'aperçoit d'ailleurs que cette pratique de la lecture est théorisée pour elle-même, et qu'elle est comme la conséquence logique des idées avancées au fil du texte. La meilleure chose à faire avant d'entrer dans ce livre, c'est peut-être que je vous lise l'interview de Foucault, publiée sous le titre « Pour en finir avec le mensonge ». Nous verrons ensuite ce que les auteurs de l'essai en font.

Lecture de M. Foucault, « Pour en finir avec le mensonge » (7-12).

Quel est le problème abordé par les auteurs, qui justifie leur volonté d'esquisser une contribution à la critique de l'économie des savoirs ? Rien d'autre que l'argument, souvent invoqué lorsqu'on discute de politique universitaire ou de politique de la recherche, selon lequel « le savoir, la culture *ne sont pas des marchandises* » et ne doivent donc pas être traités comme telles (15). C'est là le point de départ négatif du livre, la position qui va être théoriquement renversée, non parce que nos deux auteurs seraient partisans d'un libéralisme débridé en matière de politique universitaire, mais parce que la position « idéaliste » à l'égard du savoir leur semble déboucher sur de faux problèmes. À rebours de cette position, ils entendent donc envisager le savoir dans une perspective économique, comme quelque chose qui est produit, qui circule et qui consommé, et suggèrent qu'une réflexion « matérialiste » sur le savoir doit prendre en compte les conditions matérielles et sociales dans lesquelles s'effectuent cette production, circulation et consommation. Au texte de Foucault, qui leur sert en quelque sorte de matériau, ils vont donc superposer, comme schème d'analyse et de réflexion, un texte célèbre de Marx, l'*Introduction générale à la Critique de l'économie politique* de 1857 – texte qui a fasciné Althusser et ses élèves (*Pour Marx* [1965], *Lire le Capital* [1965]), et qui a aussi été une grande source d'inspiration pour G. Deleuze et F. Guattari (*L'Anti-Œdipe* [1972]). Ce texte de Marx, resté inachevé, envisage notamment les rapports entre production, distribution, échange et consommation, en établissant une sorte de primat de la production sur l'ensemble des autres moments du procès économique (– j'y reviendrai, il s'agit d'une question délicate).

Avant de poursuivre la lecture de l'*Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs*, et afin de la faciliter (même si c'est au prix d'une complication apparente), je vous propose de faire un grand pas de côté, et de parcourir avec moi quelques pages de Marx. J'aurais bien des choses à vous dire sur les détours en philosophie, et sur le fait que le plus court chemin d'un point à un autre n'y est pas nécessairement la ligne droite. Le double bénéfique du détour que nous allons accomplir ici, c'est qu'il vous familiarisera avec une manière de penser – peut-être étrange ou inhabituelle pour vous – qui est présupposée par les auteurs de l'*Esquisse*, et qu'il vous mettra en position d'apercevoir ensuite comment un livre se fabrique ou se construit, comment un auteur (ici Marx) peut être utilisé pour en travailler un autre (ici Foucault) afin d'attaquer une question nouvelle.

K. Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique* (1857), in *Œuvres I, Économie I*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1994, p. 231-266.

Je n'entends pas ici faire une présentation exhaustive de ce texte pourtant bref (une trentaine de pages), mais simplement le parcourir en en soulignant quelques idées qui nous intéressent dans le cadre de ce cours et de la lecture du livre de G. Sibertin-Blanc & S. Legrand. Le projet d'accomplir une critique de l'économie politique anime le travail de Marx dès le milieu des années 40 du 19^e siècle. C'est ce projet qui débouchera notamment sur la *Critique de l'économie politique* de 1859, et finalement sur le Livre I du *Capital* en 1867. L'*Introduction générale* que Marx rédige en 1857 est inachevée. Non parce qu'elle aurait été jugée insatisfaisante par lui, mais parce qu'elle semblait présupposer la suite du travail : « *J'avais ébauché une introduction générale, dira Marx en 1859, mais je la supprime. Réflexion faite il serait gênant d'anticiper sur des résultats non encore établis* ». Cette remarque est intéressante ; elle pourrait en effet sembler contraire au bon sens, dans la mesure où l'introduction de 57 est pour une bonne part un texte qui porte sur la *méthode*. Ce que Marx nous dit donc, c'est qu'à ses yeux la méthode présuppose en quelque sorte l'accomplissement du travail théorique et ses résultats. C'est là une attitude qui n'est pas rare en philosophie, même si elle s'oppose à une certaine posture (définie par des philosophes comme Descartes ou plus tard Husserl) qui fait de la réflexion méthodologique une condition préalable au travail philosophique concret. On retrouvera une démarche analogue à celle de Marx dans l'œuvre de Foucault, qui ne rédige un ouvrage consacré à sa méthode (*L'archéologie du savoir*, 1969) qu'après une série de travaux sur des thèmes bien déterminés (la folie, les institutions hospitalières, les sciences humaines). L'une des questions philosophiques fondamentales qui traverse ce petit texte de 1857, c'est celle du rapport entre d'une part le concept ou la catégorie, dans sa prétention à la généralité, et d'autre part l'histoire ou l'historicité. Vous allez tout de suite voir de quoi il s'agit si nous nous plongeons dans le texte.

La première partie de ce texte inachevé est une réflexion sur le concept de production, et plus particulièrement de *production matérielle* (235). Marx affirme lapidairement : « *Des individus qui produisent en société – donc une production d'individus socialement déterminée, tel est naturellement le point de départ* » (235). Cette phrase, qui entremêle les concepts de nature ou de naturel et de société, prend explicitement le contrepied des théories du 18^e siècle (que Marx qualifie de « robinsonnades ») qui imaginaient l'homme à l'état de nature comme un individu isolé. L'idée est qu'on ne produit jamais tout seul, mais toujours au sein d'une société déterminée (la société antique, ou médiévale, ou moderne, etc.), et que penser la production en partant de l'individu isolé ne peut que nous fourvoyer. Marx ajoute d'ailleurs (236) que penser « l'homme naturel » comme un homme isolé consiste en fait à reporter dans le passé et dans une nature mythique un état récent de la société (celui de la société de libre

concurrence dans laquelle les hommes sont plus ou moins détachés des liens traditionnels qui les rattachaient à une famille, un clan ou une corporation). Cet individu isolé du 18^e siècle, Marx affirme donc qu'il n'est pas un donné ou une origine mais un *produit* historique (236). De sorte que la notion de production ne vaut pas seulement pour la sphère des objets matériels, mais pour le sujet producteur lui-même dans son historicité (– nous aurons l'occasion de revenir sur ce point). J'ai affirmé plus haut que Marx entremêlait le naturel et le social ou l'historique : il ne s'agit en effet pas pour lui d'opposer ces deux dimensions, mais de faire de la socialité ou de l'historicité, dans leur productivité intrinsèque, ce qui caractérise en propre la nature humaine. C'est pourquoi Marx se distingue des théoriciens du 18^e siècle en affirmant : « *C'est que, d'après l'idée qu'ils se faisaient de la nature humaine, l'individu est conforme à la nature en tant qu'être issu de la nature et non en tant que fruit de l'histoire* » (236). C'est donc en tant que produit de l'histoire, et non simplement en tant qu'homme nu, tout frais sorti du sein de la nature, que l'individu est véritablement conforme à la nature. Il me semble qu'il y a dans cette proposition le germe d'une pensée qui refuse d'opposer la nature et l'artifice (ce dernier étant saisi comme un ensemble de productions sociales et historiques – la culture, la technique, les lois, les différentes formes de rapports sociaux – qui viennent modeler la figure de l'homme nu, et font en sorte que cet homme nu n'existe en fait jamais, sinon dans l'abstraction de certains esprits amateurs de « robinsonnades »). Ce germe est précisément rendu possible par une position qui confère à l'histoire et à la socialité à la fois une productivité *et* une dimension de naturalité (cette dimension de naturalité est sans doute héritée de Spinoza, qui a toujours refusé de penser « l'homme dans la nature comme un empire dans un empire »). Marx affirmera dans le même sens – celui d'une pensée de l'Histoire comme « histoire naturelle » : « *L'homme est, au sens le plus littéral du terme, un zôon politikon, il est non seulement un animal social, mais un animal qui ne peut s'individualiser que dans la société* » (236).

Fort de cette réflexion préliminaire, nous pouvons aborder une première fois la question des rapports entre généralité du concept et historicité. Marx poursuit en effet son texte en se demandant quel sens il peut y avoir à parler de production en général, vu que la production est toujours, conformément à ce qui a été posé précédemment, « *production à un stade déterminé de l'évolution sociale* », « *production d'individus vivants en société* » (237). On pourrait en tirer comme conclusion qu'il faut, pour parler de la production, soit envisager le phénomène dans toutes les phases de son histoire, soit spécifier de quelle phase particulière on parle. Il est toutefois possible selon Marx de dégager des traits communs à toutes les époques de la production. Ce qu'on obtient alors, c'est une abstraction – le concept de « production en général » – mais une abstraction dont Marx nous dit qu'elle est « raisonnée », qu'elle met en relief des éléments communs et nous évite de les répéter à chaque fois (237). Toute la question est de savoir quel *usage* on fera d'une telle abstraction. Selon Marx, l'intérêt n'est pas tant dans le repérage des similitudes transhistoriques (que nous fournissent les abstractions raisonnées) que dans la mise en évidence des différences caractérisant chaque époque. L'un des principaux reproches que Marx adresse aux économistes qui le précèdent, c'est en effet d'utiliser de telles abstractions d'une manière naïve (ou hypocrite), de niveler les différences spécifiques caractérisant chacune des époques historiques distinctes, et d'aboutir finalement à éterniser les conditions sociales actuelles de la production (celles du mode de production capitaliste), à les transformer en vérités éternelles, universelles, « naturelles » – et dans ce sens, la nature ou le naturel est du côté de ce qui n'a pas d'histoire, du côté de ce qui est une fois pour toutes ce qu'il est, sans jamais changer (238, 239-240).

Faisons un bond dans le texte, et passons à l'analyse marxienne des rapports entre production, distribution, échange et consommation – analyse qui nous intéresse tout particulièrement

puisqu'elle constitue la grille de lecture qui sera reprise par Sibertin-Blanc et Legrand dans l'*Esquisse*. De telles catégories (production, distribution, échange, consommation) ne sont pas forgées par Marx, mais sont usuelles chez les économistes de son temps. Pour vous donner une idée de ce qu'elles recouvrent, je cite le texte de Marx, qui examine ces différentes rubriques juxtaposées à la production, et s'apprête à renverser la conception traditionnelle de leur rapport : « *Considérons une thèse qui a tout du lieu commun : dans la production, les membres de la société adaptent (produisent, forment) les produits de la nature en fonction des besoins humains ; la distribution détermine la proportion dans laquelle l'individu participe à ces produits ; l'échange lui apporte les produits particuliers qu'il voudrait obtenir en échange de la quote-part qui lui est échue dans la distribution ; dans la consommation enfin, les produits deviennent des objets de jouissance, d'appropriation individuelle* » (241) ; « *Ainsi la production apparaît comme le point de départ, la consommation comme le terme, la distribution et l'échange comme le moyen terme, lequel se dédouble à son tour : la distribution est le fait de la société, l'échange celui des individus* » (241-242). Le but de Marx est d'établir que distribution, échange et consommation ne constituent pas des sphères autonomes situées en dehors de la production, mais des moments d'un tout organique qui est celui de la production. Ce qui va ainsi se dessiner petit à petit, c'est une sorte de double statut de la production, à la fois envisagée comme processus global incluant et déterminant tous les autres moments, et comme un moment particulier qui est à son tour déterminé par les trois autres (cf. 253-254).

Rapport entre production et consommation (243-248). Il s'agit du rapport le plus longuement étudié par Marx, qui semble d'abord se livrer à une sorte de gymnastique intellectuelle visant à identifier production et consommation, même s'il en vient finalement à subordonner la consommation à la production. Marx établit d'abord ce qu'il appelle une *identité immédiate* entre production et consommation. Voyons quels sont ses arguments. D'une part, toute production suppose une consommation qui est à la fois subjective (produire suppose que l'on dépense ou consomme ses facultés et ses forces) et objective (produire suppose que l'on consomme une matière première, que l'on utilise et use des outils, etc.). L'acte de production est donc en même temps acte de consommation, une consommation que l'on peut qualifier de *consommation productive*. À l'opposé, la consommation proprement dite est elle-même toujours productive, elle est toujours *production consommatrice*, dans un sens du mot production qui se rapproche fort du sens évoqué lors de notre discussion de la thèse selon laquelle la nature de l'homme est d'être un produit de l'histoire et de la vie sociale. Dans la consommation (par ex. en mangeant un pain au chocolat ou en buvant une tasse de café), l'homme produit son propre corps, mais plus largement il produit son individualité de créature historique et sociale – une individualité qui ne se réduit pas à son simple corps, mais qui englobe ses pensées, ses comportements, ses aptitudes et ses habitudes, etc. Lire un livre, utiliser un moyen de transport, boire un verre ou regarder un film sont pour un individu autant d'actes de consommation qui contribuent à le façonner dans son individualité de *zōon politikon*, c'est-à-dire d'animal social et d'animal qui ne peut s'individualiser que dans la société. La conclusion provisoire de Marx, c'est qu'une telle identification de la production et de la consommation, sous les espèces de la consommation productive et de la production consommatrice, laisse quand même subsister une nette différence entre production proprement dite et consommation proprement dite.

Il s'agit dès lors d'envisager un deuxième rapport possible entre production et consommation, qui est une relation d'*interdépendance* – dans laquelle chacune apparaît comme le médiateur ou la condition de l'autre, voire même comme ce qui crée l'autre en se réalisant soi-même. Première approximation de cette relation : la production rend possible la consommation parce

qu'elle lui fournit son objet ; la consommation rend possible la production parce qu'elle permet au produit d'être véritablement ce qu'il est. Si la première thèse semble assez évidente, la seconde l'est moins – ce pourquoi Marx juge sans doute utile de s'y attarder en premier lieu. Marx reprend sur ce point la distinction aristotélicienne entre la puissance (la virtualité, si vous préférez) et l'acte (l'accomplissement véritable de cette virtualité, son actualisation, ce qui lui confère en même temps sa réalité et sa présence maximale), expliquant qu'un produit que personne n'utilise ou ne consomme (par ex. une autoroute qu'on n'emprunte pas) n'a pas véritablement atteint son mode d'être propre. On peut bien sûr refuser cette thèse métaphysique ; elle n'en est pas moins intéressante, surtout lorsqu'on établit un lien entre le produit et la notion d'utilité (dont la consommation est l'indice le plus net : consommer une chose, c'est en avérer l'utilité d'un point de vue déterminé, c'est en quelque sorte la ratifier comme chose utile ; or la première raison d'être d'un produit, en tant que produit de l'activité humaine, est sans doute son utilité – ce qui ne signifie pas que l'utilité est la seule raison de la production : je peux produire des choses qui me sont complètement inutiles, dans le but de gagner de l'argent par ex., mais pour que cet argent soit gagné il faut bien que ces choses produites soient utiles à d'autres qui les achètent), ou encore lorsqu'on établit un lien entre le produit et le producteur (ne pas consommer un produit, le laisser à l'abandon, est souvent le signe que ce produit a été soit mal réalisé – par ex. un vêtement immettable, une chaise trop fragile –, soit mal conçu, dans un manque total d'adéquation à la situation – par ex. lancer une usine et un commerce de parapluies au Sahara – : dans les deux cas, l'absence totale d'utilisation du produit témoigne du fait que le producteur n'a pas véritablement atteint son être propre de producteur habile et avisé). Selon Marx, c'est donc « *dans la consommation seulement que le produit devient réellement produit* » (244), et dans cette mesure la consommation est médiatrice de la production. Marx ajoute³ que la consommation constitue aussi le moteur de la production, ce qui la relance sans cesse, dans la mesure où elle crée le besoin d'une nouvelle production : la consommation est donc ce qui crée la finalité de la production, ce qui reproduit le besoin qui devra être satisfait par l'objet produit.

Si l'on envisage maintenant la relation de médiation et d'interdépendance du point de vue du rôle joué par la production, on peut dire ceci. D'abord que la production permet à la consommation d'être ce qu'elle est, parce qu'elle lui fournit une matière ou un objet (sans travail productif du boulanger, pas de pain au chocolat à consommer). C'est là quelque chose d'assez évident ; ce qui suit l'est peut-être moins. La production ne fournit pas seulement à la consommation son objet ; elle détermine ou produit également, via l'objet produit, la manière dont cette consommation doit s'accomplir. Comme le dit Marx : « *La faim est la faim, mais la faim qui s'apaise avec de la viande cuite, que l'on mange avec un couteau et une fourchette, est autre qu'une faim qui avale la chair crue à l'aide des mains, des ongles et des dents* » (245). Cette affirmation contient l'idée fondamentale d'une détermination sociale des besoins, même des besoins les plus élémentaires (comme ici le besoin de nourriture). Ici encore, nous voyons en œuvre une pensée qui entremêle, ou refuse de séparer abstraitement, nature et histoire, ou nature et société. Dans la mesure où elle produit le mode de la consommation, on peut affirmer de la production qu'elle crée ou qu'elle produit le consommateur – non qu'elle le tire du néant, mais au sens où elle l'individualise, où elle lui donne la figure déterminée qu'il possède dans une situation historique et sociale donnée. Enfin, on peut ajouter que la

³ Cet ajout est peut-être une façon de dessiner un niveau intermédiaire entre l'identité immédiate et ce qu'on pourrait appeler la production immanente de la production par la consommation et de la consommation par la production [« *chacune d'elle, en se réalisant, crée l'autre, se crée en tant qu'autre* » (246)]. Dans sa récapitulation (246-247), Marx réorganisera d'ailleurs le matériau précédemment exposé, et distinguera explicitement ce niveau intermédiaire comme point 2.

production crée des besoins, des besoins qui n'existaient peut-être pas du tout avant l'apparition de tel ou tel produit, et qui deviennent pourtant des nécessités impérieuses dans une situation historique et sociale donnée (on pourrait penser au besoin impérieux de télécommunications qui a été suscité en nous durant les dix ou vingt dernières années). Marx donne l'exemple de l'objet d'art, qui crée lui-même un public qui saura jouir de sa beauté. L'exemple est particulièrement frappant si l'on songe aux produits de l'art moderne au sens large, parce que de telles œuvres ne viennent pas satisfaire des attentes préexistantes, mais doivent se forger un nouveau public, et créer en lui un goût nouveau⁴.

La conclusion que Marx tire – un peu rapidement sans doute, on attendrait davantage d'explications – de toute cette analyse, ce n'est pourtant pas une confusion totale de la production et de la consommation, mais la nécessité de considérer la production comme facteur prédominant. *« Ce qui importe ici, c'est de faire remarquer : que l'on considère la production et la consommation comme des activités d'un seul sujet ou de nombreux individus, elles apparaissent en tout cas comme les moments d'un procès où la production est le véritable point de départ et par conséquent le facteur prédominant. En tant que nécessité et besoin, la consommation est elle-même un facteur interne de l'activité productive. Cette dernière, cependant, est le point de départ de la réalisation, donc son facteur prédominant, l'acte où tout le procès vient se renouveler. L'individu produit un objet et, par la consommation, il retourne à lui-même, mais en tant qu'individu productif, qui se reproduit lui-même. La consommation se présente ainsi comme moment de la production »* (247, je souligne).

J'aborde maintenant, plus rapidement, l'examen du rapport entre la production et les deux autres moments.

