

« 24H FOUCAULT »

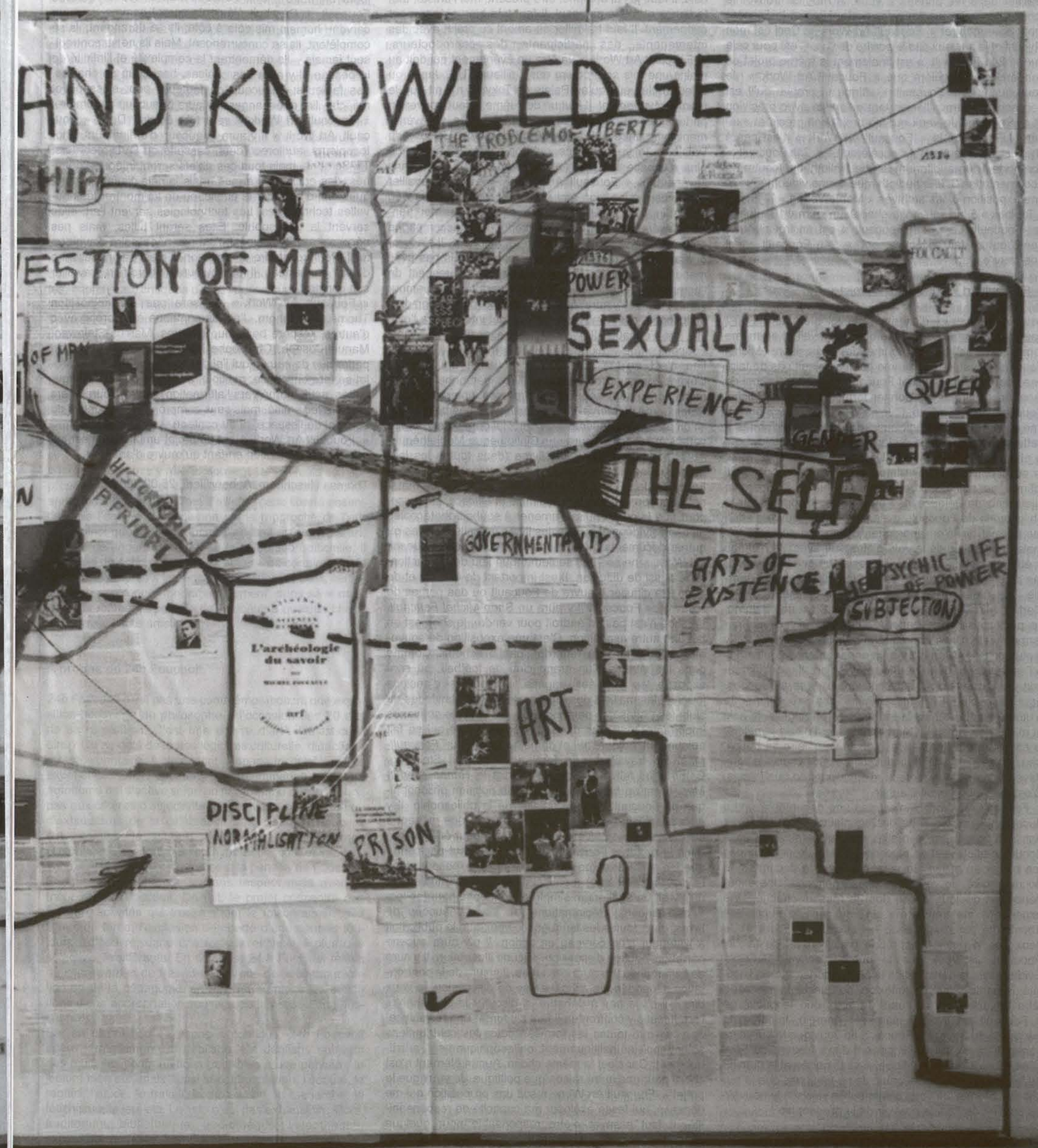
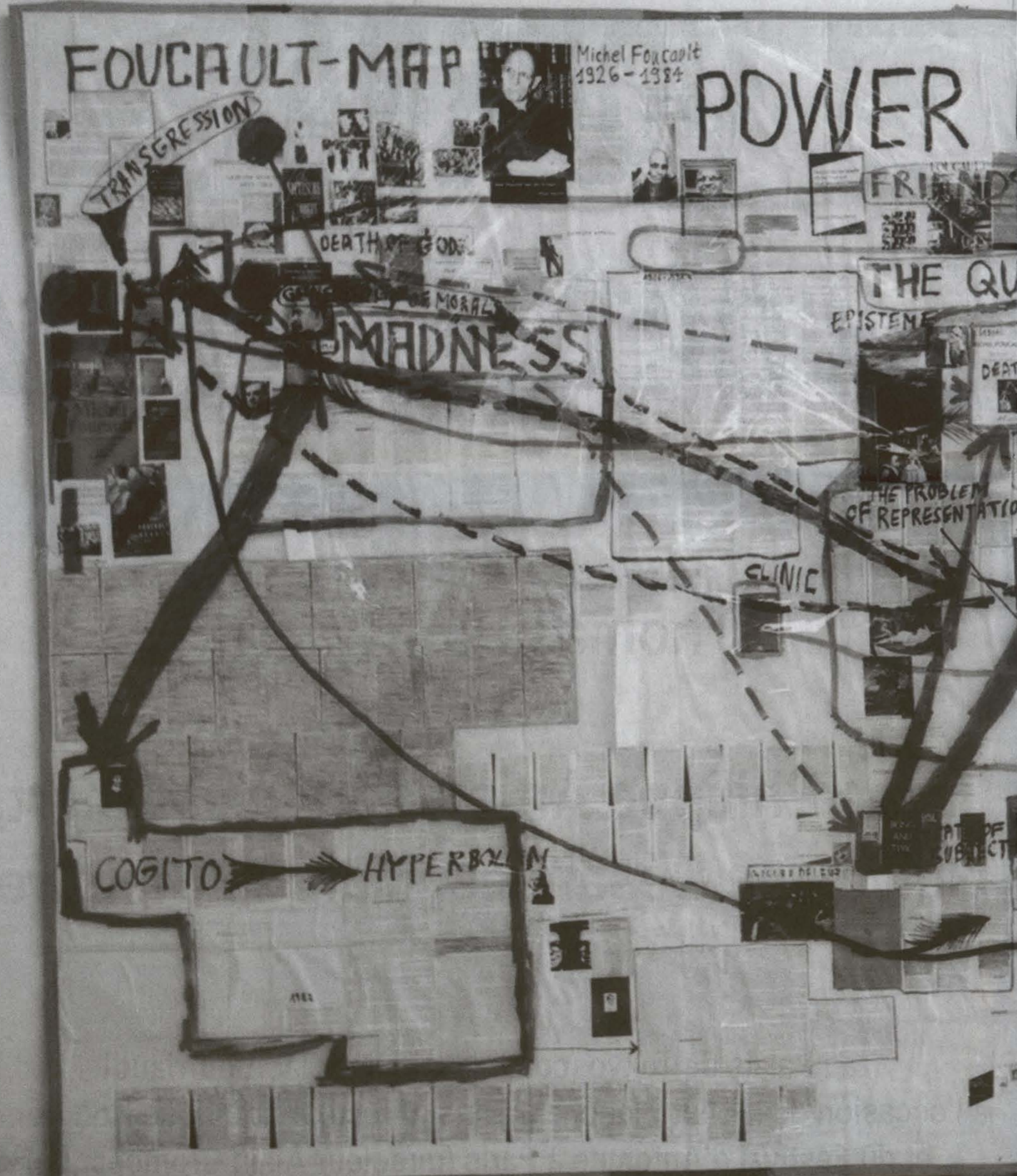
JOURNAL

2-3 OCTOBRE 2004

Thomas Hirschhorn

avec Philippe Artières, Daniel Defert,
Guillaume Désanges, Marcus Steinweg

au Palais de Tokyo (commissaire Nicolas Bourriaud)
à l'occasion de la Nuit Blanche à Paris (directeur artistique Hou Hanru)
et du Festival d'Automne à Paris (directeur Alain Crombecque)



Thomas Hirschhorn

« 24h Foucault », Note d'intention

« 24h Foucault » est l'avant-garde du « Foucault Art Work ». « Foucault Art Work » est le projet que j'ai développé suite aux rencontres avec Daniel Defert et Philippe Artières sur l'invitation de Nicolas Bourriaud au Palais de Tokyo en octobre 2003. « Foucault Art Work » est un projet (comme d'autres projets que j'ai) qui reste à réaliser dans les années à venir. À moi, de trouver le temps, l'énergie, les lieux, les partenaires et le financement pour montrer « Foucault Art Work ». Ceci est mon objectif et je ne veux pas le perdre de vue. C'est pour cela que « 24h Foucault » est finalement le même projet en condensé, en accéléré que « Foucault Art Work ». Je veux que « 24h Foucault » affirme et prouve qu'il est nécessaire de travailler en tant qu'artiste avec précision et avec excès. Je veux que ce projet soit précis et exagéré ! Pour moi, le « Foucault Art Work » n'est pas à changer, il est seulement à accélérer. Le « 24h Foucault » comporte 1. un auditorium 2. une bibliothèque/centre de documentation 3. une audiothèque 4. une vidéothèque 5. une exposition 6. les archives « Merve Verlag » 7. un bar « Toolbox » 8. un souvenirs-shop 9. un journal 10. un atelier Foucault. Le « 24h Foucault » est un travail autonome qui se fait collectivement. « 24h Foucault » est une œuvre d'art !