Rapport entre production et distribution (248-252). Marx remarque que dans la société, le rapport du producteur à ce qu'il produit (le retour de l'objet produit au sujet producteur) dépend des relations du sujet avec d'autres individus : que l'on songe à l'exemple de l'ouvrier travaillant chez Renault, ou du chasseur guayaki qui ne peut manger lui-même le gibier qu'il rapporte de la chasse, on voit que le rapport du producteur au produit est médié par des lois sociales. C'est pourquoi il faut affirmer qu' *« entre le producteur et les produits intervient la distribution, qui fixe, par des lois sociales, la part qui lui revient dans l'univers des produits, et se place donc entre la production et la consommation »* (247). Toute la question est de savoir si la distribution constitue une sphère autonome à côté et en dehors de la production. La réponse de Marx est bien évidemment non. Marx remarque en effet que dans la plupart des traités d'économie, les mêmes catégories apparaissent sous une forme double, une fois dans la rubrique distribution, une autre fois dans la rubrique production. C'est ainsi que rente

⁴ Nietzsche a écrit une belle page sur la musique qui va tout à fait dans ce sens, cf. *Gai savoir*, IV, §334 (Paris, GF-Flammarion, 2000, p. 268-269) : *« On doit apprendre à aimer. – Voici ce qui nous arrive dans la musique : on doit commencer par apprendre à entendre une séquence et une mélodie, la dégager par l'ouïe, la distinguer, l'isoler et la délimiter en tant que vie à part ; il faut alors effort et bonne volonté pour la supporter, malgré son étrangeté, il faut faire preuve de patience envers son aspect et son expression, de charité envers ce qu'elle a d'étrange : vient enfin un moment où nous sommes habitués à elle, où nous l'attendons, où nous pressentons qu'elle nous manquerait si elle n'était pas là ; et désormais, elle ne cesse d'exercer sur nous sa contrainte et son enchantement et ne s'arrête pas avant que nous soyons devenus ses amants humbles et ravis qui n'attendent plus rien de meilleur du monde qu'elle et encore elle. – Mais ceci ne nous arrive pas seulement avec la musique : c'est exactement de cette manière que nous avons appris à aimer toutes les choses que nous aimons à présent. Nous finissons toujours par être récompensés pour notre bonne volonté, notre patience, équité, mansuétude envers l'étrangeté en ceci que l'étrangeté retire lentement son voile et se présente sous la forme d'une nouvelle et indicible beauté : – c'est son remerciement pour notre hospitalité. Qui s'aime soi-même l'aura appris aussi en suivant cette voie : il n'y a pas d'autre voie. L'amour aussi doit s'apprendre. »*

foncière, salaire, intérêt et profit (comme modes de distribution) se redoublent en terre, travail salarié, capital (comme agents de la production). N'envisageons qu'un seul exemple, celui du salaire. Marx explique que le salaire n'est rien d'autre que la catégorie « travail salarié » placée dans une rubrique différente. Dans un mode de production différent du mode de production capitaliste (par exemple un mode de production caractérisé par l'esclavagisme ou le servage), il est clair que la distribution des produits du travail prendra une toute autre forme que celle du salaire. Marx en conclut que les modes et les rapports de distribution ne sont que l'envers des agents de production (248), et que la structure de la distribution est complètement déterminée par celle de la production (249). On peut donc dire que la production produit la distribution (et nous verrons que ce redoublement du vocabulaire de la production est important pour la compréhension de l'essai de GSB et SL) : « *La distribution est elle-même un produit de la production non seulement en regard de l'objet – seuls pouvant être distribués les résultats de la production – mais aussi en regard de la forme, puisque tel mode de participation à la production détermine les formes particulières de la distribution, tel mode sous lequel on participe à la distribution* » (249). (Il serait possible de raffiner cette analyse, en exposant les objections que Marx se fait à lui-même, et la façon dont il y répond, mais dans la perspective qui est la nôtre je pense que nous pouvons en rester là.)

Rapport entre production et échange/circulation (252-254). Marx est très bref sur ce dernier point. Il commence par clarifier, d'un point de vue terminologique, les rapports entre circulation et échange : on peut entendre la circulation soit comme un élément déterminé de l'échange (par ex. dans l'échange que constitue l'achat d'un pain au chocolat, la circulation désignera le fait que la monnaie, d'une part, et le petit pain, de l'autre, *circulent* d'une main à une autre), soit comme l'échange considéré dans sa totalité (donc en envisageant l'échange non plus comme un phénomène particulier qui met en présence deux individus, la boulangère et moi, mais comme un phénomène social global, comme la multitude des échanges qui s'effectuent dans une société). « Circulation » est donc soit un sous-ensemble d' « échange », soit un de ses synonymes, c'est pourquoi la suite du texte parlera désormais d'échange. Pour faire de l'échange un moment de la production, il suffit d'accomplir le raisonnement suivant : l'échange n'est que le lien entre, d'une part, la production et la distribution que la production détermine ou produit, et, d'autre part, la consommation qui est elle-même un moment ou un produit de la production ; il en résulte que l'échange est lui-même inclus dans la production, produit par elle, qu'il en constitue un moment (252). (Il serait ici aussi possible de raffiner l'analyse, en distinguant d'autres types d'échanges qui ne sont pas échanges de produits finis mais participent à l'activité production au sens étroit, ce qui ne ferait qu'appuyer la thèse de Marx. Nous en resterons donc là.)

Je vous livre la conclusion de Marx, brute de décoffrage : « *Le résultat auquel nous parvenons n'est pas que la production, la distribution, l'échange, la consommation sont identiques, mais qu'ils sont les éléments d'un tout, des diversités au sein d'une unité. La production se transcende elle-même dans la détermination contradictoire de la production ; elle transcende aussi les autres éléments du processus.* [La phrase est un peu énigmatique, mais elle semble indiquer que le premier moment, la production, se dépasse lui-même comme moment particulier et se hisse au-dessus des autres moments, pour constituer en quelque sorte le facteur d'unité du tout.] [...] *Par conséquent, telle production détermine telle consommation, telle distribution, tel échange déterminés ; c'est elle qui détermine les rapports réciproques déterminés de tous ces différents facteurs. Certes, dans sa forme particularisée [dans son statut de simple moment parmi d'autres], la production est à son tour déterminée par les autres facteurs. [...] Il y a action réciproque entre les divers facteurs : c'est le cas de tout ensemble organique* » (253-254).

Je m'arrête ici, sans commenter davantage cet extrait difficile, et sans étudier avec vous la troisième grande section de cet texte, consacrée à la méthode de l'économie politique (j'y reviendrai peut-être ultérieurement).

Guillaume Sibertin-Blanc & Stéphane Legrand, *Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs*, Le clou dans le fer, « Matérialismes », 2009.

Renouons le fil de l'exposé interrompu par notre incursion dans Marx. Je vous rappelle qu'à rebours de la position « idéaliste » consistant à crier haut et fort que le savoir n'est pas une marchandise, les auteurs de l'*Esquisse* entendent envisager le savoir dans une perspective économique, comme quelque chose qui est produit, qui circule et qui est consommé, et suggèrent qu'une réflexion « matérialiste » sur le savoir doit prendre en compte les conditions matérielles et sociales dans lesquelles s'effectuent cette production, circulation et consommation.

Avant de reprendre la lecture, une remarque incidente sur la notion de *matérialisme*. Il me semble en effet important de souligner qu'en philosophie contemporaine, la perspective dite « matérialiste » ne consiste pas tant à réduire tout à la matière (dans le style des matérialistes du 18^e siècle, qui vous expliquent en substance que vos pensées ne sont plus ou moins que le reflet inconsistant des mouvements de votre appareil digestif ou reproducteur), qu'à envisager les conditions indissociablement matérielles *et* sociales de possibilité ou d'existence de tel ou tel objet donné. Ce couplage du social et du matériel est important, parce qu'aux yeux des tenants d'un tel paradigme, le matériel tout seul n'existe pas, mais est toujours entremêlé de socialité ou d'historicité. C'est ainsi qu'une analyse « matérialiste » de la production ne se réduira jamais à des considérations purement technologiques (par exemple sur le fonctionnement matériel d'une machine déterminée), mais envisagera toujours les rapports sociaux et la situation historique qui sont présumés et/ou engendrés par tel ou tel aspect du développement technologique (par ex. comment les hommes s'organisent autour de cette machine, quelles relations de hiérarchie ou de coopération elle suppose, comment la machine impose un nouveau découpage de l'espace ou un nouveau rythme du temps de travail, etc.).

Je vous ai dit que les auteurs du livre que nous envisageons superposaient à l'article de Foucault un texte de Marx consacré à la notion de production, l'*Introduction* de 57. Nous avons vu que ce texte envisage notamment les rapports entre production, distribution, échange et consommation (que l'on peut considérer comme de grandes catégories permettant de penser la figure générale du circuit ou du procès de l'économie). Nous avons vu aussi que le texte en question établit une sorte de primat de la production sur l'ensemble des autres moments du procès économique. Deux remarques s'imposent sur ce point :

a) D'abord que les auteurs se démarquent légèrement de l'analyse de Marx, en ce qu'ils ne conservent que trois catégories sur quatre : production, consommation, et circulation – cette dernière catégorie figurant en lieu et place de la distribution et de l'échange ; il faudrait s'interroger sur les motifs et les enjeux d'une telle substitution.

b) Ensuite que le texte de Marx établit un rapport étrange entre la catégorie de production et les trois autres. Pour le dire vite, on peut affirmer que selon Marx distribution, échange et consommation ne constituent pas des sphères autonomes situées en dehors de la production, mais des moments d'une totalité organique, qui est précisément celle de la production (je résume ceci d'une manière purement formelle ; nous avons eu l'occasion d'aborder

précédemment le contenu de ces assertions). D'où chez Marx une sorte de double statut de la production, à la fois envisagée comme un processus global incluant et déterminant tous les autres moments, et en même temps comme un moment particulier, qui est à son tour déterminé par les trois autres moments. Une telle relation au sein d'une structure complexe possédant plusieurs paramètres, dont l'un est plus fondamental et déterminant que les autres (on dira : « déterminant en dernière instance »), tout en étant lui-même déterminé par ces autres, a été pensée par Althusser sous le titre de « surdétermination ». [Cf. notamment *Pour Marx*, p. 212, et la note consacrée précisément à l'*Introduction* de 57. – Je le dis en passant, de manière un peu grossière et sans m'y appesantir, parce que ce n'est pas absolument essentiel ici, mais que cela pourrait éclairer ceux qui liront le livre.] Ce qui est très important pour nous, c'est que ce double statut de la production permet de comprendre le jargon utilisé par les auteurs de l'ouvrage : un redoublement du vocabulaire de la production, qui les amène à parler non pas de production, circulation et consommation, mais de production de production, production de circulation, et production de consommation, insistant par là sur le fait qu'un circuit économique (ici le circuit de l'économie des savoirs) est une sorte de grande machine de production, une machine qui est productive en chacun de ses moments. (Sur ce point les auteurs de l'essai s'inspirent indubitablement de la façon dont G. Deleuze et F. Guattari relisent Marx dans *L'Anti-Œdipe*.)

Revenons à l'*Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs*, et voyons ce que donne l'injection de Marx dans Foucault. Il s'agit donc d'étudier, dans une perspective matérialiste, et en vue d'en effectuer la critique, l'économie du savoir, ou encore le procès de production (au sens large du mot production) du savoir. Nous verrons que le savoir en question est d'abord le savoir philosophique, voire celui des sciences humaines – parce que les auteurs parlent de ce qu'ils connaissent le mieux. (Notons qu'il n'y a dans ce choix aucun jugement de valeur ou aucune hiérarchie qui viserait à faire de la philosophie le savoir par excellence. En principe, cette réflexion n'exclut pas d'autres formes de savoir. L'un des enjeux d'une discussion critique de ce livre serait d'ailleurs de savoir jusqu'où les propositions pratiques qui le clôturent pourraient s'étendre à d'autres champs de savoir que la philosophie et les sciences humaines.) Le procès de production du savoir ne flotte pas en l'air ou dans le ciel des idées, mais se situe – et c'est à cette situation matérielle/sociale que l'analyse de type matérialiste s'intéresse au premier chef – à l'intersection de structures sociales et de supports institutionnels qui organisent des *pratiques* distinctes, nécessaires à la production de savoir : structures d'enseignement et de formation à la recherche (les universités, qui produisent à la fois du savoir et des producteurs de savoir), unités éditoriales de publication (qui produisent une circulation des savoirs produits) (19-20). À quoi il faut encore ajouter les structures qui produisent une certaine pratique de consommation des savoirs (au premier chef les médias de masse : journaux, magazines, télévision, etc.).

Vous remarquerez une nouvelle fois l'emploi d'un jargon assez lourd, celui des structures, des institutions et des pratiques, qui vise à insister sur l'ensemble des facteurs matériels/sociaux qui conditionnent l'activité de production du savoir. C'est notamment à L. Althusser et à M. Foucault qu'on doit l'introduction, en philosophie, du vocabulaire de la « pratique » pour toucher aux choses de l'esprit ou de la pensée (cf. les concepts de *pratique théorique* chez Althusser, de *pratique discursive* chez Foucault). Il s'agit pour ces philosophes d'indiquer qu'une théorie ne sort pas toute armée de la cuisse de Jupiter, mais qu'elle est aussi quelque chose qui se fabrique, qui est produit à partir d'une certaine matière première, travaillée d'une certaine façon, et toujours dans une soumission à certaines règles ou à certains rituels explicites ou implicites imposés par un environnement social et historique déterminé. – Je renvoie ceux qui seraient intéressés par cette question à un texte relativement accessible,

L'ordre du discours (1971), qui constitue la leçon inaugurale de Foucault au Collège de France ; cf. aussi, de Foucault, *L'archéologie du savoir* (1969), et, d'Althusser, « Sur la dialectique matérialiste » (1963, repris ensuite dans *Pour Marx*).

Cette économie du savoir, qu'il s'agit donc d'étudier et de critiquer, les auteurs remarquent qu'elle prend place dans un cadre plus général, celui de l'économie libérale prise dans son ensemble. C'est pourquoi ils parlent d'*économie restreinte des savoirs* (ERS) pour désigner le circuit particulier de la production du savoir, étant entendu qu'il s'insère dans un ensemble plus large désigné sous le titre d'*économie générale* (EG). Cette ERS, nos auteurs proposent de la qualifier suivant les trois paramètres de la production, de la circulation et de la consommation : a) production des sujets producteurs (par ex. les futurs chercheurs ou vulgarisateurs) et des moyens de productions (lesquels comprennent la matière première théorique [livres, revues, etc.] + les instruments théoriques [notamment les méthodologies]) ; b) production des modes de diffusion/circulation des savoirs *et* des producteurs de savoirs (il n'y a pas que les livres et les articles qui circulent : un conférencier en tournée ou dans un colloque circule lui aussi) ainsi que des normes qui régissent une telle diffusion/circulation (Que publie-t-on, et où ? Qui possède le titre à aller parler dans telle ou telle institution ? Etc.) ; c) production des consommateurs (étudiants, profs, médias, associations, administrations et organes politiques, « grand public ») et des modes de consommation du savoir, avec une distinction entre *consommation productive* (qui transforme celui qui l'effectue, et qui peut donner naissance à une nouvelle production de savoir) et *consommation improductive* (dont les auteurs affirment qu'elle accroît la « culture générale », sans plus). Cette ERS, les auteurs nous disent qu'elle s'articule à l'EG par un biais principal qui est celui des formes d'assujettissement ou des fonctions-sujets qui sont suscitées à l'entrecroisement de l'EG et de l'ERS (27).

Avec ces deux concepts de *formes d'assujettissement* ou de *fonctions-sujets*, on touche encore un des traits importants de la pensée contemporaine. C'est là évidemment une question immense, qui pourrait faire l'objet d'un cours à elle toute seule, mais on peut dire que l'une des particularités de la philosophie contemporaine, c'est qu'elle pense le sujet ou l'individu non pas comme un point de départ, un donné ou une origine (ce qui a été le cas durant toute une époque de la philosophie moderne, grosso modo à partir de Descartes ; on pourrait dire très grossièrement que la deuxième moitié du 19^e, avec les noms de Marx, Nietzsche puis Freud, marque la fin de cette époque) mais comme un résultat, un produit – le produit d'une série de processus de subjectivation ou d'individuation, qui peuvent être des processus liés à la vie sociale, politique, économique, éthique, à la dynamique du désir et de l'inconscient, aux structures de la langue, aux procès d'émergence du savoir, aux mécanismes de l'idéologie, etc. Je conclus cette trop brève remarque en indiquant que les deux notions d'« assujettissement » et de « fonction-sujet » s'inscrivent toutes les deux dans une tradition foucauldienne. C'est en effet Foucault qui a proposé de penser l'auteur (d'un texte, d'une théorie) plutôt comme une certaine fonction que comme la réalité d'un individu (cf. la conférence « Qu'est-ce qu'un auteur ? »). C'est aussi Foucault qui forgé la notion d'assujettissement, dans une réflexion qui tend à montrer que la soumission à un ensemble de normes est constitutive de la subjectivité, de sorte que par « assujettissement » il faut entendre à la fois « soumission » et « devenir (c'est-à-dire se constituer comme) sujet ». Je ne développe aucun de ces points pour l'instant, j'y reviendrai sans doute beaucoup plus tard, quand je vous parlerai de Foucault.

C'est en présumant l'ensemble de cet arsenal conceptuel que nos auteurs proposent d'envisager le diagnostic posé par Foucault dans l'entretien « Pour en finir avec le

mensonge ». La première section de leur ouvrage s'intitule « Diagnostic : pour un mode de production des savoirs ». (Ce titre est toutefois un peu trompeur, parce qu'il me semble que la question du mode de production des savoirs, dans sa spécificité historique et disciplinaire, pourrait être abordée plus frontalement et avec beaucoup plus de précision.) Ce diagnostic, qui développe les germes de réflexions lancés par Foucault, s'articule autour du repérage de trois coupures, qui séparent des milieux institutionnels, des fonctions, ou encore des collectifs. Il s'agira ensuite, pour les auteurs de l'*Esquisse*, d'analyser les effets de ces coupures, et d'essayer peut-être de les déplacer, de les faire bouger.

1) La première coupure est celle qui sépare un dedans et un dehors : l'université envisagée comme un milieu d'intériorité fermé sur lui-même, et le champ social envisagé comme milieu d'extériorité. D'après les auteurs, cette coupure existe, elle est en quelque sorte un fait, mais un fait qui n'est pas entièrement innocent, puisqu'il fonctionne comme un obstacle à la saisie de l'existence de processus de savoir qui seraient transversaux au partage entre l'université et le « monde réel » (– la réalité étant ici aussi envisagé comme une *fonction*, comme une place vide que différents prétendants peuvent occuper avec des effets similaires : par exemple le monde de l'entreprise peut fonctionner comme le « vrai monde », comme « principe de réalité ». À plusieurs reprises les auteurs du livre nous mettent en garde contre ces différents prétendants à la fonction de réalité : le propre de la fonction de réalité est en effet qu'elle impose l'idée que le monde est comme il est, et qu'il ne faut surtout pas imaginer qu'il soit possible de le changer. En d'autres termes, l'usage de la fonction de réalité – et à ce niveau il importe peu de savoir qui l'occupe effectivement – c'est de masquer la profonde contingence de l'ordre des choses, de masquer ce secret insupportable que le monde pourrait tourner autrement –), mais aussi comme obstacle à la saisie d'autres coupures plus fines affectant ces processus transversaux. De ces processus transversaux, le livre ne fournit de prime abord pas d'exemple. Au niveau des microcoupures, les auteurs citent en exemple celle qui sépare la production de savoir et sa diffusion, et qui empêche les producteurs de savoir d'en contrôler eux-mêmes la diffusion. Une telle coupure aurait pour effet que la production de savoir se soumettrait tendanciellement à une demande sociale prédéterminée (ce dernier adjectif est important, parce qu'il sous-entend que cette demande ne surgit pas d'un problème ou d'une difficulté véritable, mais qu'elle est en quelque sorte fabriquée de toutes pièces), laquelle engagerait ainsi un déplacement ou une « externalisation » de la production de savoir hors des unités d'enseignement et de recherche, avec pour corrélat une sorte de triomphe du journaliste, et la mise en place d'un mouvement circulaire : la demande sociale préfabriquée produit le journaliste (– et par ce mot il faut à nouveau entendre une certaine *fonction*, plutôt qu'une catégorie d'individus –), qui contribue lui-même à la fabrication de la demande sociale. L'usage plutôt péjoratif de la figure du journaliste ne doit pas être ici entendu comme une condamnation morale ou intellectuelle d'individus particuliers, mais comme l'indication d'un autre processus matériel et d'une autre temporalité de la production du savoir, dès lors que celle-ci se voit externalisée. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire d'être journaliste de profession pour occuper cette fonction : dans le domaine de la philosophie, on a vu depuis longtemps, en France comme en Belgique, bon nombre d'universitaires respectueux s'empresser de la remplir.

2) La deuxième coupure traverse l'université elle-même, et reproduit en quelque sorte la première coupure, mais à l'intérieur du monde universitaire. (Nous verrons d'ailleurs qu'en la « reproduisant » ainsi structurellement, elle en prépare aussi la reproduction – au sens de la perpétuation – effective.) Cette coupure est celle qui sépare la recherche et l'enseignement. D'un côté une véritable production de savoir, de l'autre une série d'exercices « *souvent ridicules ou désuets* » destinés à la formation des futurs enseignants, c'est-à-dire de certains

des futurs diffuseurs de savoir. De sorte que la production des producteurs de savoir se divise en quelque sorte en *production productive* (laquelle engendre un savoir accru, utile et utilisable, qui pourra être immédiatement réinjecté dans un processus visant à accroître encore le savoir existant, donc à accomplir sa « reproduction élargie » – encore un terme emprunté au vocabulaire de l'économie) et *production improductive* (laquelle ne produit pas de nouveau savoir, mais simplement un certain rapport social – de maîtrise ou d'aisance, si tout va bien – au savoir déjà existant, accomplissant par là sa « reproduction simple », et par la même occasion la reproduction des rapports sociaux existants). Cette deuxième coupure est donc comme la transposition intra-universitaire de la coupure entre milieu universitaire et champ social, qu'elle contribue en quelque sorte à reproduire, dans la mesure où elle habitue et forme les étudiants à devenir des consommateurs improductifs : consommateurs improductifs de l'enseignement et des manuels durant les études (la production de manuels étant le phénomène complémentaire ou symétrique, à l'intérieur de l'université, de l'externalisation journalistique de la production de savoir), consommateurs improductifs des produits de la fonction journalistique ou médiatique après les études.

3) La troisième coupure se situe cette fois dans le champ social, et semble combiner les deux coupures évoquées au point 1, à savoir la macro-coupure entre université et champ social, et la microcoupure entre production et diffusion/circulation du savoir. La troisième coupure est en effet celle qui sépare les unités éditoriales et le système de l'information sociale, c'est-à-dire les médias de masse. À bien y regarder, cette troisième coupure est bien plutôt une jonction malheureuse, celle du monde de l'édition et de la « fonction-média » : d'après nos auteurs, c'est parce que les unités éditoriales qui assurent la diffusion du savoir sont coupées des unités universitaires de production du savoir, que ces unités éditoriales se voient soumises à une pression croissante du système de l'information de masse, et doivent s'adapter aux normes de fonctionnement de la « fonction-média ». Le résultat d'une telle absorption du monde de l'édition par le système médiatique, c'est la multiplication toujours plus rapide, dans les rayons des librairies, d'ouvrages aussi vides qu'éphémères – dont Foucault affirmait déjà qu'ils sont un des facteurs qui « empêchent les vrais débats de voir le jour » ; c'est également une modification considérable du rythme ou de la temporalité du mode de production et de consommation des savoirs ainsi produits, avec pour conséquence l'impossibilité – à la fois objective (le contenu de l'ouvrage ainsi produit devient presque nécessairement proche de la nullité) et subjective (le lecteur et le type de lecture que de tels ouvrages contribuent à produire en sont également affectés) – de tirer de tels savoirs la moindre valeur d'usage, la moindre utilité pour un nouveau procès de savoir. En bref, la conséquence de ce rythme effréné ou de cette absence de temps donné à la production, la circulation et la consommation de savoir ainsi soumises aux normes de la fonction-média, c'est une sorte de condamnation à la consommation improductive.

La question à poser pour clôturer ce diagnostic, c'est celle de savoir s'il est possible de créer les conditions d'un processus de production et de reproduction élargie des savoirs, qui serait capable de « subsumer réellement » – c'est-à-dire d'intégrer comme acteurs véritables, comme coproducteurs de plein droit – l'ensemble des agents qui y prennent part (producteurs immédiats, diffuseurs et consommateurs). Selon les auteurs de l'*Esquisse*, la situation actuelle rend impossible l'émergence de telles conditions au sein du système des médias de masse. Il faut donc les chercher ailleurs – dans ce que nos auteurs proposent de nommer des *Appareils Théoriques de Groupe* (ATG).

Passons maintenant à la seconde section de l'essai, intitulée « Théorie et appareils théoriques de groupes (ATG) » – un titre qui sonne comme un détournement deleuzien (dans la direction

indiquée par la notion d'*agencement collectif d'énonciation* forgée dans *Mille plateaux*) du titre d'un article célèbre d'Althusser (« Idéologie et appareils idéologiques d'État », d'ailleurs cité à la p. 52 de l'*Esquisse*). La logique de la lecture que je me propose d'accomplir avec vous est toujours la même : il s'agit d'essayer de s'appropriier le livre en question, et de dresser par la bande un début de cartographie de la pensée contemporaine, dans l'acte même d'explicitier quelques-uns des présupposés du discours envisagé.

D'après les auteurs de l'*Esquisse*, l'ensemble des coupures énumérées dans la partie « diagnostic » n'apparaissent pas toujours comme telles : elles prennent parfois le visage d'une continuité (par ex. la continuité apparente d'une université ouverte sur le monde). Toujours est-il que ces coupures structurant le champ de l'ERS forment selon eux un système, dont le principe général est régi par une coupure supplémentaire, une sorte de méta-coupure (en utilisant le vocabulaire de *L'Anti-Œdipe*, GSB et SL parleront d'un « surcode »), qui n'est autre que la coupure entre ce qui est politique et ce qui ne l'est pas – disons, en première approximation (si *polis* désigne en grec l'espace public de la cité comme communauté des égaux) : entre les problèmes qui peuvent être portés sur la place publique et discutés collectivement entre égaux, et ceux qui y sont par définition soustraits, soit parce que ces problèmes ne relèvent pas de la sphère publique, soit parce que sur leur terrain propre le postulat d'égalité n'est plus valable (c'est-à-dire que sur leur terrain propre certains individus sont considérés comme mieux à même de les résoudre). Un tel codage a priori de ce qui peut ou non compter comme politique aurait ainsi pour effet de dépolitiser l'ERS, de soustraire les questions essentielles à une problématisation politique, et de les transformer en problèmes simplement techniques ou pédagogiques – bref en problèmes qui ne peuvent être abordés par n'importe qui, mais qui doivent être traités par des spécialistes, par des gens qui ont été spécialement formés pour les résoudre.

Rem : On a vu récemment, à l'occasion des débats suscités par la réforme du FNRS, une telle logique fonctionner à plein. D'un côté, le Recteur de l'ULg et la Secrétaire Générale du FNRS n'arrêtaient pas de répéter qu'il ne s'agissait au fond que de problèmes administratifs qu'on ferait mieux de laisser aux gestionnaires (ce pourquoi on n'avait pas jugé utile d'associer véritablement les professeurs ou les chercheurs au travail de réflexion destiné à préparer la réforme), gestionnaires qui d'ailleurs ne sont pas les comploteurs qu'on croit, et qui ne font que travailler pour le bien de chercheurs qui ne devraient pas s'inquiéter (en résumé : « le KGB n'est pas là-derrrière ») ; de l'autre, les scientifiques des différentes universités belges n'arrêtaient de répéter que ces questions, qui touchaient à l'organisation de leur emploi et de leur pratique quotidienne, ne pouvaient être confisquées par des « spécialistes », et que chacun des membres de la communauté scientifique avait un droit égal à dire son mot sur la question.

Selon GSB et SL, qui suivent en cela l'interview de Foucault, la catégorie du politique, entendue comme partage a priori entre ce qui a la dignité du politique et ce qui ne l'a pas, est précisément ce qui fait barrage aux mouvements concrets de politisation de la vie. Une telle assertion est quasiment tautologique : si par politisation on entend le mouvement de mettre au jour, ou de faire accepter le fait que telle ou telle question – qui semblait « de toute évidence » n'avoir rien à faire avec elle – relève de la sphère du débat public entre égaux, on comprend bien qu'un partage a priori de ce qui est politique et de ce qui ne l'est pas ne peut que faire obstacle à la politisation. Mais en même temps, ajouterais-je, on comprend aussi que l'existence préalable, et sans doute inévitable, d'un tel partage est précisément ce qui rend possible le mouvement de le déplacer, en quoi consiste la politisation. La thèse de nos auteurs, c'est que la tâche urgente est précisément de repolitiser l'ERS, le champ du savoir, et de faire

apparaître que les problèmes qui s’y posent ont une dimension politique. Un tel processus de politisation étant actuellement impossible à l’échelle des appareils médiatiques de masse, c’est au niveau des ATG qu’il faut en chercher la possibilité. Mais que faut-entendre par ATG ?

Avant d’essayer de répondre à cette question, je voudrais marquer une nouvelle pause dans la lecture de l’*Esquisse*, et prolonger la réflexion sur les notions de *politisation* et de *partage* entre ce qui est politique et ce qui ne l’est pas, en me référant au travail de Jacques Rancière. Rancière est un des philosophes qui comptent aujourd’hui. C’est un ancien élève d’Althusser ; il a participé dans les années 60 à l’écriture de *Lire le Capital*, et s’est ensuite détaché des positions d’Althusser par un essai polémique, *La leçon d’Althusser* (1974). Suivront alors plusieurs livres importants, notamment *La nuit des prolétaires* (1981) et *Le maître ignorant* (1987) – ce dernier présentant la biographie intellectuelle de Joseph Jacotot, pédagogue hors normes qui a tenté de tester les conséquences pratiques d’un étrange postulat : celui de l’égalité des intelligences. Peut-être aurons-nous l’occasion d’y revenir. Pour l’heure, je me bornerai à parcourir, en les explicitant un minimum, quelques propositions tirées d’un bref article intitulé « Politique, identification, subjectivation ».

Jacques Rancière, « Politique, identification, subjectivation » dans *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, « Folio », 2004, p. 112-125.

L’intérêt de ce texte, c’est qu’il ramasse dans un espace très restreint un ensemble de thèses importantes, assez emblématiques de la façon dont la notion de *politique* peut être entendue dans le paysage philosophique contemporain. Ce texte a le grand mérite de proposer une série de *définitions* DU politique et de LA politique, dont vous verrez que ce sont des définitions qui n’ont pas la fonction « surcodante » des définitions évoquées précédemment : elles ne définissent pas des régions ou des domaines établis une fois pour toutes (d’un côté ce qui est politique, de l’autre ce qui ne l’est pas), mais elles caractérisent plutôt des processus ; ce ne sont donc pas des définitions qui quadrillent un espace, mais des définitions qui ouvrent une certaine perspective de pensée et d’action.

LE politique est défini par Rancière comme la rencontre de deux processus hétérogènes, celui du *gouvernement* et celui de l’*égalité*. Que faut-il entendre par là ? Vous devez bien voir que chacun de ces deux termes devient un concept philosophique à part entière, et perd un peu de son sens habituel, ou voit ce sens déplacé, retravaillé.

Le gouvernement est défini comme le processus qui « *consiste à organiser le rassemblement des hommes en communauté et leur consentement* » (112). Autrement dit, on ordonne la vie en commun des hommes d’une certaine façon, et on s’arrange pour que cet ordonnancement soit considéré comme légitime. (Ce que Rancière ne dit pas immédiatement, mais qui est au fond de sa pensée, c’est que cette légitimité ne repose finalement sur rien, qu’elle n’est pas fondée, qu’elle n’est somme toute qu’une fiction qui transforme la contingence de l’ordre social en une sorte de nécessité. Rancière écrira plus loin, p. 115 : « *Car c’est le principe de la police que de se présenter comme l’actualisation du propre de la communauté, de transformer les règles du gouvernement en lois naturelles de la société* ».) Ce processus « *repose sur la distribution hiérarchique des places et des fonctions* » (112). C’est dire que chaque chose et chacun y possède une place et un rôle bien défini, dont on considère qu’il ne faut pas s’écarter (ou dont on n’envisage à la limite même pas que l’on puisse s’écarter ; rappelez-vous les remarques de GSB et SL sur le rôle de la « fonction de réalité »), sous peine de porter atteinte au bon ordonnancement de la communauté. Rancière baptise ce premier

processus du nom de *police*, au sens où l'on disait naguère d'une société qu'elle est bien policée.

L'égalité comme processus est pour sa part définie comme « *le jeu des pratiques guidées par la présupposition de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui et par le souci de la vérifier* » (112). Il est important d'insister sur la dimension opératoire de l'égalité : elle n'est pas ici un principe universel bien établi, donné une fois pour toutes, mais une sorte de postulat qui met au travail, un présupposé qu'il s'agit de vérifier *en acte*, un universel dont la particularité est qu'il est toujours à construire, dans des situations chaque fois singulières. Rancière baptise ce second processus du nom d'*émancipation*. (Nous verrons par la suite ce qu'on peut ranger de concret sous cette rubrique. On peut anticiper en disant qu'une des manières de vérifier – même sans le vouloir – l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui, c'est de commencer à discuter avec quelqu'un pour tenter de le convaincre : une telle posture présuppose et actualise en quelque sorte l'égalité des êtres parlants. Rancière explique ailleurs que le simple fait, pour les dominants, de commencer à discuter avec les dominés pour tenter de leur prouver que leur domination est légitime, est déjà une reconnaissance en acte de cette profonde égalité des êtres parlants, et une façon de saper l'inégalité instituée.)

Dans la mesure où la police repose sur une distribution hiérarchique des places et des fonctions (elle présuppose que telle ou telle personne est plus à même d'occuper tel ou tel rôle qu'une autre personne, et elle présuppose que l'existence de ce rôle est absolument nécessaire à la bonne organisation de la communauté : on dira qu'il faut un commandant pour guider le navire et diriger l'équipage, qu'il faut un chef pour que l'orchestre sonne harmonieusement, etc. – autant de métaphores usées, vieilles comme la philosophie politique, de cette distribution hiérarchique des places et des fonctions), dans cette mesure on pourra dire que par principe elle *fait tort* à l'égalité (113), au sens où elle écrase dans l'œuf toute velléité de vérifier en acte le postulat d'égalité. Si l'on définit LE politique comme la rencontre de ces deux processus hétérogènes que sont le gouvernement et l'égalité, ou la police et l'émancipation, on dira que « *le politique est la scène sur laquelle la vérification de l'égalité doit prendre la forme du traitement d'un tort* » (113). Il faut souligner le vocabulaire théâtral de la scène, qui implique l'existence d'un certain espace, et d'un espace de visibilité.

Rancière : « *Nous avons alors trois termes : la police, l'émancipation et le politique. Si nous voulons insister sur leur entrelacement [il faut souligner cette notion d'entrelacement, car il semble bien que la vie soit faite d'un tel entrelacement de tendances contradictoires], nous pouvons donner au procès d'émancipation le nom de la politique. Nous distinguerons alors la police, la politique et le politique. Le politique sera le terrain de la rencontre entre la politique et la police dans le traitement d'un tort* » (113). Vous suivez toujours ?

Il s'agit désormais d'envisager d'un peu plus près la logique de l'émancipation, la logique de la politique dans sa différence avec la police. Selon Rancière, « *le processus de l'émancipation est la vérification de l'égalité de n'importe quel être parlant avec n'importe quel autre* » (115). Cette référence à la notion d'être parlant est une allusion implicite à Aristote, qui, dans sa *Politique*, caractérise l'homme comme un « vivant politique », du fait même qu'il possède le *logos*, la parole, le discours articulé capable de se prononcer sur le juste et l'injuste – et non simplement la *phonè*, la voix animale capable d'exprimer seulement le plaisir ou la douleur. L'un des gros problèmes de cette distinction aristotélicienne entre discours humain et voix animale (et je laisse ici de côté la question de l'animalité prise pour elle-même), c'est qu'elle instaure un partage dont l'histoire montre qu'il n'a cessé de fonctionner *au sein de l'humanité elle-même* : le partage entre ceux qui ont un droit évident à

la parole et ceux qu'on n'écoute même pas, parce que leur voix est a priori considérée comme inaudible (« qu'est-ce qu'un ouvrier, un noir, une femme, voire un chercheur mécontent, pourraient bien avoir à dire qui soit autre chose que l'expression d'un sentiment animal de plaisir ou de douleur ? »). D'une certaine façon, on peut dire que tout le travail de vérification en acte de l'égalité consiste, pour ces inaudibles, à construire les arguments démontrant le caractère audible ou articulé de leur discours (de façon à ce que ces discours soient désormais comptés) mais également – et peut-être prioritairement – à instaurer l'espace polémique commun, la scène polémique commune où une telle démonstration pourra s'engager.

Revenons au texte. Le processus de l'émancipation est défini comme vérification de l'égalité de n'importe quel être parlant avec n'importe quel autre. D'après Rancière, ce processus est toujours mis en œuvre au nom d'une catégorie à laquelle on dénie cette égalité ou sa conséquence (et c'est essentiellement sur l'établissement de ces *conséquences* que portera le travail argumentatif) : les travailleurs, les femmes, les Noirs, etc. (115). Le nom de la catégorie qui est victime d'un tort et qui invoque ses droits n'est pourtant pas le nom d'un groupe ou d'une communauté particulière, mais le nom de l'anonyme, le nom de n'importe qui (116). Si Rancière prend la peine d'insister sur ce point, c'est pour éviter de retomber dans un positionnement de type *identitaire* : quand les noirs parviennent à faire valoir qu'ils sont des êtres humains égaux, en tant qu'êtres humains, aux blancs⁵, ce n'est pas au nom d'une propriété ou d'une identité communautaire, mais en vertu de l'universalité d'une égalité qui n'existe pourtant comme telle qu'à travers la procédure de vérification chaque fois singulière qui l'actualise.

Selon Rancière, le schéma logique de cette vérification réside dans la question : est-ce que nous appartenons ou non à telle catégorie (citoyen – « les ouvriers français du 19^e sont-ils des citoyens ? », homme – « les noirs américains des années 50 sont-ils des hommes ? »), et qu'est-ce qui en résulte (qu'est-ce qui résulte du fait que les ouvriers sont aussi des citoyens, ou que les noirs sont aussi des hommes, sachant qu'il existe historiquement quelque chose comme une constitution ou une déclaration des droits de l'homme et du citoyen, sur laquelle il va être possible de s'appuyer pour construire une argumentation, pour tirer des conséquences) ? D'après Rancière, il faut y insister, l'universalité ne réside pas dans les catégories dont on part pour construire l'argumentation (homme, citoyen), mais dans le jeu des conséquences, dans le mouvement même de la preuve (116-117).