« Foucault Art Work », le pré-projet

Je veux essayer ici, d'exprimer ma volonté pour « Foucault Art Work ». Ceci est le titre du travail et en même temps ceci est le programme de l'exposition Michel Foucault. C'est le programme car il ne s'agit pas de faire une exposition sur Michel Foucault. Il s'agit pour moi de montrer, d'affirmer, de donner forme au fait que Michel Foucault était un artiste. Que sa vie et son œuvre étaient une œuvre d'art. Il s'agit aussi de donner des formes à cette affirmation que je partage avec Marcus Steinweg : la philosophie c'est de l'art ! La philosophie pure, la vraie, la philosophie cruelle et impitoyable, la philosophie qui affirme, qui agit, qui crée. La philosophie de Spinoza, de Nietzsche, de Deleuze, de Foucault. Je ne connais pas la philosophie de Foucault, mais je vois son œuvre d'art. Il me permet de m'en approcher, de ne pas comprendre, mais de le saisir, de le voir, d'être actif avec. Je n'ai pas à être un historien, un connaisseur, un spécialiste pour me confronter aux œuvres d'art. Je peux saisir leur énergie, leur urgence, leur nécessité, leur densité. L'œuvre d'art de Michel Foucault est chargée. C'est une batterie. Je peux saisir cette batterie chargée. Je veux donner forme à cela. Dans le projet « Foucault Art Work », il y a plus qu'une vision : il y a un engagement singulier. Il y a l'engagement de faire une œuvre d'art. Il y a l'affirmation que l'œuvre d'art est philosophie, et la philosophie est œuvre d'art ! Il faut se libérer des expositions. Je n'utilise jamais, je hais le terme *show* en anglais, je hais et je n'utilise jamais le terme *pièce*. Je n'utilise jamais et je hais le terme *installation*. Mais je veux faire un travail, une œuvre d'art ! Je veux devenir ce que je suis. Je veux devenir un artiste ! Je veux m'approprier ce que je suis. C'est cela mon travail d'artiste.

« Foucault Art Work » n'est pas une documentation. La documentation, les films documentaires sont dépassés par la fiction et par la réalité, de toutes façons. Car la documentation veut se placer au milieu. Je ne veux pas me placer au milieu. Je veux dépasser le document, le documentaire. Je veux faire une expérience. Une expérience est quelque chose dont je ressors changé. Une expérience me transforme. Je veux que le public soit transformé par l'expérience « Foucault Art Work ». Je veux que le public s'approprie l'œuvre d'art de Michel Foucault. Je veux que le public s'active, participe. Évidemment la participation la plus importante c'est l'activité, la participation de réflexion, de questionnement, de faire travailler son cerveau. Je veux que le public de « Foucault Art Work » saisisse l'énergie, la force, la nécessité du travail de Foucault. Je veux que le public se confronte à ce qui est important dans l'œuvre de Foucault, je veux que le public saisisse la portée et le pouvoir de la philosophie de Foucault. Je ne veux pas que le public comprenne. Je veux que le public saisisse le pouvoir. Le pouvoir de l'art, le pouvoir de la philosophie !

Concrètement :

Le « Foucault Art Work » prend place du 14.10 au 05.12 (7 semaines) au Palais de Tokyo. Je veux faire une sorte

de *Bataille Monument*, mais à l'intérieur, dans une institution. Quels ont été les enseignements pour moi du « Bataille Monument », de cette expérience ? Que cette expérience produit quelque chose : des rencontres, de la confrontation, de la production, de la pensée, plus de travail, de la perte, des discussions, de l'amitié. Pour produire cela, il faut, je l'ai compris, être présent, moi l'artiste, tout le temps et n'être pas seul. Il faut très bien préparer cet *événement*. Il faut travailler en amont ce projet avec des intervenants, des participants, des coproducteurs. « Foucault Art Work » va être un événement qui doit au moins une fois se produire aussi ailleurs (US, Japon ou ailleurs). Je veux qu'au Palais de Tokyo il n'y ait que le premier *événement*. Il faut un deuxième. Il faut trouver un partenaire. « Foucault Art Work » doit être un événement avec entre 700 et 1 000 m² de place. L'alcôve du Palais de Tokyo, proposée, est trop petite. J'ai besoin de plus d'espace ! Il faut un minimum de 700 m². Dans l'événement « Foucault Art Work », je veux travailler étroitement avec mon ami philosophe Marcus Steinweg de Berlin. Il sera tout le temps sur place avec moi, pendant l'*événement*. Il prépare, il propose et il accompagne ce travail. Il fait partie de l'œuvre. Il affirmera. Il s'appropriera. Il agira, comme moi avec amour, mais pas avec respect. L'amour de la philosophie, pas le respect de l'hommage. « Foucault Art Work » sera fait avec amour sans respect. Il y aura tous les jours une intervention d'un philosophe, d'un ami, d'un écrivain qui interprétera l'œuvre de Foucault. Il y aura une exposition « Michel Foucault ». Je veux que le public comprenne : l'exposition n'est qu'une partie de « Foucault Art Work ». L'exposition avec des photos, livres personnels, documents originaux, coupures de presse (internationale). Peter Gente du *Merve-Verlag Berlin* a fait une belle exposition au ZKM à Karlsruhe. Je peux lui demander de faire cette exposition. Il y aura une Bibliothèque-Médiathèque-Audiothèque avec tous les livres (dans toutes les langues), toutes les vidéos et tous les documents auditifs de Foucault. Je veux qu'il y ait des photocopieurs, du matériel vidéo, du matériel audio, simple et efficace, sur place, pour que le public puisse amener à souhait photocopies ou copies vidéos et audios, les livres, extraits de livres ou autres documents à la maison. Je veux que « Foucault Art Work » ne soit pas seulement un lieu de production, mais aussi de diffusion. Il est important de diffuser et de donner à diffuser l'œuvre de Foucault ou des parties de l'œuvre de Foucault. Il y aura un Shop Michel Foucault. Le shop n'est pas un endroit pour vendre, le shop est en fait une autre exposition. C'est une exposition de souvenirs manufacturés à regarder, pas à acheter. Comme dans les vitrines d'un grand club de football, où sont exposés les trophées gagnés, les photos d'anciens joueurs, les maillots des joueurs, les différents stades du club, les visites des personnalités. Ce sont les souvenirs importants, mais pas décisifs. Décisif est ce qui se fait aujourd'hui. Aujourd'hui et demain. Il y aura un Foucault-Map. Un travail que je ferai avec Marcus Steinweg. Comme j'ai fait le *Nietzsche-Map* et le *Hanna Arendt-Map*. C'est un très grand plan de la position philosophique de Foucault dans la galaxie de la philosophie. Il y aura aussi les documents et les éléments que mettent à disposition les *Archives Foucault*. Cela peut être intégré dans le projet « Foucault Art Work ». Il faut par contre que les archives exposées soient aussi exposées dans l'autre (la deuxième) manifestation. Je veux finalement qu'il y ait un auditorium simple et condensé pour les lectures, concerts, déclamations. Je veux beaucoup de livres, dans toutes les langues. Je veux que le public soit à l'intérieur d'un cerveau en action. Il n'y aura aucune narration, aucune discussion, aucune illustration. Il y aura de l'affirmation. Il y aura des idées. Il y aura de la confrontation. Quand je dis : il n'y a pas de discussion, je veux dire : il n'y a pas à débattre, à discuter la philosophie, l'art. Il faut s'y confronter. Il faut s'y forger une résistance. Je veux que toutes les formes, toutes les contributions soient choisies politiquement, philosophiquement, artistiquement. Car c'est la même chose. Aucun élément n'est choisi pour une autre raison que politique. Je veux que le projet « Foucault Art Work » soit une proposition qui me dépasse, qui fasse exploser ma capacité de responsabilité. Il faut essayer d'être responsable pour quelque chose dont je peux prendre la responsabilité. Il faut aussi qu'il y ait un « Foucault-Atelier ». Un lieu de travail avec des ordinateurs et de la place pour travailler. Faire de la