En se penchant sur la structure logique d'une argumentation particulière, celle des premières militantes féministes françaises qui posent la question : « une Française est-elle un Français ? », il est possible de saisir la différence établie par Rancière entre identité et subjectivation politique. La formulation « une Française est-elle un Français ? (et si oui, qu'est-ce qui en découle au niveau des droits politiques ?) » peut selon Rancière paraître absurde ou scandaleuse. Elle manifeste pourtant une sorte de faille logique, qui dévoile le procédé même de l'inégalité sociale. C'est une telle faille que le sujet politique *en devenir* (ici le sujet féministe) va occuper – sujet qui n'est plus tout à fait une Française, et qui n'est pas encore tout à fait un Français – en transformant, dit Rancière, le non-lieu logique en lieu d'une relation et d'une démonstration polémique (117-118). Rancière y insiste : « *La*

⁵ Chacun connaît l'histoire de cette jeune femme noire américaine, Rosa Parks, qui au milieu des années 50 refuse de céder sa place de bus à un blanc, et qui par ce geste interrompt une logique policière de ségrégation (ségrégation qui matérialise en quelque sorte le partage policier des places régnant dans toute vie sociale), et entame ainsi (il faudra en effet beaucoup de paroles et d'actions pour que ce mouvement s'accomplisse : procédures juridiques, manifestations, boycott des compagnies de bus, etc.) un mouvement de vérification en acte de l'égalité de n'importe quel être parlant avec n'importe quel autre.

construction de ces cas de l'égalité n'est pas l'œuvre d'une identité en acte ou la démonstration des valeurs spécifiques d'un groupe [ce qui supposerait qu'on s'appuie sur la présence pleine d'une identité déjà donnée]. Elle est un processus de subjectivation [ce qui suppose une subjectivité en devenir, une subjectivité qui se construit en quelque sorte dans l'écart ou l'intervalle entre deux positions identitaires impossibles à occuper complètement] ». Selon Rancière, cette subjectivation politique fonctionne suivant une logique de l'altérité, et ce à trois points de vue.

D'abord, la subjectivation politique ne se réduit jamais à l'affirmation d'une identité, mais elle est toujours en même temps le refus ou le déni d'une identité imposée par un autre suivant la logique policière qui attribue à chacun son rang et sa place hiérarchique – rang et place qui font tort à cette égalité qu'il s'agira de vérifier en acte. Ensuite, la subjectivation politique s'effectue suivant la logique d'une démonstration adressée à un autre, et, pour qu'une telle adresse puisse avoir lieu, elle suppose la construction d'un espace commun polémique au sein duquel pourront s'opérer le traitement du tort et la démonstration de l'égalité⁶. Enfin, la logique de la subjectivation politique est celle de ce que Rancière appelle l'*identification impossible*, celle d'un « nous le sommes et nous ne le sommes pas » (les Françaises du début du siècle sont et ne sont pas des Français) qui est l'indice d'un devenir et non d'une identité stable ou assurée. (On pourrait ajouter que la subjectivation politique court sans doute toujours le risque de retomber dans de telles identités stables et assurées, d'instaurer à terme un nouveau partage policier du monde, une fois que cesse le mouvement de démonstration en acte de l'égalité).

Quel est l'intérêt de cette lecture ? Il est triple : a) souligner qu'il existe dans la philosophie contemporaine une autre conception de la politique que celle de la gestion « politicienne » des affaires communes, et vous en donner un bref aperçu ; b) nous permettre d'approcher plus concrètement l'une des versions possibles du concept de subjectivation ; c) nous fournir un lexique permettant de reformuler les positions de GSB et SL : d'une part, lorsque nos auteurs parlent de politisation, il semble bien qu'ils désignent le mouvement de ce que Rancière nomme *LA politique* ; d'autre part, les grandes coupures instituées se situent plutôt du côté de ce que Rancière nomme *police* ; enfin, la coexistence ou la rencontre d'un travail critique de politisation et d'un champ structuré par ces grandes coupures pourrait coïncider avec la structure de ce que Rancière nomme *LE politique*. Mais revenons à nos moutons.

Guillaume Sibertin-Blanc & Stéphane Legrand, *Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs*, Le clou dans le fer, « Matérialismes », 2009.

⁶ Du point de vue matériel, un tel espace commun polémique peut être l'intérieur d'un bus, une rue, ou n'importe quoi d'autre – pour autant qu'il soit arraché à l'ordre policier où il fonctionnait comme place définie pour des choses et des êtres qui doivent rester à leur place. Sur ce point, je ne résiste pas à l'envie de vous lire un extrait d'un autre texte de Rancière, opposant logique policière et logique politique dans leur rapport à l'espace : « *Partons d'une donnée empirique : l'intervention policière dans l'espace public ne consiste pas d'abord à interpeller les manifestants mais à disperser les manifestations. La police n'est pas la loi qui interpelle l'individu (le « hé ! vous, là-bas » d'Althusser), sauf à la confondre avec la sujétion religieuse. Elle est d'abord le rappel à l'évidence de ce qu'il y a, ou plutôt qu'il n'y a pas : « Circulez ! il n'y a rien à voir. » La police dit qu'il n'y a rien à voir sur une chaussée, rien à faire qu'à y circuler. Elle dit que l'espace de la circulation n'est que l'espace de la circulation. La politique consiste à transformer cet espace de circulation en espace de manifestation d'un sujet : le peuple, les travailleurs, les citoyens. Elle consiste à refigurer l'espace, ce qu'il y a à y faire, à y voir, à y nommer. Elle est le litige institué sur le partage du sensible [...]* » (« Dix thèses sur la politique », in *Aux bords du politique*, op. cit., p. 242).

Nous avons vu que selon GSB et SL, la tâche urgente est de repolitiser l'ERS, et que c'est au niveau des ATG qu'il faut chercher la possibilité de cette politisation. Que faut-il entendre par ATG ?

Selon nos auteurs, l'existence d'ATG n'est pas un vague souhait ou une utopie : de tels ATG existent en effet déjà, plus ou moins développés, sous des formes diverses : groupes de travail, revues papier ou en ligne, cellules d'associations diverses. Il faut toutefois préciser qu'ATG est avant tout le titre d'une fonction – plus que le nom d'une réalité –, fonction que les groupes en question peuvent plus ou moins bien remplir ou effectuer. Une telle précision est importante, parce qu'elle ferme la porte à toute forme de manichéisme, ou d'idéalisation des ATG existants : un groupe peut fonctionner un temps sur le mode de l'ATG, mais rien ne garantit l'éternité d'un tel fonctionnement, rien ne garantit qu'il ne va pas ensuite devenir tout autre chose – c'est là une idée fondamentale que nos auteurs empruntent de toute évidence au travail de G. Deleuze et F. Guattari.

1. Un ATG est défini comme « *la fonction d'existence d'un procès collectif de production de savoir* » (50).

2. Un ATG inclut nécessairement plusieurs paramètres, dont on voit qu'ils font tous signe vers la dimension *productive* du procès global de la production de savoir, envisagée dans ses trois moments : production productive (définie comme production de valeur d'usage, de savoir vraiment utilisable), circulation et diffusion productives (définies par le fait que ce qui est communiqué est réinjectable dans de nouveaux actes de recherches⁷), consommation productive (définie comme une appropriation qui alimente et relance elle-même l'ensemble du circuit dans sa dimension productive).

3. À partir de ce paramétrage, on dira qu'un ATG varie en fonction de la manière dont il assure l'intrication réciproque des différentes variables productives, ou encore en fonction de la manière dont il fait persévérer l'*immanence de la production* en chacun de ses moments particuliers – c'est-à-dire en fonction de la manière dont il assure le fait que la production ou la dimension productive soit en quelque sorte toujours redoublée, qu'elle se retrouve elle-même dans chacun des trois moments du circuit économique, et qu'on puisse ainsi parler de production productive, de circulation productive et de consommation productive⁸.

4. En tant qu'il réalise cette intrication des variables productives ou cette immanence de la production, un ATG a pour effet global une reproduction élargie du savoir, au sens défini plus haut. En tant qu'il produit cette reproduction élargie, l'ATG a pour double condition d'existence, et pour double condition d'évaluation immanente (ce terme signifiant qu'on obtient du même coup un critère ou une norme permettant de juger du bon fonctionnement de

⁷ Une telle définition semble un peu courte, car on ne voit pas en quoi elle diffère de la définition de la production productive : il faudrait au contraire déterminer la circulation et le travail qu'elle implique comme un vecteur à part entière de production de savoir, savoir dont il conviendrait par ailleurs de définir plus précisément la nature – l'idée étant bien que chacun des agents, par exemple les éditeurs ou les libraires, soit « réellement subsumé » dans le procès de production et de reproduction élargie du savoir.

⁸ Vous me direz peut-être, ayant relu vos notes sur Marx, que dans la perspective de l'*Introduction* de 57, toute consommation, par ex., est toujours productive, et que la production d'un consommateur apathique et incapable de rien tirer de ce qu'il consomme est en toute rigueur encore une production. Cette « inconséquence » théorique est un signe évident du fait que la référence à l'*Introduction* de 57 n'est pas suffisante pour saisir la pensée de la production sur laquelle s'appuie l'*Esquisse*. Il conviendrait de compléter la référence à Marx par la relecture qu'en proposent Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe*, ce qui permettrait notamment de dégager la dimension quasi normative des concepts de production et de productivité mobilisés par les auteurs de l'*Esquisse*.

l'ATG, mais que ce critère, ou cette norme, n'est pas arbitraire ou imposé du dehors, mais fourni par le mode d'être ou la dynamique même de ce qu'il s'agit d'évaluer) : a) d'une part, la présence d'un réseau d'autres ATG auxquels il est connecté (à partir de ce qui a été expliqué, on voit bien qu'un ATG ne peut exister tout seul, et que sa bonne santé réside dans sa capacité à se reproduire en propageant sa dynamique propre, ou du moins à se connecter à d'autres ATG) ; b) d'autre part, l'existence d'une autogestion au moins relative – par quoi il faut entendre la capacité de l'ATG à négocier les conflits internes qui résultent inévitablement de son propre fonctionnement, et d'abord les conflits que peuvent susciter les « *stases improductives* » qui peuvent toujours se reformer à chacun des trois moments du procès (production improductive, circulation improductive, consommation improductive). À nouveau on rencontre cette idée d'une dynamique qui n'est pas tout à fait assurée, puisqu'elle porte en elle de manière constitutive le risque de se renverser en son contraire.

5. En tant qu'il a pour condition d'existence le caractère productif des trois moments et pour conséquence ou effet la reproduction élargie du savoir, l'ATG est du même coup une fonction critique, non pas au sens où il s'attaquerait thématiquement à tel ou tel aspect de la « société », mais au sens où sa dynamique interne, son fonctionnement même, est une *contestation en acte* du système de coupures précédemment dégagé.

6. Dans la mesure où ces coupures passent à travers une série de lieux institutionnels et d'agents collectifs tels que les instituts de formation et de recherche, les médias, les circuits de distribution des livres, mais aussi un ensemble d'organes administratifs et politiques qui consomment du savoir, il faut affirmer que l'ATG produit ses effets critiques à l'intersection de divers Appareils Idéologiques d'État (AIE) : scolaire, universitaire, médiatique, politique. – Le concept d'AIE a été forgé par Althusser dans un article de 1970, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », article lui-même extrait d'un gros manuscrit aujourd'hui publié sous le titre *Sur la reproduction* (Paris, PUF, 1995). Grossièrement résumée, l'idée d'Althusser est de cesser de penser l'appareil d'état comme quelque chose de seulement répressif, fonctionnant à la violence (police, armée, tribunaux, prisons), et d'étendre la notion d'appareil d'état à une série de structures ou d'institutions qui ont un effet productif et fonctionnent à l'idéologie (religion, école, famille, droit, politique, culture, médias). Ces structures ou institutions produisent des sujets, et les font en quelque sorte « marcher droit » sans avoir besoin de les réprimer pour cela – le but final étant d'accomplir la reproduction des rapports de production établis dans une formation sociale donnée. (L'idée sous-jacente, inspirée de Marx, est en effet qu'une formation sociale doit, si elle veut subsister, non seulement reproduire de façon cyclique ses forces productives [moyens de production + force de travail] mais qu'elle doit aussi reproduire les rapports sociaux que présuppose le mode de production en vigueur.)

7. Dans la mesure où le système de coupures est articulé à un niveau supérieur (« surcodé ») par le partage a priori du politique et de l'apolitique, il faut affirmer que le fonctionnement critique de l'ATG coïncide avec le déplacement qu'il opère d'un tel partage. Ce partage n'est pas seulement présupposé : il est à la fois l'objet et le résultat de conflits ou de luttes qui visent à l'imposer ou à le déplacer. Dans la mesure où le fonctionnement de l'ATG équivaut à déplacer cette coupure ou ce partage, il faut affirmer que l'ATG est affecté d'une puissance variable de politisation sur un plan à la fois théorique et affectif-perceptif. Qu'est-ce à dire ?

Envisageons d'abord la politisation sur le plan théorique, en survolant les p. 55-68 de l'*Esquisse*. La section commence en soulevant la question de savoir si assigner aux ATG un effet nécessaire de politisation ne revient pas à imposer au savoir une fonction qui serait extérieure à ses buts propres (55). La suite du texte s'emploie à démontrer cette question et à

en exposer les présupposés. Selon les auteurs, une telle question suppose l'existence d'un partage déjà donné *a priori* entre ce qui est politique et ce qui ne l'est pas, le domaine du savoir étant par avance situé du côté de ce qui échappe au politique ou de ce qui lui est étranger – de ce qui ne pourra le retrouver qu'au moment de son « application », donc dans une sorte de déviation par rapport à son but premier (la pure « recherche de la vérité »). À une telle représentation du savoir, les auteurs opposent le constat selon lequel le savoir n'a jamais été aussi présent au sein même des appareils de décision concernant les problèmes sociaux, économiques, écologiques, culturels, etc. Il n'est donc pas besoin de sortir du domaine du savoir pour atteindre au politique, puisque le savoir est en quelque sorte déjà immergé dans les secteurs décisionnels de la vie sociale. Tout objet de recherche est donc « saturé de lignes de politisation, actuelles ou virtuelles » (56-57), ce qui signifie que tout objet de recherche est susceptible de se brancher sur des problèmes touchant à nos manières collectives de vivre, de penser ou d'agir, et de les faire bouger, ou de déplacer les partages qui les gouvernent. Pour donner consistance à cette assertion, je vous propose de marquer une pause dans la lecture de l'*Esquisse*, et d'introduire abruptement la figure de Foucault et la question des politiques de la nature.

Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I – La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, « Tel », 2003.

Les quelques heures qui vont suivre seront donc consacrées à Michel Foucault. La figure de Foucault permettra de lier une première fois la question du savoir (abordée via l'*Esquisse*) et la question des politiques de la nature. Le travail de Foucault constitue en effet à la fois un exemple paradigmatique du mouvement d'historicisation et de politisation de l'ERS que GSB et SL appellent de leurs vœux, et une première étape, incontournable, dans la question des politiques de la nature. Conformément à l'approche adoptée cette année, je ne prétends pas vous fournir une présentation exhaustive de l'œuvre de Foucault⁹, mais je me focaliserai sur un ouvrage particulier, l'*Histoire de la sexualité* (désormais HS), qui comporte trois tomes achevés : *La volonté de savoir* (1976, désormais VS), *L'usage des plaisirs* (1984, désormais UP) et *Le souci de soi* (1984, désormais SS). J'envisagerai ici essentiellement les tomes I et II.

Les trois premiers tomes de l'HS constituent le dernier ouvrage publié par Foucault de son vivant (Foucault meurt du sida en juin 1984). On a coutume d'articuler le travail de Foucault en trois grandes périodes, qui concernent respectivement la question du savoir (les premiers livres de Foucault dans les années 60 : *Histoire de la folie à l'âge classique* [1961, réédition en 1972 sous son titre actuel], *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* [1963], *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* [1966] ; *L'archéologie du savoir* [1969]), celle du pouvoir (*Surveiller et punir. Naissance de la prison* [1975]), et celle de la subjectivation (avec le projet de l'HS, surtout tel qu'il se redessinera dans UP et SS [1984]). A posteriori, Foucault sera tenté de dire que toutes ces questions travaillaient son œuvre dès le départ, et ce n'est sans doute pas entièrement faux, mais c'est progressivement que Foucault élabore les outils conceptuels permettant de les traiter de manière rigoureuse. Ce qui est intéressant avec l'HS, c'est qu'elle se situe à la charnière des deux dernières périodes : c'est un des facteurs qui explique le silence de huit ans qui sépare le premier tome des deux suivants – j'aurai peut-être l'occasion d'y revenir si je lis avec vous, comme j'aimerais le faire plus tard, l'introduction à UP. Vous voyez d'emblée qu'avec ces trois questions – savoir, pouvoir, subjectivation – nous retrouvons des thèmes abordés dans l'*Esquisse*. Si je choisis de me focaliser ici sur l'HS, c'est d'abord parce qu'il s'agit d'un des ouvrages les plus

⁹ Pour un tel aperçu d'ensemble, je vous renvoie à l'opuscule de Frédéric Gros, *Michel Foucault*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1996, très complet et intéressant en dépit de sa brièveté.

directement accessibles de Foucault ; c'est ensuite parce que la façon dont Foucault y aborde le problème de la sexualité permet une première approche de la question des politiques de la nature.

S'il y a chez Foucault un motif « politiques de la nature », c'est – pour reprendre la terminologie de Rancière – en un double sens du terme *politique* : à la fois au sens de la *police*, du processus de gouvernement, de ce que Foucault appelle des dispositifs de pouvoir, dans la mesure où ces dispositifs contribuent à produire ou à façonner quelque chose comme une nature¹⁰, et à la fois au sens de LA *politique* saisie comme processus d'émancipation, sur le mode d'un déplacement ou d'une reconfiguration de ce que Rancière nomme – et qu'il n'aurait pas pu penser sans Foucault – *partage du sensible* : un certain découpage et une certaine attribution à tels ou tels types d'individus, dans un espace social et historique donné, de manières de voir, manières de dire, manières de faire.

Au sens de la police, il y a « politiques de la nature » dans la mesure où tout le travail de Foucault tente de montrer, au moyen d'enquêtes qui sont toujours indissociablement historiques *et* philosophiques¹¹, que ce qui constitue le fond même de notre expérience (de nos manières de vivre et de penser, de nos institutions, de nos pratiques) est le produit somme toute contingent d'une élaboration historique, le plus souvent noué à un ensemble de dispositifs de savoir et de pouvoir, de savoir-pouvoir (– le travail de Foucault s'acheminera en effet vers l'idée que l'un ne va pas sans l'autre, que le pouvoir a de plus en plus besoin d'un savoir pour s'exercer, et que toute une série de savoirs ne sont possibles que parce que des dispositifs de pouvoir leur ont en quelque sorte dégagé l'espace nécessaire, et ont préparé leurs modalités d'exercice –), et par là de miner une série d'évidences « naturelles » : évidence de ce qu'est la maladie mentale, évidence d'institutions comme l'hôpital ou de pratiques comme celle de l'emprisonnement, etc.

Au sens de LA politique, il y a « politiques de la nature » dans la mesure où la mise en évidence de la constitution historique ou de la contingence d'une expérience donnée et reçue comme « naturelle » est une façon de la fissurer (ou de s'engouffrer dans une fissure déjà existante, voir l'exemple des prisons et du GIP) afin d'ouvrir la possibilité d'inventer autre chose – la possibilité de vivre, de penser, et de s'organiser autrement.

Cet entrelacement des deux manières de penser le motif « politiques de la nature » (mise en lumière de la constitution historique *policière* du « naturel », et possibilité *politique* de s'émanciper du « naturel » en vigueur pour en faire autre chose) se retrouve jusque dans la composition des livres de Foucault : on y est souvent confronté (soit dans l'introduction, soit dans la conclusion) à une sorte de survol panoramique d'une période et d'une expérience historique donnée, et à une double mise en évidence de ce avec quoi elle rompt et qui la précédait, et de ce en quoi elle est peut-être déjà en train de se clore, ou de se fissurer, pour ouvrir à quelque chose d'autre, qui n'a pas encore de nom. Mais cette première approche du motif « politique de la nature » à partir du travail de Foucault pris dans sa plus grande

¹⁰ Notons d'emblée que ces dispositifs ne coïncident pas nécessairement avec les grandes structures du pouvoir étatique : nous verrons qu'il y a chez Foucault une sorte de pulvérisation du pouvoir, ce qu'il appelait une « microphysique du pouvoir ». Par ex. le rapport entre médecin et malade, prêtre et fidèle, mari et femme, est déjà un rapport de pouvoir.

¹¹ HS nous donnera un exemple de cette intrication : l'enquête historique y est en effet indissociable de la constitution et de la mise à l'épreuve d'une conceptualité nouvelle, que ce soit pour penser le pouvoir ou pour penser la question de l'éthique. – Il y a sans doute sur ce point un texte capital pour comprendre le travail de Foucault et sa relation à l'histoire, c'est l'essai qu'il a consacré en 1971 à « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » ; je vous le présenterai si j'en ai l'occasion.

généralité doit être complétée : avec l'HS, il ne s'agit pas seulement de mettre en évidence la constitution historique d'une expérience qui semble « naturelle », mais de toucher vraiment le point où l'élaboration historique et la nature ou la vie même se rencontrent. C'est une telle rencontre qui sera thématifiée à la fin de VS lorsque Foucault introduira (pour penser un nouveau régime de pouvoir, qui prendrait pour objet explicite la vie dans sa dimension individuelle et spécifique) les concepts de *biopouvoir* et de *biopolitique*.

Je me lance maintenant dans une présentation du premier tome, VS. Le livre, assez mince, est divisé en cinq chapitres : I. Nous autres, victoriens ; II L'hypothèse répressive ; III Scientia sexualis ; IV Le dispositif de sexualité ; V Droit de mort et pouvoir sur la vie. Je dis que ce livre est assez mince, parce que ce constat n'est pas anodin : VS présente en effet un statut un peu hybride, dans la mesure où il s'agit d'une sorte d'écrit programmatique (Foucault le rédige rapidement, presque dans la foulée de *Surveiller et punir*), mais qui est tout de même plus développé qu'un simple programme de recherches. Comme je l'ai dit précédemment, le livre conjugue une série d'hypothèses ou d'analyses historiques et une réflexion sur les concepts ou la méthode nécessaire à leur effectuation. Les analyses historiques, qui portent sur une période que Foucault connaît très bien (du 17^e au 19^e siècle, avec une série d'incursions dans le Moyen Age ; cette période est celle qui a occupé tout son travail depuis les années 60), y sont comme esquissées, le travail n'est pas entièrement accompli ; cela n'empêche pourtant pas Foucault d'élaborer une série de grandes thèses et de tirer des conclusions parfois péremptoires. La construction du livre, agencée comme en miroir, peut se résumer comme suit : au centre (III), un chapitre destiné à présenter la constitution historique, dans l'occident moderne, d'un savoir ou d'une science étrange : un discours de vérité sur le sexe, discours dont Foucault affirme qu'il constitue une sorte d'hapax dans l'histoire humaine, puisque beaucoup de civilisations se sont dotées d'un « art érotique », mais que la nôtre est la première à avoir élaboré une « science du sexe ». De part et d'autre de ce chapitre, présentation et première réfutation de l'hypothèse à combattre (II), celle d'une moderne répression du sexe, et présentation de l'hypothèse ou de la thèse à étayer par le travail historique (IV), celle de la lente constitution d'un « dispositif de sexualité », qui est un dispositif de pouvoir particulier. Contester la version répressive des rapports du pouvoir au sexe entraîne également pour Foucault la nécessité de repenser la notion même de pouvoir et les instruments destinés à analyser les rapports de pouvoir (IV). Aux quelques pages introductives (I) qui étaient destinées à présenter le discours commun sur le sexe et sur sa répression, et à esquisser le projet général de Foucault, répond comme en miroir un dernier chapitre (V) qui tire les conséquences des recherches sur le pouvoir, introduit une série de nouveaux concepts comme ceux de *biopouvoir* et de *biopolitique*, et réintègre la question du sexe et de la sexualité dans une perspective plus vaste, celle du passage de la problématique de la souveraineté à celle du biopouvoir. Voyons tout cela d'un peu plus près.

Le premier chapitre, « Nous autres victoriens », commence, comme beaucoup de livres de Foucault, par tracer une sorte de panorama historique sur l'histoire de la sexualité, du 17^e siècle à nos jours : la sexualité, encore libre de ses mouvements et de ses paroles au début du 17^e, aurait ensuite été progressivement réprimée, censurée, enfermée dans la chambre des parents et réduite à sa fonction purement reproductrice, hormis dans quelques lieux (maisons closes, asiles) où le sexe sauvage pouvait encore se donner libre cours, tout en étant réintégré dans les circuits de l'économie. De cette situation étouffante caractérisant le 19^e siècle victorien, la psychanalyse ne nous aurait affranchis que trop timidement, d'où la nécessité d'un travail infini, toujours à recommencer, de libération de la parole et du plaisir, libération étroitement liée – en raison de la complicité essentielle qui lierait répression de la sexualité et avènement de la société bourgeoise capitaliste – à l'émancipation politique. Ce panorama est

pourtant un leurre. Le discours qui ouvre le livre au conditionnel (« *Longtemps nous aurions supporté, et nous subirions aujourd'hui encore, un régime victorien. L'impériale bégueule figurerait au blason de notre sexualité, retenue, muette, hypocrite* » [9]), discours d'une répression croissante du sexe parallèle à l'avènement de la société capitaliste, est précisément le point de départ que Foucault refuse. Nous sommes au milieu des années 70, en pleine période de « libération » et de grands prêches sexuels ; dans ce contexte, la position de Foucault détonne. Dès le départ il apparaît que Foucault se choisit un ennemi théorique dans la figure du freudo-marxisme (W. Reich et ses épigones), un courant de pensée qui a connu une grande popularité dans les années 60-70, et qui couplait psychanalyse et marxisme, analyse du désir et analyse de la société capitaliste, pour développer la théorie d'une émancipation qui serait indissociablement sexuelle et politique – l'idée de base étant que la répression de la sexualité, qui n'aurait fait que croître du 17^e siècle jusqu'à la première moitié du 20^e, faisait partie intégrante du dispositif capitaliste : il s'agissait en effet d'empêcher à tout prix les classes laborieuses de dilapider dans les plaisirs du sexe la précieuse force de travail qu'exploitaient les entrepreneurs capitalistes. (Petit excursus sur *Le Capital* et l'importance de la force de travail dans le procès de production de la survalueur.) Dans un tel contexte, « victorien » et répressif, le sexe serait devenu quelque chose d'interdit ou de réprimé, quelque chose qui aurait été constamment passé sous silence, et dont toutes les contraintes sociales visaient à faire qu'on se comporte à son égard comme si il n'existait tout simplement pas – ce que Foucault appelle le « *triple décret d'interdiction, d'inexistence et de mutisme* » [11], et ce qui explique la qualification initiale de la sexualité victorienne comme « *retenue, muette, hypocrite* » [9].

À l'encontre d'une telle position, – et l'on voit du même coup que ce qui est en jeu dans le débat avec le freudo-marxisme est une certaine conception du *pouvoir* sur le modèle de la loi, de l'interdit, du juridique – Foucault propose d'envisager l'histoire de la sexualité et de son lien avec le pouvoir de manière diamétralement opposée : non pas comme ce qui aurait été réprimé, tu, et dénié par un pouvoir essentiellement répressif, mais comme ce qui a été produit, mis en discours¹² et expressément pris en compte par un pouvoir essentiellement producteur¹³. La suite montrera que ce discours ou cette « hypothèse répressive » dont Foucault cherche immédiatement à s'écarter, et dont il analyse dès l'introduction les bénéfices et les séductions qu'elle peut exercer chez tous ceux qui la propagent¹⁴, Foucault ne se bornera pas à la balayer comme une erreur (elle n'est d'ailleurs pas complètement fautive : il est bien vrai que le vocabulaire se châtie, et que la répartition de ce qui est dit et de ce qui est tu peut changer ; le tout est cependant de s'interroger sur la fonction de cette pudeur ou de ce silence, et sur le fonctionnement, local et global, des mécanismes dans lesquels ils s'insèrent), mais tentera de la réintégrer comme un moment ultime et nécessaire du dispositif plus vaste qu'il s'apprête à mettre au jour : le « dispositif de sexualité ». Par là, Foucault s'inscrit dans une certaine tradition critique (marxiste, kantienne, spinoziste) qui consiste non seulement à

¹² La question du discours est celle qui prend le plus d'importance au début du livre ; Foucault remarque en effet que les sociétés contemporaines sont saturées de discours sur le sexe, discours paradoxaux puisqu'ils ne cessent de déplorer, bruyamment et publiquement, le fait que du sexe on ne parle pas, qu'on le cache ou qu'on le réprime.

¹³ On notera qu'avec cette importance donnée à la catégorie de *production* et à la dimension productive du pouvoir, on est moins éloigné qu'il n'y paraît d'un certain marxisme, par ex. de celui qui est développé dans l'*Introduction générale* de 1857.

¹⁴ Dire que le sexe est sans cesse réprimé par le pouvoir, et qu'il existe un lien intime entre libération sexuelle et émancipation politique, c'est faire de son discours à soi une sorte de petite bravade, c'est gagner à peu de frais la fierté d'accomplir un geste de transgression, et se donner encore la possibilité de rêver à la révolution là où tout le monde a cessé de le faire.

dénoncer une série d'illusions, mais aussi à en exhiber la genèse nécessaire, et à considérer que la tâche critique n'est pas accomplie tant qu'une telle genèse n'a pas été mise en lumière.

À l'hypothèse répressive, Foucault se permet d'opposer trois questions ou trois doutes : 1) « *la répression du sexe est-elle bien une évidence historique ?* » ; 2) « *la mécanique du pouvoir, en particulier celle qui est mise en jeu dans une société comme la nôtre, est-elle bien pour l'essentiel de l'ordre de la répression ?* » ; 3) « *le discours critique qui s'adresse à la répression vient-il croiser pour lui barrer la route un mécanisme de pouvoir qui avait fonctionné jusque là sans contestation ou bien ne fait-il pas partie du même réseau historique que ce qu'il dénonce (et sans doute travestit) en l'appelant "répression" ?* » [18]. L'esquisse d'une réponse à la première question est l'objet des chapitres II et III. Les chapitres IV et V apporteront quant à eux des éléments de réponse aux deux autres questions.

Passons au chapitre II, « L'hypothèse répressive », divisé en deux sections : 1. *L'incitation aux discours* ; 2. *L'implantation perverse*. Le but de ces pages est de mettre en doute l'hypothèse d'une répression croissante du sexe sur le triple mode de l'interdiction (des gestes et des conduites), de la censure (des mots et des discours), et de la dénégation (faire comme si la chose n'existait pas, ne pas la prendre en compte). Ce que Foucault oppose dans un premier temps à cette hypothèse, c'est d'abord une explosion discursive : jamais on n'a tant parlé de sexe que dans la séquence historique qui court du 17^e au 19^e et au-delà ; c'est ensuite une multiplication et une implantation, *dans la réalité*, de formes diverses, « perverses », de la sexualité. Le but de Foucault, c'est donc de mettre en évidence en quoi le pouvoir et ses dispositifs ont pu *produire*, réellement et positivement, à la fois des discours et des individus nouveaux.

(1) *L'incitation au discours* est consacré à montrer comment, depuis trois siècles environ, ont été mis en place toute une série de machines à faire parler du sexe, à produire sur le sexe un discours infini. Foucault ne nie pas que l'existence de cette machinerie implique certains principes de décence ou de pudeur, et une certaine réglementation des situations dans lesquelles il est ou non opportun de parler de la chose ; il n'empêche que cette épuration apparente du discours va de pair avec une multiplication des lieux où l'on parle et fait parler du sexe, et des modalités diverses de ces discours sur le sexe. Selon Foucault, c'est dans les pratiques de confession, telles qu'elles se redessinent à l'époque de la Contre-Réforme, que s'enracine cette injonction à tout dire sur son sexe. Si les questions directes et explicites du confesseur quant aux modalités et aux circonstances de l'acte sexuel disparaissent peu à peu, elles font place à un dispositif qui vise à traquer les ramifications infinies du sexe et du désir à travers les pensées, les paroles, les gestes, les rêveries. Le sexe et le désir deviennent cette chose mystérieuse, cachée, qui contient comme le secret d'un individu, et qu'il importe de traquer et d'exhiber par un travail incessant de mise en discours. Cette injonction de tout dire à propos du sexe se retrouvera comme en miroir dans une certaine littérature érotique du 18^e et du 19^e siècle ; par rapport à la mise en place de cette grande machinerie visant à faire parler du sexe, les pudeurs et la décence du puritanisme semblent d'importance secondaire.

Cette explosion et cette injonction au discours sur le sexe ne se limite cependant pas aux domaines de la spiritualité chrétienne ou de la littérature, mais elle s'étend à toute une série de mécanismes de pouvoir. Par exemple dans les techniques de gouvernement de la « population » – notion qui apparaît au 18^e siècle comme un problème nouveau, dans une optique à la fois politique et économique : la population comme cet ensemble situé aux frontières de la nature et de l'histoire, avec la nécessité pour le pouvoir de prendre en charge et de réguler ses phénomènes de natalité et de morbidité, son état de santé, sa durée de vie et

sa fécondité, ce qui implique la constitution d'un savoir et de techniques d'observation sur la conduite sexuelle, laquelle devient tout à coup un enjeu public ou étatique. Par exemple dans les préoccupations des médecins, des pédagogues, des administrateurs, ou tout simplement des parents, pour la sexualité des enfants, et plus particulièrement celle des collégiens – où Foucault montre que l'explosion discursive sur le sexe peut être couplée à un silence apparent : les règlements d'ordre intérieur des institutions scolaires, la division du temps et de l'espace (architecture, mobilier, aménagement des salles de classe et des dortoirs), tout y parle de sexualité, ce qui nous montre qu'« *Il n'y a pas un, mais des silences et ils font partie intégrante des stratégies qui sous-tendent et traversent les discours* » [39]. Par exemple dans la médecine et la psychiatrie, qui tentent de plus en plus d'établir une étiologie sexuelle à une série de maladies mentales ou organiques, et qui se constituent comme approche privilégiée des perversions sexuelles. Par exemple dans la justice pénale, et plus largement dans toutes les instances minuscules de contrôle social qui s'attachent à la bonne conduite des couples, des enfants, des adolescents.

En résumé : « *Depuis le XVIII^e siècle, le sexe n'a pas cessé de provoquer une sorte d'éréthisme [Robert : état d'excitabilité accrue (d'un organe) ; exaltation violente d'une passion] discursif généralisé. Et ces discours sur le sexe ne se sont pas multipliés hors du pouvoir ou contre lui ; mais là même où il s'exerçait et comme moyen de son exercice ; partout ont été aménagées des incitations à parler, partout des dispositifs à entendre et à enregistrer, partout des procédures pour observer, interroger et formuler. On le débusque et on le contraint à une existence discursive. De l'impératif singulier qui impose à chacun de faire de sa sexualité un discours permanent, jusqu'aux mécanismes multiples qui, dans l'ordre de l'économie, de la pédagogie, de la médecine, de la justice, incitent, extraient, aménagent, institutionnalisent le discours du sexe, c'est une immense prolixité que notre civilisation a requise et organisée. Peut-être aucun autre type de société n'a jamais accumulé, et dans une histoire relativement si courte, une telle quantité de discours sur le sexe. De lui, il se pourrait bien que nous parlions plus que de toute autre chose ; nous nous acharnons à cette tâche ; nous nous convainquons par un étrange scrupule que nous n'en disons jamais assez, que nous sommes trop timides et peureux, que nous cachons l'aveuglante évidence par inertie et par soumission, et que l'essentiel nous échappe toujours, qu'il faut encore partir à sa recherche. Sur le sexe, la plus intarissable, la plus impatiente des sociétés, il se pourrait que ce soit la nôtre* » [45-46]. Ce que Foucault souligne dans la fin de la section, c'est qu'un tel discours sur le sexe n'est pas unitaire mais émane de foyers et d'appareils multiples ; c'est aussi que le thème d'un sexe caché, secret, difficile à mettre au jour ne renvoie pas à une réalité anhistorique, mais est en quelque sorte lui-même produit par les dispositifs à faire parler indéfiniment du sexe, comme une de leurs conditions mêmes de fonctionnement.

(2) *L'implantation perverse* commence par une objection : peut-être le discours sur le sexe a-t-il considérablement proliféré, mais n'était-ce pas dans le but de réprimer les comportements déviants, d'éradiquer toute forme de sexualité qui s'écarterait du modèle monogame et reproducteur ? L'hypothèse répressive se déplace du plan des discours à celui des pratiques réelles. À bien y regarder, répond Foucault, il semble pourtant que les dispositifs de pouvoir mis en place du 17^e au 19^e siècle aient produit un effet inverse – « *dispersion des sexualités* », « *renforcement de leurs formes disparates* », « *implantation multiple des "perversions"* » [51] – parce qu'ils fonctionnaient non par réduction ou répression, mais par multiplication, intensification ou production. À ce nouveau fonctionnement des dispositifs de pouvoir (que je vais détailler dans un instant), Foucault associe un passage d'une manière de comprendre et de juger les pratiques sexuelles en termes de conformité ou d'infraction à la loi (droit

canonique, pastorale chrétienne ou loi civile¹⁵, avec l'idée sous-jacente que même les comportements « contre-nature » les plus abominables sont encore une forme d'infraction à la loi, en l'occurrence la loi divine) à une façon de les comprendre et de les étudier en terme de nature et de perversion¹⁶, donc selon leur plus ou moins grande adéquation à une norme de la bonne nature, ce qui implique une nouvelle manière de découper les phénomènes (ceux qui relèvent de l'infraction à la loi deviennent nettement distincts de ceux qui relèvent de la pathologie), et un détournement de l'attention de la relation matrimoniale vers les formes déviantes de sexualité : sexualité des enfants, des hystériques, des homosexuels, des pervers. Dès lors, le pouvoir qui s'exerce sur la sexualité change peu à peu de nature : il ne fonctionne plus à l'interdit, mais à l'aide d'opérations plus subtiles que Foucault regroupe en quatre rubriques.

1° Premièrement, l'aménagement de ce que Foucault appelle des « *lignes de pénétration indéfinie* ». Pour faire comprendre cette idée, Foucault oppose la répression ou la prohibition de l'inceste au contrôle de la sexualité des enfants ou des collégiens. Dans le premier cas, le pouvoir fonctionne de manière effectivement répressive, et tend à faire progressivement disparaître ce à quoi il s'attaque ; dans le second, le pouvoir se développe et se renforce tout en reproduisant et même en intensifiant l'objet sur lequel il s'exerce. Si tant d'énergie a été dépensée – en pure perte, et malgré la conscience claire de cette inutilité – à traquer le « plaisir solitaire », c'est peut-être que le pouvoir avait un intérêt à la perpétuation de l'objet dont l'existence légitimait son exercice même : « *Tout au long de cet appui, le pouvoir avance, multiplie ses relais et ses effets, cependant que sa cible s'étend, se subdivise et se ramifie, s'enfonçant dans le réel du même pas que lui. Il s'agit en apparence d'un dispositif de barrage ; en fait, on a aménagé, tout autour de l'enfant, des lignes de pénétration indéfinie* » [58].