sculpture, faire de la recherche, faire des expériences avec ce qu'on n'a pas l'habitude de faire. Apprendre une autre langue, par exemple. Je récapitule : le « Foucault Atelier », le « Foucault-Shop », « l'Auditorium », « la Bibliothèque-Médiathèque-Audiothèque-Michel Foucault », « l'Exposition Foucault », les « intervenants » (tous les jours un autre), le « Foucault-Map », les « Archives Foucault ». Ces huit éléments seront comme dans un cerveau humain mis côte à côte, ils se dérangent, ils se complètent, ils se concurrencent. Mais ils ne se contredisent jamais – ils démontrent la complexité et l'infinité de la pensée. Il y aura des chaises, beaucoup de chaises, des fauteuils, beaucoup de fauteuils pour s'asseoir et réfléchir, lire et échanger. Il y aura beaucoup de lumière. « Foucault Art Work » sera très éclairé. Dans « Foucault Art Work » il y aura beaucoup d'ordinateurs, photocopieurs, audiorecorders, cassette ou DVD-recorders, TV-Screens, mais tous ces objets seront intégrés, dominés, des outils, des armes, mais jamais d'effets esthétiques afin d'intimider le public, ou de lui montrer les nouvelles technologies. Les technologies servent l'art, elles servent la philosophie. Elles seront utiles, mais pas nécessaires. Pour tuer, il n'est pas nécessaire d'avoir un fusil. Pour construire une maison, il n'est pas nécessaire d'avoir un marteau. Il faut toujours d'abord faire travailler son cerveau. « Foucault Art Work » ne sera pas une exposition Thomas Hirschhorn. J'aurais contribué à ce projet avec d'autres, j'espère beaucoup d'autres. Marcus Steinweg, Manuel Joseph, Christophe Fiat, Peter Gente, pour ne parler que de ceux à qui j'ai déjà parlé du projet. Ce projet se fera ensemble, multiple, avec des multiples singularités, actif, tourné vers l'affirmation, l'autre. Tourné vers l'autre avec amitié, mais sans compromis. Ni visuel, ni du sens, ni de l'espace, ni du contenu. « Foucault Art Work » est un projet ambitieux. Il est lui-même une affirmation en tant qu'œuvre d'art.

Thomas Hirschhorn, Aubervilliers, 25.02.2004

Guillaume Désanges

Éditorial : Autant qu'une arme, Foucault

« Il faut assister à la naissance des idées et à l'explosion de leur force : et cela non pas dans les livres qui les énoncent, mais dans les événements dans lesquels elles manifestent leur force, dans les luttes que l'on mène pour les idées, contre et pour elles »¹. Cette phrase montre assez bien comment, pour Michel Foucault, toute pensée n'attend pas l'écriture et ne se contente pas des livres pour naître, se développer, exprimer sa force. L'enjeu est clair : il s'agit, pour la philosophie, de ne pas délaisser ce champ initial d'où naissent les idées : la vie, le monde, l'activité, l'actualité. Dès lors, sans rien céder de son exigence et de sa précision, la philosophie doit trouver les moyens de déborder son milieu « naturel » (l'édition, l'université, les bibliothèques) pour une confrontation directe, et par l'action, avec le réel. C'est certainement en accord avec une telle perspective que s'est construit le programme de *24h Foucault*, œuvre de Thomas Hirschhorn consacrée au philosophe et prenant la forme d'un lieu de travail et d'activités, de confrontation et d'excès, de contradiction, mais aussi de plaisir et de jubilation.

Le *24h Foucault journal* est l'une des parties constitutives de cette œuvre. Les textes qui le composent sont ceux des 24 intervenants invités (philosophes, écrivains, artistes, chercheurs, critiques d'art...) qui se succèdent toutes les heures dans l'auditorium construit au cœur du projet. Transcrits - et parfois traduits - dans leur intégralité, tels que les auteurs nous les ont confiés, ces textes - non pas sur, ni à propos de, mais peut-être plus « à partir de », voire « à l'occasion de » Foucault - permettent de mesurer, par leur diversité (de longueur, de formes, de sujets), combien l'œuvre de Foucault résonne bien au-delà de l'étude académique et recèle un exceptionnel potentiel productif, créatif, excédant l'exégèse. Les pages qui suivent en attestent : Foucault propose une méthode, une stratégie de regard plus qu'une leçon de choses. C'est pourquoi on peut s'y référer souvent sans jamais se l'approprier. Sa force et son autonomie résistent à toute annexion idéologique. C'est d'ailleurs cette liberté essentielle de l'œuvre foucauldienne qui la rapproche de l'art. C'est ainsi que si *24h Foucault*, en tant qu'œuvre d'art, semble déranger les codes de la célébration officielle, il est aussi un écho possible - en actes - de certains motifs essentiels propres à la pensée foucauldienne. Ceci, certainement, parce que, fondamentalement, dans sa « naissance » même, la pensée de Foucault a quelque chose à voir avec l'acte artistique.

A propos de 24h Foucault

24h Foucault n'est pas une commémoration, ni une exposition-hommage au philosophe à l'occasion des 20 ans de sa disparition. C'est une œuvre d'art². Qu'est-ce à dire ? Qu'au-delà de toutes logiques culturelle, didactique ou documentaire, il circonscrit l'espace incontrôlé d'une expérience. *24h Foucault* est une immense sculpture autonome qui s'active selon un programme qui ne répond pas aux critères d'objectivité, d'exactitude scientifique ou d'exhaustivité de la célébration officielle. *24h Foucault* est, comme la plupart des œuvres de Thomas Hirschhorn³ : incontrôlable, hyperactif, condensé, survolté. C'est ainsi qu'il s'adresse à la pensée de Foucault. Énergie contre énergie. « Sans respect mais avec amour » pour Foucault. De fait, le projet concentre des foyers d'activités qui transmettent le foisonnement, les lignes de force, l'explosion de liberté d'une pensée toujours à l'œuvre, dans une logique expansive plus que sélective. Proliférante. En ce sens, *24 h Foucault* relève du *shareware* et du *freeware* plus que de la communication ou de la pédagogie, en mettant en place les conditions d'une appropriation sauvage de la pensée du philosophe⁴.

Par sa disposition en espaces contigus, *24h Foucault* opère formellement un dépliage. Un dépliage subjectif des multiples confrontations possibles à une pensée : la lecture bien sûr, mais aussi la contemplation, l'écoute, le regard, l'étude, le travail, la discussion, la recherche, le fétichisme, le jeu, etc. La liste n'est pas exhaustive. Alors, auditorium, bibliothèque, audiothèque, vidéothèque, exposition, archives, bar-lounge, souvenirs-shop, atelier, journal : autant de modes d'accès auxquels chaque visiteur est invité à se confronter. Ou pas. Mais qu'on ne s'y

trompe pas : ces espaces séparés mais imparfaitement étanches ne tracent pas les frontières objectives, les horizons thématiques d'un parcours ou d'une pensée ; ils figurent au contraire autant d'ouvertures, de percées, de perspectives vers une relation personnelle à la philosophie.

Mais s'il n'est pas véritablement un hommage au sens strict du terme, *24h Foucault* formalise et développe à sa façon, c'est-à-dire par les moyens de l'art, par son énergie et son foisonnement, certains principes à l'œuvre dans la pensée de Foucault. *24h Foucault* : une œuvre d'art qui, pas plus que les textes de ce journal ne repose « sur » Foucault mais plutôt travaille avec, établissant une relation dynamique, physique, avec une pensée. Le déploiement tout azimut d'activités, d'objets et de documents parfois fragmentés, incomplets ou détournés, sans respect pour une hiérarchie établie des faits et des idées - dans un certain désordre, finalement - résonne parfaitement avec la pensée d'un philosophe ayant lui-même entrepris de bouleverser les hiérarchies du savoir, en isolant des faits et des idées pour éclairer l'histoire, en valorisant des sujets et des motifs que d'autres auraient considérés comme dérisoires ou indignes. De manière emblématique, si Foucault s'intéresse au structuralisme, c'est dans son renoncement fondamental au principe de causalité : ce n'est plus l'enchaînement logique qui est à l'étude mais la concomitance des faits, leur relation synchronique, leur mouvement collectif en tant que système. Une forme réarticulée, désautomatisée, de la pensée. L'expérience artistique de *24h Foucault* relève du même mouvement. Elle n'a ni début ni fin, étant donnée immédiatement dans sa totalité : tout y est disponible en même temps, se superposant, se dérangeant éventuellement. Comme chez Foucault, *24h Foucault* ne craint pas le rapprochement improbable, le brouhaha, l'imprévu. Il ne se réalise pas dans le silence et la séparation mais dans le bruit et le frottement. Il ne se construit pas dans l'édification et dans la progression mais dans le détournement et le surmenage. Une phrase de Foucault à propos de son propre travail résume parfaitement cette volonté d'éviter le déterminisme logique et affirme ce choix de vivre dangereusement l'aventure intellectuelle : « Le jeu ne vaut la chandelle que dans la mesure où l'on ignore comment il finira »⁵.

Foucault artiste

Cette affinité formelle entre un projet artistique (*24h Foucault*) et une pensée n'est finalement possible que parce que certainement, en amont, l'œuvre foucauldienne a foncièrement quelque chose à voir avec l'art. Quoi ? D'abord, une radicalité qui ne réside pas seulement dans des affirmations aussi définitives que la mort de l'homme ou l'effacement du sujet, mais également dans le style même d'une écriture affirmative, qui ne s'embarasse pas d'excuse ni de contrepoint ; qui porte le poids de l'urgence et de la nécessité. Une écriture claire et évidente mais qui, par une description précise des faits et de leurs conditions d'apparition, relève moins d'une volonté édifiancée que combative. « Travail s'autant plus précis justement et d'autant plus dépendant d'un analyse méticuleuse qu'il ne faisait confiance à aucune appartenance préalable. »⁶ : ce commentaire de Foucault à propos de Pierre Boulez peut s'appliquer à lui-même. Autonomie, précision, puissance. Pour Foucault, la pensée est un instrument de combat. Une lutte de l'intelligence à l'échelle de la société.

Ce qui rapproche la démarche de Foucault de celle d'un artiste, c'est également son irréductibilité à un objectif déterminé, politique ou éthique. C'est pourquoi sa pensée est littéralement irrécupérable. En témoigne la multiplicité de ses filiations différentes et contradictoires. L'écriture de Foucault est trop étrangère aux consignes, aux modèles ou aux règles pour se subsumer aisément sous une quelconque idéologie. Elle montre. Elle désigne. Elle affirme. Elle ne commande pas. Au lecteur de mesurer la portée des éclairages qu'elle propose. Une écriture de la responsabilité. Vectrice de connaissance, érudite certainement, mais se dérobant sans cesse à la conclusion définitive et la simplification. Comme si écrire n'était pas tant pour être saisi définitivement que pour éveiller, envahir, saisir à son tour.

Si Foucault fait œuvre d'art, c'est fondamentalement dans ces éclairages inédits, discordants, qu'il donne à la réalité. Opposer aux visions admises une lecture décalée des structures de la société, par la désignation et le recadrage plus que la démonstration logique. Foucault déjoue les règles de l'exercice philosophique : son apparente et sérieuse érudition analytique sous-tend un projet intellectuel créatif. On dirait : fictionnel. C'est pourquoi, à l'intérieur de son propre champ, Foucault est un véritable auteur et un auteur à part (comme le sont dans leur champ Blanchot, Bataille ou Artaud, ses référents littéraires). Foucault affirme d'ailleurs lui-même, sans ironie, n'avoir jamais écrit que des fictions. Remarque essentielle que l'on saisit aisément à la lecture de ses livres : l'œuvre foucauldienne procède de la création de formes (de pensées et d'écriture) à partir de matériaux réels. Dès lors, sa pensée, acquiert, comme toute œuvre d'art, l'autonomie dans ses références et ses motifs. Devient irrécupérable à autre chose qu'à elle-même. Insaississable et saisissante.

D'ailleurs, s'il n'est pas à proprement parler un formaliste, Foucault reste fasciné par un courant formel au 20^e siècle (au sein duquel il place la pensée structuraliste aussi bien que les évolutions de l'art d'avant-garde) dont il croit au pouvoir transgressif, aux capacités de mutation interne et de transformation des regards. Le rapport à l'art, là encore, affleure. L'intérêt fondamental de Foucault pour la forme en tant que sujet se transpose en objet dans l'exercice même de sa pratique. Ses écrits, comme un écho à certaines pratiques de l'art, dessinent une pensée aux perspectives renouvelées, mais dont chaque détail est nécessaire et précis. C'est certainement sous l'égide d'une telle dualité que l'on a comparé ses livres aux gravures de MC Escher : une désautomatisation de la perception qui se joue dans l'« affrontement des précisions »⁷. De fait, Foucault porte sans cesse un regard esthétique sur les choses. C'est par leur forme « plastique » qu'il désigne les forces à l'œuvre dans la société. Dans *L'Histoire de la folie* ou *Les Mots et les Choses* ; c'est la description d'un tableau qui amorce la réflexion. Dans *Surveiller et punir*, c'est l'organisation spatiale commune des prisons, des manufactures, des écoles et des casernes qui fait signe d'un nouveau schéma idéal de la discipline des corps. Ramener la recherche de la vérité à des questions d'optiques. Le regard, dès lors, peut être considéré comme le point essentiel où se concentre le combat de l'art et de la pensée, dans le sens où la visibilité est « un piège » autant qu'une arme. Foucault, qui révèle la force de ce piège (le regard invisible soumettant l'observé à la discipline anonyme de la société), l'utilise et le retourne comme une arme. Celui qui affirme écrire pour ne pas avoir de visage rejoue la posture de l'observateur invisible, se réapproprie sa force dominante contre les structures même de l'autorité abusive. Retour de bâtons. La fondation et l'animation du Groupe d'Informations sur les prisons (GIP) sous l'impulsion de Foucault et Defert, si elle représente l'extension active, le bras « armé » d'une pensée réactive, est aussi emblématique d'une stratégie politique du retournement : dériver la tâche de la surveillance sur l'institution prison elle-même. Miroirs. Effet larsen. Stratégie « artistique ». Utiliser le panoptique contre le panoptique. Cette mise en abyme n'est pas le moindre des éclats de Foucault.

Épilogue : lettre à Delphine

Paris, le 5 août 2004

Chère Delphine,

Je souhaite revenir sur cette longue discussion que nous avons eue lorsque tu as eu en ma présence cette conversation téléphonique professionnelle concernant l'alcootest imposé à cet employé de ton entreprise. Tu m'as résumé avec vélocité la complexité d'une situation que je « ne pouvais pas comprendre », de cet homme qui présentait des signes de dangerosité pour les autres mais aussi « pour lui-même ». C'était ton devoir et ta responsabilité en tant que DRH de protéger ce salarié, et de te protéger toi-même par la même occasion, puisque tu



WHY FOUCAULT !

WHY FOUCAULT

WHY FOUCAULT !

WHY FOUCAULT !

WHY FOUCAULT !

WHY FOUCAULT !

« 24h Foucault » 02.10 - 12h00

Marcus Steinweg, philosophe, né en 1971
Travaille à Berlin.

Ses livres :
- *Krieg der différance* (Coblenze 2001),
- *Autofahren mit Lacan* (Coblenze 2001)
- *Der Ozeanomat. Ereignis und Immanenz* (Cologne 2002),
- *Bataille Maschine* (avec Thomas Hirschhorn, Berlin 2003),
- *Subjektinsgularitaeten* (Berlin 2004).

Marcus Steinweg

Sujet du dépassement de soi

« Le sujet ne disparaît pas : c'est son unité, trop déterminée, qui fait question [...] »
Maurice Blanchot¹

Préliminaires

La première phrase de la préface à la première édition de la *Critique de la raison pure* (1781) dresse le portrait d'une subjectivité déchirée : « la raison humaine a cette destinée particulière dans un genre de ses connaissances d'être accaparée de questions qu'elle ne peut écarter ; car elles lui sont proposées par la nature de la raison elle-même, mais elle ne peut non plus y répondre, car elles dépassent tout pouvoir de la raison humaine. »²

Il appartient à la nature de la raison – à laquelle Kant attribue ici la subjectivité du sujet même, l'être de l'humain – le caractère incontournable de questions qui la dépasse. En se faisant scène d'un dépassement de soi constitutif, la raison est devoir. C'est sa « destinée », dit Kant, au moins « dans un genre de ses connaissances » qu'elle se trouve exhortée à exécuter plus qu'elle ne peut factuellement exécuter. Car les questions, qui la briment et la mènent à l'« embarras », dépassent tout pouvoir de la raison humaine .