2° Deuxième effet de ce que Foucault nomme une chasse nouvelle aux sexualités périphériques : « *une incorporation des perversions et une spécification nouvelle des individus* » [58-59]. Le point est capital, et c'est ici que Foucault est le plus audacieux, et pousse le plus loin le mouvement d'historicisation : il s'agit d'adopter en quelque sorte une position radicalement nominaliste (refuser de poser l'existence, dans la réalité, de concepts généraux ; s'en tenir à l'existence de pratiques et de corps singuliers), et de considérer toute catégorisation, tout découpage des individus en classes, comme affectée d'un indice de contingence historique. Foucault prend l'exemple de ce qu'on appelle aujourd'hui l'homosexualité¹⁷, et montre que cette catégorie n'est pas transhistorique ou éternelle, mais qu'elle désigne une certaine forme de rapport à soi et aux autres historiquement produite, par rassemblement, solidification et transformation de certaines pratiques, traits de caractères, éléments biographiques, en un type particulier d'individualité, dont le foyer explicatif est une

¹⁵ Ce qui implique un certain partage, ou plutôt une certaine absence de partage des comportements répréhensibles, qui tombent en quelque sorte tous dans le même panier, dans la même catégorie des infractions à la loi : par exemple l'homosexualité ou l'infidélité, le mariage sans consentement des parents ou la bestialité.

¹⁶ Cela suppose de nouvelles formes de pouvoir, en premier lieu le pouvoir médical, et même – thèse que Foucault a développée dans *Surveiller et punir* – une redéfinition du rôle du juge en termes d'activité médicale ou thérapeutique, la punition n'ayant plus seulement pour mission de châtier des actes, mais de réformer des individus ; ce pourquoi Foucault écrit : « *ils [=la grande famille des « pervers »] portent chez les médecins leur infamie et leur maladie chez les juges* » [55].

¹⁷ Exemple sur lequel il nous faudra revenir, notamment quand nous aborderons le deuxième tome, UP, qui déplace l'analyse du côté de la Grèce classique, en envisageant la façon dont l'homme grec classique conçoit et use des plaisirs d'amour selon une triple modalité : rapport à son propre corps, rapport à l'épouse, rapport au jeune garçon ; exemple qui pourrait susciter pas mal de débats (cf. la parution récente du livre de J. Balthazart, *Biologie de l'homosexualité. On naît homosexuel, on ne choisit pas de l'être*, Mardaga, 2010), et qui est sans doute abordé un peu rapidement par Foucault.

forme de perversion de la sexualité. « *La sodomie – celle des anciens droits civil ou canonique – était un type d’actes interdits ; leur auteur n’en était que le sujet juridique. L’homosexuel du XIX^e siècle est devenu un personnage : un passé, une histoire et une enfance, un caractère, une forme de vie ; une morphologie aussi, avec une anatomie indiscreète et peut-être une physiologie mystérieuse. Rien de ce qu’il est au total n’échappe à sa sexualité. [...] Elle lui est consubstantielle, moins comme un péché d’habitude que comme une nature singulière. [...] l’homosexualité est apparue comme une des figures de la sexualité lorsqu’elle a été rabattue de la pratique de la sodomie sur une sorte d’androgynie intérieure, un hermaphrodisme de l’âme. Le sodomite était un relaps, l’homosexuel est maintenant une espèce* » [59]. Ce qu’il s’agit de voir, c’est donc que le savoir-pouvoir qui traque les « perversions » contribue en quelque sorte à les produire comme des réalités génériques, à les solidifier dans des types d’individus. « *Exclusion de ces mille sexualité aberrantes ? Non pas, mais spécification, solidification régionale de chacune d’elles. Il s’agit, en les disséminant, de les parsemer dans le réel et de les incorporer à l’individu* » [60].

3° En troisième lieu, Foucault insiste sur ce qu’il appelle « *les spirales perpétuelles du pouvoir et du plaisir* », c’est-à-dire sur la façon dont tous ces dispositifs de surveillance, de traque, d’examen ou d’aveu contribuent à intensifier en quelque sorte (par frôlement, provocation, jeu d’esquive et de poursuite) les plaisirs mêmes qu’ils semblent chercher à éradiquer : « *Mais tant de questions pressantes singularisent, chez celui qui doit répondre, les plaisirs qu’il éprouve ; le regard les fixe, l’attention les isole et les anime. Le pouvoir fonctionne comme un mécanisme d’appel, il attire, il extrait ces étrangetés sur lesquelles il veille* » [61].

4° D’où, en quatrième et dernier lieu, l’idée que l’espace et les rites sociaux du 19^e siècle sont caractérisés par des « *dispositifs de saturation sexuelle* », qui fonctionnent aux lieux mêmes de l’apparente répression de la sexualité : ainsi la famille ou la maison familiale, mais aussi l’école ou les institutions psychiatriques, qui fonctionnent comme des « *réseaux de plaisirs-pouvoirs articulés selon des points multiples et avec des relations transformables* » [63] par lesquels « *les formes d’une sexualité non conjugale, non hétérosexuelle, non monogame* » sont « *appelées et installées* » [64].

Foucault résume l’ensemble de cette analyse du nouveau fonctionnement producteur du pouvoir comme suit : « *Ce pouvoir justement n’a ni la forme de la loi ni les effets de l’interdit. Il procède au contraire par démultiplication des sexualités singulières. Il ne fixe pas de frontières à la sexualité ; il en prolonge les formes diverses, en les poursuivant selon des lignes de pénétration indéfinie. Il ne l’exclut pas, il l’inclut dans le corps comme mode de spécification des individus. Il ne cherche pas à l’esquiver ; il attire ses variétés par des spirales où plaisir et pouvoir se renforcent ; il n’établit pas de barrage ; il aménage des lieux de saturation maximale. Il produit et fixe le disparate sexuel. La société moderne est perverse, non point en dépit de son puritanisme ou comme par le contrecoup de son hypocrisie ; elle est perverse réellement et directement* » [64-65]. Réellement, au sens où les sexualités multiples ne désignent pas un donné naturel et éternel sur lequel le pouvoir se serait subitement focalisé, mais constituent le strict corrélat de dispositifs de pouvoir qui extraient du corps des hommes et de leurs plaisirs, intensifient et solidifient ces comportements polymorphes ; directement, parce que cette multiplication et cette implantation des perversions est selon Foucault la condition même de la diffusion et de la ramification des pouvoirs.

Parcourons à grands pas le chapitre III, « *Scientia sexualis* ». Comme le précédent, ce troisième chapitre commence par une objection que Foucault se fait à lui-même : cette profusion de discours sur le sexe, et plus particulièrement de discours scientifiques focalisés

sur les aberrations et les pathologies de la sexualité, n'était-elle pas au fond guidée par la volonté de masquer le sexe, de l'esquiver dans sa vérité brute et insoutenable ? La subordination d'une telle science aux impératifs de la morale, son acharnement à nouer au sexe toute une série de peurs (peur de la mort, de la maladie, et ultimement de la dégénérescence de l'espèce), et finalement le manque presque total de rationalité de ce discours à prétention scientifique (quand on le compare à l'état de sciences exactement contemporaines, par ex. la physiologie de la reproduction) – tout cela ne serait-il pas le signe que le discours sur le sexe fonctionnait comme un écran destiné à empêcher que la vérité du sexe se produise jamais ? À toutes ces objections, Foucault répond avec obstination que l'essentiel est que le sexe ait fait, dans l'occident moderne, l'objet d'une gigantesque « volonté de savoir », d'une entreprise massive visant à dire la vérité du sexe. Ce n'est que sur fond d'une telle volonté de vérité qu'est possible l'esquive, la dérobade ou la méconnaissance. De cette volonté de savoir, il s'agira d'entreprendre l'histoire, tout en s'intéressant aux stratégies de pouvoir qui lui sont immanentes [98].

Foucault souligne combien l'idée d'une *scientia sexualis* est un phénomène nouveau dans l'histoire des sociétés humaines. Alors que de nombreuses civilisations (la Chine, le Japon, l'Inde, Rome, les sociétés arabo-musulmanes) se sont dotées d'une *ars erotica*, d'un savoir secret et initiatique visant à recueillir la vérité du plaisir afin de la réinjecter dans une pratique sexuelle qui doit en être transfigurée, seul l'occident moderne a développé le projet de constitution d'une science du sexe. Cette science est gouvernée par une série de procédures enracinées dans une forme de pouvoir-savoir qui se situe à l'exact opposé de l'art érotique : la procédure de l'aveu, telle qu'elle naît au début du XIII^e siècle (Concile de Latran, 1215) de l'obligation pour tout chrétien de confesser une fois par an chacune de ses fautes, puis de l'instauration de nouvelles pratiques judiciaires, tant au niveau des tribunaux civils que des tribunaux religieux d'Inquisition. Dans ce contexte, l'aveu change de sens : il ne désigne plus une certaine forme de reconnaissance accordée à autrui, mais la reconnaissance par soi-même de ses propres actions ou pensées, la production d'un discours de vérité sur soi-même. Avec ce thème de l'enracinement d'une science du sexe dans les procédures d'aveu, Foucault exhibe comment un certain savoir – peu importe ici sa valeur de vérité réelle – a trouvé dans des dispositifs de pouvoir son fondement ou sa condition historique de possibilité. Ce qui est ainsi ébauché, c'est une archéologie de la psychanalyse, et plus largement d'un ensemble d'attitudes (psychologiques, philosophiques, littéraires) supposant un lien entre recherche de la vérité et accès à l'intimité du soi.

La thèse de Foucault, c'est que cet étrange dispositif de l'aveu, si contraignant au départ (puisque bien souvent les aveux devaient être arrachés, y compris par la torture), a peu à peu colonisé toutes les dimensions de notre existence, de sorte que « *L'homme, en Occident, est devenu une bête d'aveu* » [80] : « *Nous sommes devenus, depuis lors, une société singulièrement avouante. L'aveu a diffusé loin ses effets : dans la justice, dans la médecine, dans la pédagogie, dans les rapports familiaux, dans les relations amoureuses, dans l'ordre le plus quotidien, et dans les rites les plus solennels ; on avoue ses crimes, on avoue ses péchés, on avoue ses pensées et ses désirs, on avoue son passé et ses rêves, on avoue son enfance ; on avoue ses maladies et ses misères ; on s'emploie avec la plus grande exactitude à dire ce qu'il y a de plus difficile à dire ; on avoue en public et en privé, à ses parents, à ses éducateurs, à son médecin, à ceux qu'on aime ; on se fait à soi-même, dans le plaisir et la peine, des aveux impossibles à tout autre, et dont on fait des livres. On avoue – ou on est forcé d'avouer* » [79]. Foucault en profite, au passage, pour mettre en question le lien qui semble aujourd'hui évident entre parole et liberté, d'une part, silence et oppression, de l'autre. En montrant comment un tel dispositif de pouvoir s'est progressivement incorporé, inscrit

dans la chair même de l'homme occidental – « chair » que l'inscription corporelle de ce dispositif à contribuer à créer, à la fois comme catégorie et comme expérience ; l'un des titres annoncés par Foucault dans le plan initial de HS était d'ailleurs *Les aveux de la chair* –, Foucault entend contribuer à ce qu'il nomme, en termes quasi nietzschéens, une « *histoire politique de la vérité* » [81]. Dans ce dispositif de l'aveu, dont Foucault affirme qu'il est dispositif d'assujettissement au double sens d'une soumission et d'une constitution de subjectivité, le sexe occupe une place centrale. Quelques caractéristiques formelles de ce dispositif : un rituel de discours où le sujet d'énonciation coïncide avec le sujet d'énoncé ; un rituel qui se déploie dans un rapport de pouvoir, où la domination se situe plutôt du côté de celui qui écoute silencieusement que de celui qui parle ; un rituel où la vérité tire son prix et son authenticité des résistances qu'elle a dû vaincre pour apparaître au grand jour ; un rituel où le seul fait de parler est censé produire une série d'effets intrinsèques chez celui qui parle (purification, rachat, libération, etc.).

L'ensemble de ces caractéristiques formelles vont se retrouver dans la constitution d'une science du sexe, qui s'emploiera à les tisser à des procédures scientifiques. Pour arriver à ce résultat, il fallait d'abord que la pratique de l'aveu s'extrait du contexte de la pratique de pénitence, et colonise les domaines de la médecine, de la pédagogie, voire des rapports familiaux, en ne visant plus seulement à mettre en discours des actes (sexuels), mais tout le halo de pensées, d'images et de désirs qui les accompagnent, les préparent ou les prolongent. Il fallait ensuite trouver les moyens de nouer concrètement rituel de l'aveu et formes de rationalité scientifique, pour constituer « *cette chose improbable : une science-aveu* » [86]. Ces moyens sont au nombre de cinq : 1° procéder à une codification clinique du faire-parler, envisagé comme support d'une entreprise de déchiffrement de signes ou de symptômes ; 2° postuler une causalité générale et diffuse du sexe, qui devient « *cause de tout et de n'importe quoi* », et peut du coup être pisté à l'infini ; 3° poser le principe d'une latence intrinsèque à la sexualité : le sexe se cache par essence, il est donc besoin d'un travail acharné pour en mettre au jour la vérité ; ce travail sera tout autant celui de l'interrogateur que de l'interrogé ; 4° poser la nécessité d'une interprétation de ce qui émerge dans l'aveu ; sans une telle interprétation, la vérité du sexe ne pourra être véritablement produite ; il faut en quelque sorte qu'advienne la vérité de cette vérité, ce qui suppose une herméneutique ; 5° médicaliser les effets du rituel de l'aveu, transformer ce qui relevait du domaine de la purification ou du rachat en une opération thérapeutique, indexée à la distinction du normal et du pathologique.

Cette opération de constitution d'un dispositif destiné à produire des « discours vrais » sur le sexe dans la forme étrange d'une science-aveu, cette opération est précisément ce qui a produit, au XIX^e siècle et comme son corrélat, une nouvelle catégorie et un nouveau type d'expérience : celle de la « sexualité », entendue comme vérité du sexe et de ses plaisirs. Les caractères de cette sexualité discursivement produite répondent comme en miroir aux cinq procédures d'ajustement de la technique d'aveu et de la discursivité scientifique (« *technique d'écoute, postulat de causalité, principe de latence, règle de l'interprétation, impératif de médicalisation* » [91-92]). En parcourant ces cinq procédures dans l'ordre inverse, il faut dire avec Foucault que « *la sexualité s'est définie comme étant "par nature" : un domaine pénétrable à des processus pathologiques, et appelant donc des interventions de thérapeutiques ou de normalisation ; un champ de significations à déchiffrer ; un lieu de processus caché par des mécanismes spécifiques ; un foyer de relations causales indéfinies ; une parole obscure qu'il faut à la fois débusquer et écouter* » [92]. C'est donc en quelque sorte le mécanisme ou l'économie interne de ces discours de savoir-pouvoir qui a produit les grandes structures de son objet – objet qui ne leur préexistait pas dans une vérité muette et nue, même si une telle vérité a pu être *a posteriori* projetée à l'origine, comme constitutive de

la « nature » même de l'objet en question¹⁸. C'est pour cette raison que Foucault affirme que l'histoire de la sexualité doit être envisagée dans la perspective d'une histoire des discours [92] – à condition de ne pas considérer les discours dans une trompeuse pureté, mais d'y intégrer les techniques, stratégies et dispositifs de pouvoir auxquels ils sont toujours liés¹⁹.

Après avoir rapidement esquissé la façon dont un tel discours de vérité sur le sexe induit une structure de pensée dans laquelle la vérité secrète du sexe n'est dévoilée que pour que le sexe dévoile à son tour la vérité sur nous-mêmes (structure de pensée qui semble constituer le sol de la psychanalyse et d'un certain savoir du sujet comme sujet scindé ou s'échappant à lui-même) ; après avoir aussi énuméré le bénéfice de plaisir – plaisir étrange à traquer et à dire la vérité du plaisir, « *plaisir à l'analyse* » [96] – lié à cette *scientia sexualis* (ce qui la fait un peu fonctionner, à sa façon, comme un art érotique), Foucault résume les acquis des cent premières pages, et esquisse le programme du travail empirique qui reste à accomplir : « *En tout cas, l'hypothèse d'un pouvoir de répression que notre société exercerait sur le sexe et pour des raisons d'économie, paraît bien exigüe, s'il faut rendre compte de toute cette série de renforcements et d'intensifications qu'un premier parcours fait apparaître : prolifération de discours, et de discours soigneusement inscrits dans des exigences de pouvoir ; solidification du disparate sexuel et constitution de dispositifs susceptibles non seulement de l'isoler, mais de l'appeler, de le susciter, de le constituer en foyers d'attention, de discours et de plaisirs ; production exigée d'aveux et instauration à partir de là d'un système de savoir légitime et d'une économie de plaisirs multiples. [...] Il s'agit donc de prendre ces dispositifs au sérieux, et d'inverser la direction de l'analyse : plutôt que d'une répression généralement admise, et d'une ignorance mesurée à ce que nous supposons savoir, il faut partir de ces mécanismes positifs, producteurs de savoir, multiplicateurs de discours, inducteurs de plaisirs, et générateurs de pouvoir, les suivre dans leurs conditions d'apparition et de fonctionnement, et chercher comment se distribuent par rapport à eux les faits d'interdiction ou d'occultation qui leur sont liés. Il s'agit donc de définir les stratégies de pouvoir qui sont immanentes à cette volonté de savoir. Sur le cas précis de la sexualité, constituer l'« économie politique » d'une volonté de savoir* » [96-98].

Je vous ai expliqué précédemment que Foucault posait trois questions, ou opposait trois doutes [18] à l'hypothèse répressive. Le doute portant sur l'évidence historique d'une telle répression faisait l'objet des chapitres II et III. Reste à envisager la question de la mécanique du pouvoir, et celle du statut du discours critique. La réponse à ces questions constitue l'objet des chapitres IV et V.

Le quatrième chapitre, « Le dispositif de sexualité », est l'un des plus intéressants philosophiquement. Partant du constat qu'« *Entre chacun de nous et notre sexe, l'Occident a tendu une incessante demande de vérité : à nous de lui arracher la sienne, puisqu'elle lui échappe ; à lui de nous dire la nôtre, puisque c'est lui qui la détient dans l'ombre* » [102], la question est désormais de savoir d'où vient cette double injonction à traquer à la fois la vérité du sexe et la vérité dans le sexe. Répondre à cette question, c'est mettre en évidence cette machine de pouvoir que Foucault nomme *dispositif de sexualité*. Pour ce faire, on procédera, suivant le découpage de ce chapitre, en quatre étapes : 1. *Enjeu* ; 2. *Méthode* ; 3. *Domaine* ; 4. *périodisation*.

¹⁸ C'est *mutatis mutandis* le mouvement que Marx dénonçait dans l'*Introduction* de 57 sous le titre de « robinsonnade ».

¹⁹ Il s'agit là encore d'une position de type matérialiste, dont on trouve des échos dans l'*Esquisse*, avec la thématique d'une impureté constitutive du savoir.

(1) *Enjeu*. Une fois encore, l'exposé est introduit par une objection : et si l'approche des rapports entre sexe et pouvoir jusqu'ici adoptée pour contrer l'idée d'une moderne répression de la sexualité n'était somme toute qu'une stratégie naïve ou hypocrite ? Naïve, en ce qu'elle ignorerait ou oublierait qu'il y a beau temps que la théorie psychanalytique (freudolacanienne) pense les rapports entre sexe et pouvoir, ou désir et loi, sur un autre mode que celui de la répression : la loi comme « *constitutive du désir et du manque qui l'instaure* » [108]. Hypocrite, dans la mesure où elle feindrait de confondre les motifs de la répression et de la loi, afin de se débarrasser à peu de frais de la théorie psychanalytique du pouvoir-loi via une critique empirique ou historique du motif de la répression, tout en conservant de cette théorie psychanalytique les conséquences les plus paralysantes sur le plan pratique ou politique : l'idée qu'on est toujours déjà piégé par la loi, qu'on n'échappe jamais au pouvoir. L'objection ici formulée est intéressante, parce qu'elle revient de façon récurrente sous la plume des détracteurs de Foucault : les analyses historico-empiriques n'atteindraient pas à la dimension du transcendantal ; la pensée foucauldienne ne pourrait conduire qu'à une paralysie de l'action politique. Foucault n'y répond pourtant pas frontalement, mais déplace le problème, et dégage du même geste l'enjeu de son travail : la théorie de la répression et celle de la loi comme constitutive du désir supposent toutes deux la même conception, « *juridico-discursive* », du pouvoir ; c'est de cette conception que Foucault entend s'affranchir.

Les traits principaux de la conception juridico-discursive du pouvoir sont : a) « *la relation négative* » (le pouvoir réprime, sépare, exclut, mais ne possède aucune positivité propre) ; b) « *l'instance de la règle* » (le pouvoir est essentiellement législatif : il est ce qui dicte une loi ou prononce une règle, laquelle suppose toujours un partage binaire entre le licite et l'illicite) ; c) « *le cycle de l'interdit* » (le pouvoir fonctionne à coup d'interdit ou de prohibition : il s'agit pour ce qui y est soumis de renoncer à un certain type d'existence, sous peine d'être lui-même supprimé) ; d) « *la logique de la censure* » (articulation, déjà mentionnée dans l'introduction, des trois injonctions de non-manifestation, d'inexistence et de mutisme : l'illicite, l'inexistant et l'informulable sont à la fois cause et effet les uns des autres) ; e) « *l'unité du dispositif* » (l'idée que le pouvoir s'exercerait de la même façon à tous les niveaux du champ social : étatique, familial, scolaire, sous la forme de l'opposition entre pouvoir législateur et sujet obéissant). D'après Foucault, une telle conception juridico-discursive est singulièrement restrictive : elle pose une essentielle pauvreté et monotonie du pouvoir et de ses stratégies, lui confère comme seule puissance celle du « non », et comme seul modèle ou schème d'intelligibilité celui de la loi et de l'obéissance – bref elle ne rend pas justice à la diversité, à la productivité et au polymorphisme des dispositifs de pouvoir.

Si ces dispositifs se présentent ou se codent eux-mêmes sous une forme juridique unique, c'est essentiellement pour mieux garantir leur acceptabilité : l'idée du pouvoir comme pure limite posée aux désirs ou à la liberté est acceptable, en ce qu'elle laisse valoir une part intacte de liberté pour ceux qui s'y soumettent. Si l'on brosse à grands traits l'histoire de cette conception juridique du pouvoir, on constate qu'elle coïncide avec l'avènement de la monarchie et de la forme Etat [114-116]. C'est d'une telle pensée du pouvoir sur le modèle du droit qu'il convient cependant de s'affranchir si l'on veut penser les mécanismes de pouvoir apparus à partir du XVIII^e siècle pour prendre en charge les hommes considérés comme corps vivants : « *s'il est vrai que le juridique a pu servir à représenter de façon sans doute non exhaustive, un pouvoir essentiellement centré sur le prélèvement et la mort, il est absolument hétérogène aux nouveaux procédés de pouvoir qui fonctionnent non pas au droit mais à la technique, non pas à la loi mais à la normalisation, non pas au châtement mais au contrôle, et qui s'exercent à des niveaux et dans des formes qui débordent l'Etat et ses appareils* » [118]. C'est donc à l'élaboration d'une nouvelle analytique du pouvoir (définition de son domaine

propre et des instruments nécessaires pour l'étudier) que doit travailler l'histoire de la sexualité dont Foucault présente ici le programme, dans un mouvement circulaire nouant enquête historique et travail conceptuel : « *il s'agit à la fois, en se donnant une autre théorie du pouvoir, de former une autre grille de déchiffrement historique ; et, en regardant d'un peu près tout un matériau historique, d'avancer peu à peu vers une autre conception du pouvoir. Penser à la fois le sexe sans la loi, et le pouvoir sans le roi* » [120].

(2) *Méthode*. Comment penser positivement cette autre conception du pouvoir, et quels sont les instruments adéquats qui permettront d'en étudier les modalités d'exercice ? Il convient d'abord d'écartier une série malentendus concernant le terme de « pouvoir » tel qu'il sera employé par Foucault : « pouvoir » ne renverra ni à la souveraineté de l'Etat et de ses appareils, ni à la forme de la loi (comme mode particulier d'assujettissement, opposé par ex. à la violence), ni au système ou à l'unité globale de la domination d'un groupe sur un autre (par ex. de la classe bourgeoise sur le prolétariat, dans une perspective de type marxiste). Ces trois manières de concevoir le pouvoir sont conçues comme des formes terminales, transcendantes, toujours secondes. Ce que Foucault cherche à atteindre, c'est le pouvoir compris comme champ immanent de rapports de force dans lequel s'enracinent, de façon toujours précaire ou instable, les formes terminales ou transcendantes : « *Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine 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* » [121-122]. Le pouvoir ne désigne donc pas un « foyer unique de souveraineté » mais le « socle mouvant des rapports de force » [122]. C'est ce qui lui confère une sorte d'omniprésence : il se produit dans toute relation d'un point du champ à un autre, il est partout parce qu'il vient de partout, il ne désigne pas une institution (modèle de l'Etat), une structure (modèle de la loi) ou une puissance conférée à certains (modèle de la domination de classe), mais est simplement – nouvelle proclamation de nominalisme – « *le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée* » [123]. De cette manière de concevoir le pouvoir découlent un certain nombre de propositions théoriques et de prescriptions méthodologiques.

1. Le pouvoir n'est pas une chose qui s'acquiert ou se partage, mais un « il y a » : il est ce qui s'exerce « *dans le jeu de relations inégalitaires et mobiles* » [123].

2. Les relations de pouvoir ne sont pas extérieures à d'autres types de rapports (économiques, théoriques, sexuels, etc.) mais elles leur sont immanentes, elles sont à la fois effets et conditions des partages et des inégalités qui s'y produisent, elles ont donc un rôle directement producteur (selon cette causalité particulière que Spinoza nommait *causalité immanente*, celle d'une cause qui advient à l'être et se détermine simultanément à ses effets mêmes).

3. Le pouvoir « vient d'en bas », au sens où « *les rapports de force multiples qui se forment et jouent dans les appareils de production, les familles, les groupes restreints, les institutions, servent de support à de larges effets de clivage qui parcourent l'ensemble du corps social* » [124]. Les grandes formes de domination ne sont pas la matrice ou le principe des innombrables rapports de force qui jouent dans les profondeurs du champ social ; elles ne sont que les effets de la mise en série ou de la cristallisation momentanée de ces rapports.

4. Les relations de pouvoir sont à la fois intentionnelles et non subjectives. Ce qui signifie que les grandes stratégies globales, ou les dispositifs d'ensemble qui émergent dans un champ social donné, sont l'effet ou le produit de la mise en série d'une multitude de tactiques locales traversées par un ensemble de calculs, de visées et d'objectifs souvent explicites ; si ces grandes stratégies possèdent également une rationalité propre, cette rationalité n'est plus le produit de l'intentionnalité d'un sujet individuel ou collectif, c'est une rationalité anonyme ou implicite.

5. Là où il y a pouvoir, il y a résistance, au sens où la résistance, ou plutôt les résistances, ne sont jamais extérieures au pouvoir, mais sont consubstantielles à son exercice même : elles sont « *l'autre terme, dans les relations de pouvoir* », « *l'irréductible vis-à-vis* » [127]. Ce vis-à-vis ne désigne pas nécessairement un individu constitué : la résistance peut également se nicher dans des groupes, mais aussi dans « *certains points du corps, certains moments de la vie, certains types de comportement* » [127], de sorte que les points de résistances ne sont pas donnés d'avance une fois pour toutes, mais sont « *mobiles et transitoires* », même si ils peuvent également cristalliser pour constituer à leur tour des foyers macroscopiques transcendants.

Ces propositions théoriques étant énoncées, comment concevoir la tâche d'une histoire de la sexualité, conçue comme « histoire des discours » ou « économie politique d'une volonté de savoir » ? « *En gros : plutôt que de rapporter à la forme unique du grand Pouvoir [structure étatique, loi, ou domination d'une classe], toutes les violences infinitésimales qui s'exercent sur le sexe, tous les regards troubles qu'on porte sur lui et tous les caches dont on en oblitère la connaissance possible, il s'agit d'immerger la production foisonnante des discours sur le sexe dans le champ des relations de pouvoir multiples et mobiles* » [129]. D'où la prescription de quatre règles pour entreprendre une telle analyse :

1° *Règle d'immanence* : ne pas considérer la sexualité comme un domaine relevant en droit d'une connaissance désintéressée, sur lequel s'exerceraient ensuite des mécanismes de pouvoir. Techniques de savoir et stratégies de pouvoir ne sont pas situées dans un rapport d'extériorité, dans la mesure où ce sont les relations de pouvoirs qui instituent la sexualité comme objet possible, et les techniques de savoir qui permettent au pouvoir de la prendre pour cible. Il s'agira donc de partir de ce que Foucault nomme des « *'foyers locaux' de pouvoir-savoir* » (par ex. la relation fidèle/directeur, enfant/pédagogue, etc.).

2° *Règle des variations continues* : ne pas chercher une fois pour toutes qui détient le pouvoir ou le savoir et qui en est privé, mais tenter d'établir le schéma des modifications, des processus, des « *matrices de transformations* » qu'impliquent les rapports mouvants de pouvoir-savoir (par ex. le triangle parents, enfants, médecin, et sa reconfiguration, à partir de la question de la sexualité infantile).

3° *Règle du double conditionnement* : penser à la fois l'intégration, par une série de connexions de proche en proche, des rapports de force locaux dans une stratégie d'ensemble, et l'appui ou l'ancrage des grandes stratégies dans des tactiques locales qui leur servent de support, sans pour autant concevoir les unes comme le simple reflet des autres à une échelle différente (par ex. le père de famille n'est pas le reflet du souverain ou de l'Etat à un niveau microscopique).

4° *Règle de la polyvalence tactique des discours* : ne pas analyser le discours sur le sexe comme une surface de projection des rapports de pouvoir, mais comme le lieu où savoir et pouvoir s'articulent ; « *concevoir le discours comme une série de segments discontinus, dont la fonction tactique n'est ni uniforme ni stable* » [133]. Ce qui implique qu'un discours n'est pas une fois pour toutes situé du côté de la domination ou de la soumission, mais que les fragments discursifs doivent être conçus comme des éléments mobilisables dans un champ de rapports de force. C'est pourquoi le discours ne doit pas être analysé « en lui-même », comme expression d'une théorie ou d'une idéologie, mais « en situation » ou en conjoncture, dans sa productivité tactique et dans son intégration stratégique – les mêmes formules (ou les mêmes silences) pouvant être réutilisées pour des objectifs opposés.

(3) *Domaine*. Si l'on cesse de penser la sexualité comme domaine étranger par nature au pouvoir, et qu'on la conçoit au contraire comme un point d'appui privilégié pour des stratégies diverses, « *il semble qu'on puisse distinguer, à partir du XVIII^e siècle, quatre grands ensembles stratégiques, qui développent à propos du sexe des dispositifs spécifiques de savoir et de pouvoir* » [137] : *hystérisation du corps de la femme* (analysé comme corps saturé de sexualité, intégré au champ des pratiques médicales, mis en communication avec le corps social, l'espace familial et la vie des enfants), *pédagogisation du sexe de l'enfant* (via une guerre de deux siècles contre l'onanisme), *socialisation des conduites procréatrices* (socialisation à l'aide de mesures économiques, politiques et médicales), *psychiatisation du plaisir pervers* (isolement de l'instinct sexuel comme facteur virtuel de pathologie). Quatre nouvelles figures vont alors apparaître comme corrélat de ces stratégies et dispositifs de savoir-pouvoir : « *la femme hystérique, l'enfant masturbateur, le couple malthusien, l'adulte pervers* » [139]. Dans ces stratégies, il ne s'agit pas d'abord de lutter, contrôler ou régir la sexualité : il s'agit avant tout de la *produire*. Selon Foucault la sexualité n'est donc pas une sorte particulière de nature, mais *le nom* – encore et toujours le nominalisme – *d'un dispositif historique* (et vous voyez par là que l'expression « dispositif de sexualité » ne désigne finalement pas un dispositif appliqué à une sexualité préexistante, mais ce dispositif qu'est en son fond la sexualité, envisagée d'un point de vue nominaliste comme signifiant d'une « situation stratégique complexe dans une société donnée » – pour reprendre l'expression attribuée précédemment au pouvoir [123]) : le nom de ce « *grand réseau de surface où la stimulation des corps, l'intensification des plaisirs, l'incitation au discours, la formation des connaissances, le renforcement des contrôles et des résistances, s'enchaînent les uns avec les autres, selon quelques grandes stratégies de savoir et de pouvoir* » [139].

Ce dispositif de sexualité, Foucault l'oppose à un autre grand dispositif qui l'a précédé, et qui va désormais fonctionner parallèlement à lui : le dispositif d'alliance défini comme « *système de mariage, de fixation et de développement des parentés, de transmission des noms et des biens* » [140]. Alors que le dispositif d'alliance vise à maintenir l'homéostasie du corps social, ce qui explique son lien avec le droit et l'importance qu'il accorde au moment de la reproduction, le dispositif de sexualité prolifère et innove constamment, en pénétrant les corps de façon toujours plus détaillée et en contrôlant les populations de manière toujours plus globale. Foucault ne le souligne pas, mais on pourrait retrouver dans ces deux dynamiques antagonistes l'opposition entre sociétés précapitalistes (vouées à la reproduction simple d'elles-mêmes, et au maintien des grandes structures sociales et symboliques qui leur donnent leur figure déterminée) et sociétés capitalistes (traversées par un mouvement permanent de dissolution de toutes les structures sociales et symboliques, noyées dans les « eaux glacées du calcul égoïste » destiné à assurer la reproduction élargie ou l'accumulation du Capital). La question que si pose dès lors, c'est celle de la relation historique entre ces deux dispositifs

d'alliance et de sexualité ; cette question fait ressurgir le problème de la famille et du familialisme.

L'idée de Foucault n'est pas que l'un des dispositifs s'est historiquement substitué à l'autre (le dispositif de sexualité remplaçant purement et simplement le dispositif d'alliance), mais qu'ils se sont en quelque sorte entremêlés, en se prêtant un secours mutuel : « *De la direction de conscience à la psychanalyse, les dispositifs d'alliance et de sexualité, tournant l'un par rapport à l'autre selon un lent processus qui a maintenant plus de trois siècles, ont inversé leur position ; dans la pastorale chrétienne, la loi de l'alliance codait cette chair qu'on était en train de découvrir et elle lui imposait d'entrée de jeu une armature encore juridique ; avec la psychanalyse, c'est la sexualité qui donne corps et vie aux règles de l'alliance en les saturant de désir* » [149-150]. C'est en effet sur le terrain du dispositif d'alliance que le dispositif de sexualité a pu s'enraciner (cf. les pratiques de pénitence et d'examen de conscience, qui sont relatives aux relations permises ou défendues par le dispositif d'alliance). C'est aussi sur lui qu'il s'est ensuite appuyé pour se développer, en prenant la cellule familiale (avec ses deux axes mari-femme et parents-enfants) comme point d'ancrage privilégié [141-143]. Mais c'est finalement le dispositif de sexualité qui, ayant pris son plein essor, jouera le rôle de soutien du dispositif d'alliance [149]. Foucault voit dans cet entrelacement des dispositifs d'alliance et de sexualité, et dans le rôle d'échangeur joué par la famille, la source à la fois d'une naissance « incestueuse » de la sexualité au sein de la famille, et de l'importance théorique fondamentale accordée dans les sciences humaines à l'interdiction de l'inceste (sorte de réaction du dispositif d'alliance contre l'emprise et l'extension croissante du dispositif de sexualité).

Concluons : « *Le domaine qu'il s'agit d'analyser dans les différentes études qui vont suivre le présent volume, c'est donc ce dispositif de sexualité : sa formation à partir de la chair chrétienne ; son développement à travers les quatre grandes stratégies qui se sont déployées au XIX^e siècle : sexualisation de l'enfant, hystérisation de la femme, spécification des pervers, régulation des populations : toutes stratégies qui passent par une famille dont il faut bien voir qu'elle a été, non pas puissance d'interdiction, mais facteur capital de sexualisation* » [150].

(4) *Périodisation*. Si on la raconte en prenant pour fil conducteur la notion de répression, l'histoire de la sexualité suppose deux grandes ruptures, dont la première se situe au cours du XVII^e siècle (naissance d'une répression des mots et des gestes, valorisation de la sexualité matrimoniale, avec l'intention sous-jacente d'empêcher que la force de travail ne se dilapide), et la seconde au XX^e siècle (relâchement des mécanismes de répression et canalisation de la sexualité dans les circuits de l'économie). Parce que Foucault entend contester cette manière de raconter, il lui faut également remettre en question la périodisation qui lui est liée. Pour ce faire, il convient d'envisager à la fois la chronologie des *procédés* qui composent le dispositif de sexualité, et la chronologie de leur *diffusion* au sein des différentes classes sociales.

1. La chronologie des techniques ne présente que peu d'éléments nouveaux par rapport à ce qui précède : Foucault y rappelle ces grands moments que sont la naissance de l'aveu « *obligatoire, exhaustif et périodique* » imposé par le Concile de Latran, les mutations introduites par la Réforme et la Contre-Réforme dans les pratiques d'examen et de direction de conscience (mise en discours de la « concupiscence »), puis la constitution, à la fin du XVIII^e siècle, du sexe en « affaire d'Etat » via le discours de la pédagogie (sexualité de l'enfant/« péché de jeunesse »), de la médecine (physiologie sexuelle de la femme/« maladies de nerfs ») et de l'économie politique ou de la démographie (régulation des naissances/« fraudes à la procréation »). Selon Foucault, ces trois types de savoir-pouvoir

marquent le moment où la technologie du sexe s'indexe à l'institution médicale ou à l'exigence de normalité : au problème de la mort et du châtement divin se substitue la question de la vie et de la maladie. Suivront ensuite, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, la scission entre médecine générale et médecine du sexe, la constitution d'une médecine des « perversions » qui en serait aussi une « orthopédie » normalisatrice, et l'apparition de programmes eugénistes nés de la rencontre entre l'analyse de l'hérédité et les théories de la « dégénérescence » (théories dont Foucault note au passage qu'elles s'articulent très facilement à la médecine des perversions, dans une sorte de causalité circulaire). Bilan provisoire : « *On le voit : la généalogie de toutes ces techniques, avec leurs mutations, leurs déplacements, leurs continuités, leurs ruptures, ne coïncide pas avec l'hypothèse d'une grande phase répressive inaugurée au cours de l'âge classique, et en voie de se clore lentement au cours du XIX^e siècle. Il y a eu plutôt une inventivité perpétuelle, un foisonnement constant des méthodes et des procédés, avec deux moments particulièrement féconds dans cette histoire proliférante : vers le milieu du XVI^e siècle, le développement des procédures de direction et d'examen de conscience ; au début du XIX^e siècle, l'apparition des technologies médicales du sexe* » [158].