Ce sont des questions inhumaines. Des questions qui portent l'être de l'humain aux nécessaires frontières indécidables. Des questions qui dépassent le sujet et qui, en tant que sujet dépassé, l'assombrissent. Des questions, par lesquelles la raison se précipite « dans l'obscurité et des contradictions d'où elle peut certes conclure que cela doit tenir à des erreurs cachées quelque part, mais sans pouvoir les découvrir, parce que, les principes dont elle se sert, comme ils vont au-delà des

limites de toute expérience, ne connaissent plus désormais de pierre de touche prise à l'expérience. Le champ de bataille de ces combats sans fin, voilà ce qu'on nomme *Métaphysique*.³ »

La raison est la raison de l'expérience de soi – en tant que déchirement de soi. Elle fait l'expérience des limites de toutes expériences, de son impossibilité. Elle s'expérimente elle-même comme limite ou comme cas limite, dans la mesure où comme le dit également Kant la métaphysique appartient à la raison « en tant que perfection de la culture de toute raison humaine⁴ ». L'articulation de soi de la raison est déjà « métaphysique » dans le sens où la métaphysique, comme disent les *Prolegomènes*, « est donnée dans la constitution naturelle de la raison humaine⁵ ». La *dialectique transcendantale* (deuxième partie de la *logique transcendantale*) est l'endroit même de la mise en scène de la métaphysicité de la raison en tant que dépassement de soi transcendantale. Même si le livre dans son intégralité participe à la constitution d'un sujet au-delà de la fausse alternative du « rationalisme » et de l'« empirisme », de l'idéalité et de la réalité – alors même qu'il combat simultanément deux voies d'erreurs (la voie de la rêverie ou vision d'esprit de la métaphysique précritique dogmatique et la voie du positivisme et du culte des faits, toujours plus quiétiste).

Il est probable que ce sujet de l'expérience de soi soit beaucoup moins éloigné, qu'on ne le suppose habituellement, de la conception d'un sujet nouveau chez Nietzsche, dont la spécificité décisive est la force et la volonté d'affirmation du *retour éternel*. Ce sujet aussi est sujet de dépassement de soi et de

(suite du texte p.26)

« 24h Foucault » 02.10 - 13h00

Philippe Artières est historien au CNRS (LAHC UMR2558) ; il a notamment travaillé sur l'histoire de la médicalisation de l'écriture au XIX^e siècle (*Clinique de l'écriture*, Les Empêcheurs de penser en rond, 2000) et sur l'anthropologie criminelle et ses archives.
Il anime depuis dix ans le Centre Michel Foucault.

Jean-Claude Zancarini est traducteur et spécialiste de Machiavel.

Pascal Michon est historien et philosophe.

Pierre Lascoumes est sociologue.

Lire les textes de Jean-Claude Zancarini et Pascal Michon en p.31 et 32

Philippe Artières

« Entrevoir », avec Jean-Claude Zancarini, Pascal Michon, Pierre Lascoumes...

1972: Naissance de l'intellectuel spécifique

En décembre 1971, deux révoltes de prisonniers éclataient successivement en moins d'une semaine à la Centrale Ney de Toul. Ces mutineries auxquelles succédèrent plusieurs dizaines d'autres dans de nombreux établissements français au cours de l'hiver, visaient à dénoncer les conditions de détention (alimentaires, sanitaires mais également juridiques) et l'attitude de la direction de la prison.

Dans les jours qui suivirent, une femme prit la parole dans une longue tribune publiée par le journal *Le Monde* pour décrire une série de violences dont elle avait été la témoin au sein de l'établissement. « Je refuse d'admettre qu'un homme est irrémédiablement fichu, comme le pensent beaucoup de gens à la centrale Ney, à l'âge de vingt ans. Je somme tous ceux qui me liront de ne pas rester indifférents … de s'engager »¹

Ces mots n'étaient pas ceux d'une détenue ; ils n'étaient pas non plus ceux d'un membre du Groupe d'Information sur les Prisons (GIP) dont Michel Foucault, Jean-Marie Domenach et Pierre Vidal Naquet avaient annoncé la création quelques mois plus tôt, en février 1971. Non, Edith Rose, c'était son nom, était médecin psychiatre ; elle exerçait au sein de l'établissement pénitentiaire. « Elle a bousculé le jeu et franchi le grand tabou. Elle qui était dans un système de pouvoir, au lieu d'en critiquer le fonctionnement, elle a dénoncé ce qui s'y passait, ce qui venait de s'y passer, tel jour, en tel endroit, dans telles circonstances. […] Cette femme qui, après tout, ne serait-ce que par son savoir, était « du » pouvoir, « dans » le pouvoir, cette femme qui a eu le courage unique de dire : « je viens de voir, je viens d'entendre », […] c'est cela que je voudrais qu'on lise

et reconnaisse » écrivait Michel Foucault quelques jours après l'intervention de la psychiatre².

Pour la première fois donc, un acteur du monde pénitentiaire prenait ainsi la parole pour dénoncer le traitement infligé aux détenus et livrer un « rapport » de ce qu'elle avait vu. Elle abandonnait son devoir de réserve et mettait à profit sa place, sa situation dans l'ordre des pouvoirs, pour faire savoir ce qu'était la prison.

Quelques mois plus tôt, dans un contexte très différent, celui des Houillères du Nord, d'autres voix de ce type s'étaient élevées pour témoigner des conditions intolérables des mineurs. Ceux-là n'ont pas laissé de noms ; ils étaient médecins des mines aux Houillères. Un drame s'était déroulé à Fouquières-lès-Lens en février 70 : 16 mineurs avaient trouvé la mort. Une mobilisation s'en était suivie et avait été mis sur pied un Tribunal populaire à l'initiative d'un membre de la Gauche Prolétarienne Serge July. Ces médecins avaient témoigné : ils avaient dit les effets physiologiques du travail dans les galeries sur les mineurs ; à partir de leur expérience, de leur savoir, ils avaient produit un diagnostic ; ils avaient dénoncé en usant de leur compétence le caractère intolérable des conditions de travail des mineurs et donner à voir l'état des poumons de ceux-ci.

Cette idée avait ainsi été déterminante dans la création du GIP par Foucault : le nouveau professeur au Collège de France, dont les deux derniers livres (*Les Mots et les choses* et *L'Archéologie du savoir*) avaient rencontré un vif succès souhaitait par ce groupe « faire-savoir » la prison à partir des savoirs individuels — ceux des détenus mais également ceux des professionnels qui travaillaient en détention. L'action du GIP s'inscrivait dans une véritable problématisation non seule-

(suite du texte p.31)

« 24h Foucault » 02.10 - 14h00

Maurizio Ferraris est professeur de philosophie théorique à l'université de Turin, Italie. Il dirige la revue italienne Rivista di Estetica et est Directeur de programme au Collège International de Philosophie. Il dirige également le laboratoire d'ontologie de l'université de Turin.

Maurizio Ferraris

24 Façons de donner tort à Descartes

Avec l'*Histoire de la folie*, Foucault reconnaît en Descartes le grand coupable de la philosophie moderne. Mais Foucault lui-même était plus cartésien qu'il ne le soupçonnait. Nous l'allons montrer tout à l'heure.

Maurizio Ferraris

PROGRAMME MODIFIÉ : Intervention de Alessandro Fontana

« 24h Foucault » 02.10 - 15h00

Peter Gente est né en 1936.
Élève de Jacob Taubes et Peter Szondi.
Il crée en 1970 les éditions Merve Verlag (Berlin).

Peter Gente

Exposé pour un festival (2000)

Michel Foucault et les arts - Problèmes d'une généalogie des arts

Une rencontre internationale

Michel Foucault, qui aurait eu 75 ans le 15 octobre 2001, n'est pas seulement l'un des grands penseurs du XX^e siècle, mais il a pratiqué une pensée qui est à la fois unique et diversifiée, tout en se tenant éloignée de toutes les Écoles, de tous les « -ismes » et de toutes les idéologies. Son ultime notion fut celle de « problématisation ». Ses grandes monographies historiques sur la psychiatrie, la médecine, la prison et la sexualité remontent très loin dans le temps et s'arrêtent au milieu du XIX^e siècle, mais elles sont écrites dans la perspective d'aujourd'hui. Pour lui, l'enjeu est « d'analyser non les comportements ni les idées, non les sociétés ni leurs "idéologies", mais les *problématisations* à travers lesquelles l'être se donne comme pouvant et devant être pensé et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment. »

Dans un entretien avec Paolo Caruso de 1967, Foucault a dit : « Si mes souvenirs sont exacts, je dois la première grande secousse culturelle à des musiciens sérieux et dodécaphoniques français – comme Boulez et Barraqué – auxquels j'étais lié par des rapports d'amitié. Ils ont représenté pour moi le premier 'accroc' à cet univers dialectique dans lequel j'avais vécu. » Dans ce que dit Foucault ici, on voit se tendre un arc qui va du milieu des années 50 jusqu'aux derniers travaux de Foucault, jusqu'à la *techné tou biou* de l'Antiquité, jusqu'à l'art de vivre. Ses livres sur la folie, sur la clinique, sur les sciences humaines, sur la prison et sur la sexualité ont été accompagnés de livres sur Raymond Roussel et René Magritte, des articles d'histoire littéraire, sur la littérature contemporaine, sur la pein-

ture, sur l'architecture. Il a établi un contact avec des artistes, de même que certains artistes sont entrés en rapport avec lui. D'un autre côté, dans les arts eux-mêmes, la question de la technologie, y compris celle des nouvelles technologies, a débouché sur de nouvelles conceptions des écoles et des académies des beaux-arts, ainsi que sur des centres multimédias sur le modèle de Beaubourg (par exemple à Karlsruhe, à Francfort sur le Main et à Cologne en Allemagne). La bonne vieille question « Qu'est-ce que l'art ? » a de nouveau la cote. Elle touche celle de la classification et de la définition, des matières et des disciplines. Il y est question du rapport entre l'art et la technologie depuis qu'ils se sont séparés, il y a 200 ans, lors de la querelle des *Anciens* et des *Modernes* ; elle concerne le vaste domaine de l'art de vivre et de l'éthique.

Le point de départ de Foucault, notamment en ce qui concerne ses travaux historiques, a toujours été le temps présent, et ce temps présent a toujours été déterminé par des expériences esthétiques. C'est sur ce point qu'il rencontre Adorno. Après la mort de celui-ci en 1969, ce lien entre l'expérience esthétique et le travail théorique s'est peu à peu relâché. Peut-être est-il possible de le retendre grâce à Foucault – mais d'une manière nouvelle et différente. Ce qui doit être au centre de cette Rencontre Internationale, ce n'est ni d'être ou contre Foucault sur le plan idéologique, ni les discours académiques sur Foucault, mais plutôt la question de savoir comment, à partir de Foucault, on découvre des pratiques et des poétiques qui ont ailleurs leur cadre de référence : dans la littérature, la peinture, le cinéma, la musique, l'architecture et la philosophie. Le lieu d'un tel rendez-vous ne serait-il pas celui où s'opère la rencontre d'un colloque scientifique et d'un festival artistique, à la périphérie de leurs rations d'action ?

(suite du texte p.33)

« 24h Foucault » 02.10 - 16h00

Ancien directeur de programme au Collège International de Philosophie, Jacob Rogozinski a enseigné à l'Université de Paris 8. Il est aujourd'hui professeur de métaphysique à l'Université de Strasbourg. Il est l'auteur de *Kanten - esquisse kantienne* (Kimé, 1996) et de *Le don de la Loi* (PUF, 1999). Prochain livre à paraître : *Le moi et le restant - au delà de l'ontologie et de la psychanalyse*. Il a également publié plusieurs articles sur la philosophie française contemporaine, sur la phénoménologie du corps et sur la pensée d'Artaud.

Jacob Rogozinski

« Je suis, moi, cette force sombre » Foucault et sa (non-)lecture d'Artaud

Dans son *Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault définissait la folie comme « l'absence d'œuvre ». Prise en toute rigueur, cette thèse signifie que l'expérience moderne de la folie se définit comme l'« absolue rupture de l'œuvre », comme son anéantissement, « ce à partir de quoi elle devient impossible ». Foucault entend ainsi s'opposer à toute apologie de la folie créatrice, lieu-commun du romantisme et du surréalisme qui réapparaît dans certains courants contemporains de l'anti-psychiatrie (y compris chez Deleuze et Guattari...). Cependant, les exemples qu'il invoque à l'appui de sa thèse - ceux de Hölderlin et de Nerval, de Nietzsche, de Van Gogh, d'Artaud - se laissent aussi interpréter de manière très différente. Il n'hésite pas en effet à y voir des « œuvres de folie », qui trouvent leur ressource et leur vérité dans leur résistance acharnée à la menace de la folie. De telles œuvres sont autant d'« escarpements sur le gouffre de l'absence d'œuvre » : elles se présentent paradoxalement comme les ultimes échos des « voix étouffées de la folie », de cette expérience tragique d'une folie du monde réduite au silence par la conscience classique de la déraison et les objectivations de la psychiatrie moderne. Ce qui nous oblige à nous interroger sur les conditions de possibilité de l'œuvre, à nous demander quelle « dose » de folie - de perte de soi, de destruction de l'identité subjective - elle peut à chaque fois supporter; et comment l'épreuve de la folie parvient à passer en elle, à lui communiquer son énergie sauvage, sa charge de vérité. Selon Foucault, cet « étrange voisinage de la folie et de la littérature », qui implique tout autant leur « exclusion mutuelle », trouve en effet sa source dans leur situation commune par rapport au langage : celle d'une écriture qui remonte en deçà du sens et nous conduit au-delà du sujet. Double découverte indissociable du sans-fond de non-sens qui rend possible toute

émergence d'un sens et de l'absentement de tout sujet qui prétendrait soutenir cette expérience radicale du non-sens. Comme en atteste, parmi tant d'autres, l'écriture de Blanchot, « l'être du langage n'apparaît pour lui-même que dans la disparition du sujet ». Dans cette constellation des « œuvres de folie », celle d'Artaud paraît occuper pour Foucault une place privilégiée : elle est celle qui « devrait poser à la pensée du XX^e siècle la plus urgente des questions et la moins susceptible de laisser le questionneur échapper au vertige ». Pourtant, à la différence de Roussel, de Blanchot ou de Bataille, ses écrits n'ont pas fait l'objet d'une lecture précise de sa part. Une telle analyse ne risquerait-elle pas d'infirmer le postulat fondamental de Foucault, celui qui assigne à la folie et à l'écriture leur foyer commun dans une expérience sans sujet ? De sa paradoxale « décision » de se « jeter dans le Vide » de la folie à sa « résurrection » de Rodez, le trajet singulier d'Artaud suggère au contraire que -s'il est vrai que la folie comme absence d'œuvre est dé-subjectivation, dissolution panique du sujet et du moi - l'œuvre se reconquiert contre sa propre folie à travers un effort acharné pour se réapproprier le pouvoir de dire Je et de signer de son nom. A tous ceux qui, sondant le « gouffre corps » d'où monte le « vocable AR-TAU », « ont toujours voulu y voir la désignation d'une force sombre mais jamais celle d'un individu », le poète réplique ceci : « Or je suis cet individu. Je suis, moi, cette force sombre ».

Jacob Rogozinski
Professeur de philosophie à l'Université de Strasbourg, ancien directeur de programme au Collège International de Philosophie, il a enseigné à l'Université de Paris 8. Il est l'auteur de *Kanten - esquisse kantienne* (Kimé, 1996) et de *Le don de la Loi* (PUF, 1999). Prochain livre à paraître : *Le moi et le restant - au delà de l'ontologie et de la psychanalyse*. Il a également publié plusieurs articles sur la philosophie française contemporaine, sur la phénoménologie du corps et sur la pensée d'Artaud.

« 24h Foucault » 02.10 - 17h00

Alain Brossat. Paris. Enseigne la philosophie à l'Université Paris 8 St Denis. Derniers titres parus : *Le serviteur et son maître*, Ed. Léo Scheer, coll « Lignes », 2003 et *La Démocratie immunitaire*, Ed. La Dispute, 2003.