2. La chronologie de la diffusion différentielle des techniques constitue sans doute le principal argument historique contre l'hypothèse répressive : à suivre une telle hypothèse (répression de la sexualité dans la perspective d'« économiser » la force de travail), il semble que les classes pauvres auraient dû être les premières visées par le dispositif de sexualité ; on constate pourtant qu'il n'en est rien : « *les techniques les plus rigoureuses se sont formées et surtout elles ont été appliquées d'abord, avec le plus d'intensité, dans les classes économiquement privilégiées et politiquement dirigeantes* » [159]. Direction de conscience, examen de soi-même, constitution de la famille comme instance de contrôle et point de saturation sexuelle (sexualité des enfants, des adolescents, des femmes ; médicalisation et psychiatrisation de la sexualité) – toutes ces techniques concernent d'abord uniquement la bourgeoisie, qui est la seule à se préoccuper de son sexe comme d'une chose absolument capitale. Les classes populaires, soumises au dispositif des alliances mais peu concernées par la « technologie chrétienne de la chair », ont d'abord échappé au dispositif de sexualité, qui finira pourtant par les coloniser en trois étapes : fin XVIII^e, attention portée au problème de la natalité et des « fraudes » à la procréation ; autour de 1830, organisation et valorisation de la famille, instrument de contrôle politique du prolétariat urbain (« moralisation des classes pauvres ») ; fin XIX^e, contrôle judiciaire et médical des perversions effectué au nom d'une protection générale de la société.

Cette double chronologie indique selon Foucault qu'il n'y a eu ni grand âge de la répression, ni politique sexuelle unitaire. Le dispositif de sexualité n'a pas été mis en place par les classes dirigeantes pour asservir les classes populaires ; il est d'abord conçu comme une technique que la bourgeoisie s'applique à elle-même pour affirmer la valeur de son corps, de sa vie, de ses plaisirs, de sa santé, pour les intensifier et les préserver, bref pour se constituer ce qu'on pourrait nommer un corps et une sexualité « *de classe* » [164]. C'est seulement dans un second temps, et via une série de modifications, que le dispositif de sexualité sera étendu aux autres classes, comme instrument de contrôle et de sujétion. Dans cette constitution par la bourgeoisie d'un corps, d'un sexe et d'une sexualité de classe, on peut voir comme une réplique à une thématique qui constituait le privilège de la noblesse, le procédé qu'elle utilisait pour maintenir sa distinction : celui du sang. « *Le "sang" de la bourgeoisie, ce fut son sexe [...] beaucoup des thèmes propres aux manières de caste de la noblesse se retrouvent dans la bourgeoisie du XIX^e siècle, mais sous les espèces de préceptes biologiques, médicaux, eugéniques ; le souci généalogique est devenu préoccupation de l'hérédité* » [164-

165]. La constitution de ce corps et de cette sexualité de classe apparaît dès lors comme une manière pour la bourgeoisie d'affirmer sa distinction et sa supériorité, et c'est ce qui explique selon Foucault qu'elle ait tant rechigné à étendre aux autres classes le dispositif qu'elle s'était forgée pour elle-même. *« Il faut sans doute admettre qu'une des formes primordiales de la conscience de classe, c'est l'affirmation du corps ; du moins, ce fut le cas pour la bourgeoisie au cours du XVIII^e siècle ; elle a converti le sang bleu des nobles en un organisme bien portant et en une sexualité saine ; on comprend pourquoi elle a mis si longtemps et opposé tant de réticence à reconnaître un corps et un sexe aux autres classes – à celles justement qu'elle exploitait. [...] Pour que le prolétariat soit doté d'un corps et d'une sexualité, pour que sa santé, son sexe et sa reproduction fasse problème, il a fallu des conflits (en particulier à propos de l'espace urbain : cohabitation, proximité, contamination, épidémies, comme le choléra de 1832, ou encore prostitution et maladies vénériennes) ; il a fallu des urgences économiques (développement de l'industrie lourde avec la nécessité d'une main-d'œuvre stable et compétente, obligation de contrôler les flux de population et de parvenir à des régulations démographiques) ; il a fallu enfin la mise en place de toute une technologie de contrôle qui permettait de maintenir sous surveillance ce corps et cette sexualité qu'enfin on leur reconnaissait (l'école, la politique de l'habitat, l'hygiène publique, les institutions de secours et d'assurance, la médicalisation générale des populations, bref tout un appareil administratif et technique a permis d'importer sans danger le dispositif de sexualité dans la classe exploitée ; il ne risquait plus de jouer un rôle d'affirmation de classe en face de la bourgeoisie ; il restait l'instrument de son hégémonie) »* [167-169].

C'est dans cette réticence de la bourgeoisie à une extension du dispositif de sexualité qu'il faut chercher la naissance de l'hypothèse répressive. À partir du moment où le dispositif de sexualité se voit étendu au corps social tout entier, la bourgeoisie se met à chercher un nouveau critère de distinction qui puisse singulariser son corps et sa sexualité : elle le trouvera dans l'interdit et la théorie de la répression. *« Du discours qui à la fin du XVIII^e siècle disait : 'Il y a en nous un élément de prix qu'il faut redouter et ménager, auquel il faut apporter tous nos soins, si nous ne voulons pas qu'il engendre des maux infinis', on est passé à un discours qui dit : 'Notre sexualité, à la différence de celle des autres, est soumise à un régime de répression si intense que là désormais est le danger ; non seulement le sexe est un secret redoutable, comme n'ont cessé de le dire aux générations précédentes les directeurs de conscience, les moralistes, les pédagogues et les médecins, non seulement il faut le débusquer dans sa vérité, mais s'il porte avec lui tant de dangers, c'est que nous l'avons trop longtemps – scrupule, sens trop aigu du péché, hypocrisie, comme on voudra – réduit au silence.' »* [170]. Cette idée de la répression, qui fonctionne pratiquement comme nouvel élément de différenciation, fraye la voie à la psychanalyse comme théorie du lien entre loi et désir et comme technique visant à *« lever les effets de l'interdit là où sa rigueur le rend pathogène »* [170] ; elle ouvre également la possibilité théorique du freudo-marxisme : *« réinterpréter tout le dispositif de sexualité en termes de répression généralisée ; rattacher cette répression à des mécanismes généraux de domination et d'exploitation ; lier les uns aux autres les processus qui permettent de s'affranchir des unes et des autres »* [173]. Cette critique historico-politique de la répression sexuelle, si elle a produit des effets considérables dans la réalité, n'échappe pourtant pas au dispositif de sexualité : elle constitue un déplacement ou un retournement au sein même de ce dispositif, mais elle ne peut, à en croire Foucault, ni fournir la grille pour l'histoire de ce dispositif, ni l'impulsion qui permettra de le démanteler.

Reste à aborder le cinquième et dernier chapitre, *« Droit de mort et pouvoir sur la vie »*. Je me permettrai ici d'être plus rapide, d'abord parce nos séances touchent à leur fin et que je ne voudrais pas m'arrêter au milieu du gué, ensuite parce qu'on peut considérer qu'à ce point du

livre, le programme que Foucault s'était provisoirement assigné est en quelque sorte rempli : critique de l'« hypothèse répressive » ; exposition de la constitution, du sens et des mécanismes du « dispositif de sexualité » ; enfin, genèse historique de l'hypothèse répressive et de la « critique de la répression sexuelle », et mise en évidence de leurs effets au sein même du dispositif de sexualité. Le dernier chapitre est pour Foucault une manière de rassembler une série de fils qui courent tout au long du livre, et d'insérer les questions abordées dans un horizon plus vaste : celui du passage d'un pouvoir souverain répressif pensé sur le modèle juridique et caractérisé par le prélèvement « *sur les choses, le temps, les corps, et finalement la vie* » [179] – ce que Foucault désigne sous la rubrique « droit de mort » – à un pouvoir producteur, modulateur, qui s'exerce de manière positive sur la vie, « *qui entreprend de la gérer, de la majorer, de la multiplier, d'exercer sur elle des contrôles précis et des régulations d'ensemble* » [180] – ce que Foucault désigne sous la rubrique « pouvoir sur la vie », ou *bio-pouvoir*. On notera que ce dernier chapitre de VS est aussi celui qui a connu la plus grande fortune philosophique : il constitue la source de toute une série de constructions (G. Agamben, M. Hardt & A. Negri) et de débats philosophiques contemporains autour du « biopouvoir », entendu comme ce pouvoir dont la dimension ou la tâche principale est celle d'une gestion de la vie.

À s'en tenir à la terminologie de Foucault, le pouvoir sur la vie se développe selon deux formes principales, dont l'une est centrée sur la vie de l'individu (« *anatomo-politique du corps humain* »), et l'autre sur la vie de l'espèce (« *bio-politique de la population* »). La première dimension a été mise en évidence dans *Surveiller et punir* à partir de la question des disciplines ; la seconde apparaît dans VS. Je cite le texte clé de Foucault plutôt que de le paraphraser longuement : « *Concrètement, ce pouvoir sur la vie s'est développé depuis le XVII^e siècle sous deux formes principales ; elles ne sont pas antithétiques ; elles constituent plutôt deux pôles de développement reliés par tout un faisceau intermédiaire de relations. L'un des pôles, le premier, semble-t-il, à s'être formé, a été centré sur le corps comme machine : son dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques, tout cela a été assuré par des procédures de pouvoir qui caractérisent les disciplines : anatomo-politique du corps humain. Le second, qui s'est formé un peu plus tard, vers le milieu du XVIII^e siècle, est centré sur le corps-espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques : la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier ; leur prise en charge s'opère par toute une série d'interventions et de contrôles régulateurs : une bio-politique de la population. [...] La mise en place au cours de l'âge classique de cette grande technologie à double face [...] caractérise un pouvoir dont la plus haute fonction désormais n'est peut-être plus de tuer mais d'investir la vie de part en part. [...] S'ouvre ainsi l'ère d'un "bio-pouvoir" » [182-184]. (L'un des corollaires de cette nouvelle ère du bio-pouvoir, c'est l'importance croissante prise par la norme et les processus de contrôle, de régulation, de normalisation au détriment du droit et de la loi, dont Foucault montre qu'elle tend de plus en plus à fonctionner comme une norme. Je me borne à mentionner tout cela, car le temps manque pour développer ces propositions.)*

Cette double polarité ayant été sommairement esquissée, on peut comprendre ce qui motive l'intérêt de Foucault pour la problématique de la sexualité : c'est que le dispositif de sexualité, avec ses quatre grands objets privilégiés (sexualité de la femme, de l'enfant, du couple procréateur et du pervers), articule en quelque sorte les deux axes suivant lesquels se développe la « *technologie politique de la vie* » : les disciplines du corps et la régulation des

populations [191]. Avant de conclure en imaginant l'étonnement des hommes du futur face à cette interrogation infinie et fascinée des mystères du sexe, Foucault souligne, en répondant à une ultime objection imaginaire (« vous laissez tomber le substrat de la sexualité, vous nous parlez d'une sexualité sans sexe »), deux dimensions essentielles de son travail :

a) Analyser la sexualité comme un dispositif politique n'implique pas l'élimination du corps : il s'agit au contraire de montrer comment les dispositifs de pouvoir s'articulent et se branchent sur les corps, de sorte que le biologique et l'historique ne se succèdent plus, mais se mêlent en quelque sorte intimement. Le projet de Foucault est donc bien d'écrire une « histoire des corps » (et non une histoire de leur représentation culturelle) : une histoire de la façon dont leur vie et leur matérialité même est investie par le pouvoir.

b) Une dernière fois, il convient d'insister sur l'idée que « le sexe » n'est pas cet élément de réalité solide et anhistorique qui préexisterait au pouvoir, mais le point en quelque sorte le plus spéculatif de ce dispositif, l'illusion²⁰ qui est en quelque sorte produite par et pour son fonctionnement même. De cette notion de sexe, Foucault affirme qu'elle a permis de regrouper sous une unité fictive fonctionnant comme principe causal un ensemble d'éléments anatomiques, de conduites, de sensation et de plaisirs ; qu'elle a assuré la jonction et permis une série de transferts entre biologie de la reproduction et savoir de la sexualité (transfert de « scientificité » et de prestige symbolique, transfert de contenus scientifiques fonctionnant comme éléments normatifs) ; enfin, qu'elle a rendu possible la constitution de l'hypothèse répressive via une inversion de la représentation des rapports entre pouvoir et sexualité, le sexe étant posé comme cet élément préexistant et irréductible que le pouvoir – loin de le produire dans sa positivité même – cherche au contraire à réprimer. L'enjeu politique de l'enquête historique sur la sexualité semble donc résider, aux yeux du Foucault de 1976, dans la possibilité non pas d'une « libération sexuelle » (au sens où ce fond de nature indomptée et sauvage serait enfin relâché à l'air libre) mais d'une libération *du* sexe (génitif objectif), au sens d'un travail d'affranchissement à l'égard du dispositif de pouvoir dont il constitue la clé de voûte, d'un travail de recomposition des corps, des savoirs et des plaisirs – bref dans une invitation à ce que M. Iacub et P. Maniglier²¹ nommeront, en s'inspirant directement de Foucault, des « sociétés postsexuelles » : *« Donc ne pas référer à l'instance du sexe une histoire de la sexualité ; mais montrer comment "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 du sexe. Ne pas croire qu'en disant oui au sexe, on dit non au pouvoir ; on suit au contraire le fil du dispositif général de sexualité. C'est de l'instance du sexe qu'il faut s'affranchir si, par un retournement tactique des divers mécanismes de la sexualité, on veut faire valoir contre les prises du pouvoir, les corps, les plaisirs, les savoirs, dans leur multiplicité et leur possibilité de résistance. Contre le dispositif de sexualité, le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs »* [207-208].

*

²⁰ Foucault utilise à plusieurs reprises l'expression de « point idéal », « point imaginaire », qui semble faire écho à la notion kantienne de *focus imaginarius* mobilisée dans l'appendice à la dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure*.

²¹ M. Iacub et P. Maniglier, *Antimanuel d'éducation sexuelle*, Paris, Bréal, 2005.

Quelques mots de conclusion, puisqu'il faut bien conclure : je m'étais proposé comme tâche d'esquisser avec vous une cartographie de la pensée contemporaine, à partir des deux questions du *savoir* et des *politiques de la nature*. La première question n'était initialement qu'une voie particulière d'accès à la seconde, qui devait nous occuper plus longuement. La lecture laborieuse de l'*Esquisse* – qui restera inachevée si vous ne la terminez pas par vous-mêmes – nous a permis de plonger au cœur de débats philosophiques contemporains, de commencer à déplacer une perspective convenue sur le problème du savoir, et de mettre du même coup en évidence son lien avec la question politique. Elle nous a également permis d'aborder par la bande Marx, Althusser, Rancière – mais aussi Spinoza, la linguistique de Saussure et de Labov, les théories d'Austin sur le performatif et l'illocutoire. (Je rappelle à dessein une série d'auteurs et de problèmes que je n'avais pas initialement l'intention de traiter, et que j'ai pu aborder grâce à vos questions au fil des séances. C'est la raison pour laquelle ces développements improvisés ne figurent pas dans les notes). Si le temps consacré à ce petit livre a pu paraître démesuré, je crois qu'il n'a pas été perdu, parce qu'il a été l'occasion d'un apprentissage de la pensée philosophique, de son fonctionnement et de ses enjeux – qui ne sont pas nécessairement académiques, mais peuvent toucher à nos vies mêmes. La lecture de l'*Esquisse*, et des quelques auteurs mentionnés pour en éclairer le propos, nous a permis de tenter une première approche de la question des politiques de la nature, via l'œuvre de Foucault. Vous comprenez maintenant que ce point de départ foucauldien n'était pas innocent, étant donné le rôle fondamental qu'occupent les dispositifs de savoir dans la façon dont Foucault noue nature et politique, vie et pouvoir. Vous comprenez aussi que le problème est vaste, qu'il reste un travail gigantesque à accomplir, et que ce n'est pas en 15 heures qu'on peut imaginer boucler une telle question. Nous nous arrêtons donc, mais j'espère vous avoir donné l'envie d'aller voir plus loin, de prolonger pour votre compte, d'une façon ou d'une autre, le cheminement que nous avons commencé ensemble.

ÉLÉMENTS DE PHILOSOPHIE 2009-2010
Consignes relatives à la préparation et à la présentation du travail

L'évaluation des étudiants reposera sur un travail écrit d'environ deux pages dactylographiées (format A4, caractères 12), qui me sera rendu en mains propres le jour de l'examen. L'examen consistera uniquement en la remise du travail. Il n'y a donc rien à apprendre « par cœur ».

Le travail présentera une **analyse critique** d'un des sous-chapitres du livre d'Isabelle STENGERS, *L'invention des sciences modernes* (Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1995) OU d'un extrait choisi dans l'un des nombreux textes (livres, opuscules, articles) mentionnés ou abordés au cours.

Ce travail sera divisé en quatre parties :

1/. Une brève *introduction*, qui mentionnera et expliquera le titre du sous-chapitre²² que vous aurez choisi, en le resituant dans le cadre plus vaste du chapitre²³ ou de la section²⁴ dans lesquels il s'insère (dans le cas du livre de Stengers) / qui mentionnera le titre et les références bibliographiques complètes du livre ou de l'opuscule d'où l'extrait a été tiré, présentera une délimitation claire du passage étudié (pagination, premiers et derniers mots du texte ; NB : pour faciliter la correction, les étudiants veilleront à annexer au travail une photocopie de l'extrait choisi), puis proposera – en le justifiant brièvement, et en explicitant le contexte problématique dans lequel il s'insère – un titre pour ce passage (comme s'il devait figurer dans une anthologie).

2/. Un *exposé* des grandes thèses du passage choisi, ainsi qu'une sélection et une brève explication des principaux concepts qui sont mobilisés pour appuyer ces thèses.

3/. Une *discussion critique* de ces thèses (ou d'une de ces thèses), qui s'appuiera sur les matériaux vus au cours et/ou sur votre expérience et vos connaissances personnelles.

4/. Une *conclusion* qui résumera très brièvement les acquis des trois moments précédents.

Remarques :

Vous n'êtes nullement obligés de lire – ni a fortiori d'avoir compris parfaitement – *l'intégralité* du livre ou de l'opuscule de votre choix, mais vous devriez être capables de conférer au passage choisi un minimum de cohérence et de pertinence par rapport à la démarche de l'auteur.

Vous n'êtes pas non plus obligés de saisir le sens de *toutes* les allusions qui y sont faites à des doctrines philosophiques. Le cours devrait toutefois vous aider à mieux les comprendre. Il n'est pas interdit de consulter dictionnaires et encyclopédies pour éclairer des passages obscurs dans des développements que vous jugerez importants.

Il est essentiel que la partie critique soit véritablement argumentée. « Critique » ne signifie pas que vous devez absolument vous opposer aux thèses de l'auteur : vous êtes libres de les accepter ou de les rejeter, partiellement ou totalement, du moment que votre position est étayée par des arguments, et préparée par un examen et une interrogation de ces thèses.

De façon générale, ce n'est pas votre opinion qui sera évaluée, mais la façon dont vous exposerez et articulerez vos idées. Pour ce faire, vous veillerez à soigner la forme : le travail sera écrit dans un français correct (respectez la syntaxe et l'orthographe, et faites relire votre travail au besoin ; utilisez la

²² Le premier *sous-chapitre* est « Scandales ».

²³ Le premier *chapitre* est « Les sciences et leurs interprètes ».

²⁴ La première *section* est « Explorations ».

punctuation et les connecteurs logiques pour structurer votre discours, enchaîner ou nuancer vos idées) et présenté de façon lisible (marquez clairement les paragraphes, justifiez votre texte).

Au niveau de l'étendue du travail, vous respecterez les proportions suivantes : trois-quarts de page environ pour l'exposé des thèses ; trois-quarts de page environ pour la discussion critique ; le reste pour l'introduction et la conclusion.

N'oubliez pas de numéroter chaque feuillet, et d'y faire figurer en en-tête l'intitulé du cours, ainsi que vos nom, prénom, section, et numéro de matricule.

Enfin, n'attendez pas le dernier moment pour vous mettre au travail. N'hésitez pas à commencer la lecture le plus tôt possible, pensez à noter vos questions, idées, objections, arguments, et n'hésitez pas non plus à en discuter entre vous (mais ne me rendez pas deux travaux identiques). Exposer ses idées et débattre oralement est une excellente façon de se préparer à l'écriture.

Bon travail !