Alain Brossat

Plèbe, politique et événement

Au premier rang des nombreuses incitations qui nous sont venues de Foucault, il y a celle-ci : apprendre à desceller la question politique d'avec celle de l'État. S'exercer à voir la politique prendre forme là où s'ouvre la brèche d'un événement, où se compose une résistance à l'intolérable, où les machines de pouvoir s'enrayent, où des déplacements se produisent, engageant des subjectivités et des actions dévoilant le vide de la situation antérieure. Foucault nous a, entre autres choses, aidé à comprendre à quel point la doxa marxiste avait enchaîné notre approche de la politique à celle de l'État - que soit en question sa conquête, sa colonisation ou sa destruction. Il nous a encouragé dans l'entreprise de reconditionnement de notre entendement politique, là où il importait de se délier d'une saisie de la politique aux conditions de la dialectique historique, du progressisme et de l'historicisme, de la fétichisation du signifiant majeur de toute politique marxiste - le prolétariat. Foucault ne nous a pas proposé une « théorie de rechange » de l'action politique, il nous a, simplement, ouvert sa « boîte à outils ». Nous y avons trouvé quelques mots clés - plèbe, intolérable, résistance, pouvoir, événement. Ce qui nous intéresse, avec ces mots, est de deux ordres : d'une part, la possibilité d'envisager un récit de l'histoire des sociétés modernes en Occident qui échappe aux contraintes de la fausse alternative - histoire de l'Etat ou histoire des bonnes fins révolutionnaires ; de l'autre, celle d'une approche de l'action politique qui se délie aussi radicalement que possible des conditions établies par la soumission de toute politique aux règles de la représentation, du parlementarisme, du jeu des partis. Foucault est l'un des « lieux » rares à partir desquels peut s'envisager un renouveau ou un sauvetage de la politique au temps du déclin de la démocratie parlementaire. Ce redéploiement de la politique ne prend pas la forme, dans cette perspective, de la mythique « alternative » vantée par les néo-marxistes et les nébuleuses attenantes (« altermondialisme », Attac...), mais bien plutôt d'une

résistance infinie à l'ensemble de ces faits accomplis qui tissent la trame de l'insupportable. Une résistance qui ne recule pas devant l'éclat violent, mais sait distinguer les bifurcations majeures ou les moments décisifs de ces supposées « luttes finales » qui nous alourdiraient une fois pour toutes du poids de la division. Il ne s'agit donc pas ici de se faire l'avocat d'une introuvable politique foucauldienne, mais bien plutôt de tenter de montrer comment une critique générale de la politique contemporaine peut tirer parti de la perspective foucauldienne - celle qui prend corps notamment à partir de la « troisième topique » de l'œuvre, où se manifeste distinctement un intérêt explicite et intensifié pour les questions politiques (*Surveiller et punir*, *La Volonté de savoir...*).

La première des « incitations » foucauliennes à repenser la politique s'agence autour de la notion de plèbe. Celle-ci va se présenter comme le premier des opérateurs du redéploiement de l'entendement politique dans un contexte où la critique radicale de l'antipolitique étatique (la gestion pastorale du troupeau humain) ne peut plus s'effectuer aux conditions d'une théorie de la révolution de type marxiste. Rappelons brièvement les prémises d'une approche foucauldienne de la plèbe : il s'agit, d'un point de vue résolument anti-sociologique, de cerner ce « quelque chose » qui « dans le corps social, dans les classes, dans les groupes, dans les individus eux-mêmes, échappe d'une certaine façon aux relations de pouvoir ; quelque chose qui est non point la matière première plus ou moins docile ou rétive, mais qui est le mouvement centrifuge, l'énergie inverse, l'échappée. 'la plèbe n'existe sans doute pas, mais il y a 'de la plèbe' »¹. Ces remarques ne font sens que si on les réfère au travail de Foucault sur de la notion de pouvoir ; à son effort pour redéfinir le pouvoir en l'abondant davantage en termes de diffusion, de structures réticulaires, d'échanges, de circulations, de ma-

(suite du texte p.33)

« 24h Foucault » 02.10 - 18h00

Née en 1944 à Rome, Christina von Braun est docteur en philosophie, théoricienne de la culture, auteure et réalisatrice de films. Depuis 1994, elle est professeur à l'Institut des sciences de la Culture à l'université Humboldt de Berlin.

Christina von Braun

L'hystérie des signes dans l'écriture, la religion, l'économie

Bibliographie :
- *Nicht ich. Logik Lüge Libido*, Frankfurt 1985, 6. Auflage: Frühjahr 2000
Der Einbruch der Wohnstube in die Fremde, Bern 1987
- *Die schamlose Schönheit des Vergangenen*, Zum Verhältnis von Geschichte und Geschichte, Aufsätze, Frankfurt 1989 (Neuaufgabe: Sommer 2000)
- *Der Ewige Judenhaus*, Christlicher Antijudaismus, Deutschsprachige Judenfeindlichkeit, Rassistischer Antisemitismus (Begleitetbuch zur gleichnamigen Filmtologie), hg. zusammen mit Ludger Heid, Stuttgart/Bonn 1990, Aktualisierte Neuauflage: Berlin (Philo Verlag) 2000
- *Die Multiple Persönlichkeit - Krankheit, Medium oder Metapher ? Zu den geistesgeschichtlichen Hintergründen eines modernen Krankheitsbegriffs*, hg. zus. mit Gabriele Dietze, Frankfurt 1999
- *Essen und Gesellschaft. Die Politik der Ernährung*, hg. zus. m. Eva Barlösius, Innsbruck/Wien/München 2000
- *Gender Studien*. Eine Einführung, hg. zus. mit Inge Stephan, Stuttgart (Metzler) 2000
- *Versuch über den Schwindel*. Religion, Schrift, Bild, Geschlecht, Zürich/München (Pendo) 2001
- *Die Politik der Maschine*. Computer Odyssee 2001, Interface 5, Hg. zus. m. Hartmut Böhme, Martin Burckhardt, Wolfgang Coy, Friedrich Kittler, Hans-Ulrich Reck, Hamburg 2002.

Quand on parle des systèmes de signes, on ne peut éviter de parler de l'argent, et quand on parle de l'argent, on ne peut élever l'alphabet. Notre système graphique n'est pas que support d'information, il a encore formaté l'Occident de façon toute nouvelle, lui a donné une forme dont l'empreinte a perduré jusqu'à ce jour. Il n'y a pas que la philosophie et l'histoire (la pensée rationnelle), l'ordre social et économique qui furent ainsi façonnés, il y a encore l'ordre symbolique des sexes. Dans la pensée générée par l'alphabet purement phonétique d'où sont issues toutes les graphies occidentales, le mot écrit passe pour solide et rationnel, c'était un gage de l'immortalité de l'esprit, alors qu'on ne pouvait compter sur le mot parlé, éphémère comme l'organe même qui le prononçait. Il ne manquait plus à cette dichotomie qu'un caractère visible, qui fût 'naturel', et c'est pourquoi on assimila l'écriture, dont les connotations logiques, rationnelles, scientifiques, ne pouvaient qu'exprimer la virilité, à celle-ci, et que les érudits du Moyen Âge allèrent même jusqu'à en faire la 'langue paternelle', alors que le langage parlé, fugace, instable, corporel, qui devenait la 'langue maternelle', se mettait à exprimer la féminité. Par l'attribution symbolique des deux aspects de langage à l'un et à l'autre sexe, on les habillait des caractères bien connus qui allaient définir: le corps de l'homme se faisait le support symbolique de l'esprit et celui de la femme, le support de la matière et, par là, du périssable. La dichotomie esprit/matière ou culture/nature trouvait ainsi dans l'Occident tout entier son expression naturelle, biologique, et, avec l'avancée d'une culture qui n'était plus qu'écrite, la langue parlée fut ramenée peu à peu au niveau du mutisme, du discours transmis par le corps par ses symptômes.

Les caractères de l'alphabet sont eux-mêmes révélateurs de l'ordre symbolique des sexes. C'est ainsi que dans toutes les

langues sémites du pourtour de la Méditerranée, le mot aleph (alpha) ou éléphant signifie 'taureau' ou 'boeuf', ce qui veut dire que la première et la plus importante des lettres de l'alphabet (l'ordre des lettres n'est pas arbitraire, il correspond à une hiérarchie des signes, l'acrocratie) renvoie à la plus grande victime sacrificielle qui était encore symbole de la fécondité et de la virilité. (Ce n'est pas un hasard si l'on retrouve ce signe, devenu @, dans le logo des systèmes de mémorisation modernes.) La lettre A ou 'alpha' symbolise d'une part le taureau, la fécondité virile et, d'autre part, la force, la couronne (souvent représentée par des cornes), les forces spirituelles donc, ainsi que tout ce qui a trait à l'idée de progression, de dépassement. Alfred Kallir, qui a étudié durant des décennies l'histoire des lettres de l'alphabet, fait remarquer dans son ouvrage *Sign and Design. The Psychogenetic Sources of the Alphabet*, que A-L-P-H contenu dans 'alpha' représente l'intervention métatypique de P-H-A-L dans Phallus¹. Kallir postule l'« assimilation progressive » de plusieurs signifiés au moyen d'un seul signe qui se serait produite au cours de l'évolution de l'alphabet. C'est ainsi que la représentation d'*alpha* a subi plusieurs modifications au fil du temps, qui, partant d'une tête de taureau nettement reconnaissable, aboutissent aux trois signes abstraits tels que nous les connaissons. A l'origine, les lignes obliques figurant les cornes divergeaient vers le haut, quant aux yeux, ils étaient rendus par deux points, l'un à droite et l'autre à gauche. Au cours de son histoire, le signe se coucha sur le côté, assimilant un nouveau signifié, celui de la charrue. Puis, sur la tête mais coupé par une ligne transversale, il renvoyait au joug, et, par là, au boeuf castré, aide précieuse en agriculture. « Les illustrations de la haute antiquité égyptienne montrent des vaches devant la charrue, non des boeufs. On peut dire que la domestication du boeuf, l'acquisition la plus importante de la civilisation agricole naissante, représente, comme la découverte

(suite du texte p.36)

« 24h Foucault » 02.10 - 19h00

Alenka Zupančič, Chercheuse à l'Institut de Philosophie, Centre pour la Recherche Scientifique, Académie des Sciences et des Arts, Ljubljana, Slovénie. Editrice de la série Analecta (qui publie des livres sur la philosophie et la psychanalyse), et éditrice en chef du journal d'études psycho-analytiques et culturelles *Problemi*.

Alenka Zupančič

Jouissance Ex Machina

Livres:
- *The Shortest Shadow. Nietzsche's Philosophy of the Two*, Cambridge & Londres: MIT Press 2003.
- *Esthétique du désir, éthique de la jouissance*, Lecques: Théôte 2001
- *Das Reale einer Illusion*, Frankfurt/M: Suhrkamp 2001
- *Nietzsche: Filozofija dvojege*, Ljubljana: Analecta 2001
- *Ethics of the Real: Kant, Lacan*, Londres & New York: Verso 2000
- *Die Ethik des Realen*, Vienne: Turia & Kant 1995.
- *Ethik realnega*, Ljubljana: Analecta 1993.
Articles (selection):
- « A Perfect Place to Die: Theatre in Hitchcock's Films », in: Slavoj Zizek (ed.), *Everything You Always Wanted to Know About Lacan, but Were Afraid to Ask Hitchcock*, Londres & New York: Verso 1992.
- « The Logic of the Sublime », in *The American Journal of Semiotics*, vol. 9, nos. 2-3 1992.
- « Die Logik des Erhabenen », in *Kant und das Unbewusste*, Vienne: Turia & Kant 1994.
- « What's Love Got to Do With Id? », in *New Formations*, no. 23, Summer 1994, Londres.
- « Kant with Don Juan and Sade », in: Joan Copjec (ed.), *Radical Evil*, Londres & New York: Verso 1996.
- « Philosophers' Blind Man's Buff », in: Renata Salecland Slavoj Zizek (ed.), *Gaze and Voice as Love Objects*, Durham and Londres: Duke UP 1996 (Sic 1).
- « Don Juan and die Signifikanten des Geschlechts », in: Bernd Liepold-Mosser (ed.), *Sprache der Politik*, Politik der Sprache, Vienne: Turia & Kant 1996.
- « The Subject of the Law », in: Slavoj Zizek (ed.), *Cogito and the Unconscious*, Durham and Londres: Duke UP 1998 (Sic 2).
- « Lacan's Heroines: Antigone and Sygne de Coufontaine », in *New Formations*, no.35, Autumn 1998, Londres.
- « The Case of the Perforated Sheet », in: Renata Salecl (ed.), *Sexuation*, Durham and Londres: Duke UP 2000 (Sic 3).
- « The Splendor of Creation: Kant, Nietzsche, Lacan », *Umbra(a)*, # 1, 1999.
- « On Love as Comedy », *Lacanian ink* 20, Spring 2011
- « Ethics and Tragedy in Lacan », in: Jean Michel Rabaté (ed.), *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge: Cambridge University Press 2003.

Qu'est-ce que la comédie ? La vraie comédie, la comédie comme œuvre d'art, pour ainsi dire ? Essentiellement une question d'esprit¹, comme le sait très bien le langage. Mais qu'est-ce que cet esprit, cette curieuse étincelle, si nécessaire à toute œuvre comique et si différente des esprits du spiritisme¹ ? Si matériel dans sa présence et ses effets, si difficile pourtant à circonscrire ? Je propose de le nommer *objet comique* - au sens donné au terme objet par Jacques Lacan, à savoir non pas l'objet par opposition au sujet, mais un *je ne sais quoi*² qui se faufile entre le sujet et le sujet, un excédent qui fait obstacle à leur relation (à leur réciprocité ou complémentarité), mais fonctionne en même temps comme condition de cette relation même. Nous connaissons par exemple l'importance du malentendu comme moteur de la comédie. Mais nous savons aussi que, dans la comédie, le malentendu est toujours fécond : ce qui est véritablement comique n'est pas tant la façon dont les protagonistes sont pris dans les quiproquos, que la façon dont le malentendu, cet obstacle à l'immédiateté de leur relation de réciprocité, produit cette chose même qui permet à leur relation de perdurer, ce qui lui donne forme et vie. Du moins sous cet aspect, la comédie se rapproche de la dynamique de l'amour. Toutes deux pourraient être définies comme « une non-relation qui perdure », une situation dans laquelle une non-relation devient la forme même de la relation. C'est ce quelque chose, cet obstacle constitutif, cet excédent, telle une balle, que la comédie comme l'amour maintient en l'air entre les protagonistes (comme au ping-pong en somme), que je propose d'appeler *objet comique*. Ce dernier surgit généralement lors d'un certain type d'interruption, de surprise, de cassure ou de coupure, et nous pourrions pour l'instant désigner simplement l'événement comique de cette façon : quand un Tout ou Unité (imaginaire) se divise, la somme des deux parties n'équivaut plus jamais à l'Un originel ; un excé-

dent surgit dans cette division, qui ne cesse de perturber l'Un ou, plus précisément, de perturber les deux éléments qui veulent redevenir Un. Et en même temps, cet objet perturbateur est précisément ce qui lie les deux éléments l'un à l'autre. On peut regretter, dans l'histoire de la philosophie, l'absence de texte fondateur sur la comédie (l'on peut aussi - à l'image d'Umberto Eco - en faire le récit épique, en élevant le second tome perdu de la *Poétique* d'Aristote au rang de plus célèbre livre qui n'existe pas). Si seulement ce livre mystérieux - supposé concerner la comédie - s'était conservé, le regard souvent méprisant que l'on porte sur la comédie serait peut-être très différent. Toutefois, si on laisse de côté l'éventualité que la perte du Texte fondateur sur la comédie soit la *blague même*, fondatrice et inaugurale de la comédie, il reste une autre possibilité : à savoir que nous ne cherchons pas au bon endroit. Si l'on considère la matrice originelle de la comédie comme la difficulté qu'il y a à produire de l'Un par la somme de deux moitiés, on ne pourra manquer de se rappeler qu'il existe un grand texte philosophique fondamental qui, en une de ses parties, s'intéresse précisément à ce problème. Et si par ailleurs nous gardons à l'esprit que le *porte parole*³ du passage en question n'est autre qu'Aristophane, le plus grand écrivain comique de la Grèce Antique, il semble que l'on soit sur la bonne voie. Le texte que j'ai en tête est bien sûr *Le Banquet* de Platon. Comme tout le monde le sait, le thème du *Banquet* de Platon est l'amour. Et mon intention n'est pas de proposer quelque réinterprétation spectaculaire du *Banquet*, afin d'établir que son objet véritable est en fait la comédie. Il ne fait par ailleurs aucun doute que, en terme de dramaturgie, le discours de Socrate, de même que le point de vue de Platon sur la question, constitue l'apogée du dialogue. Il n'en reste pas moins que, hormis Socrate, de nombreux personnages interviennent qui, parlant d'amour, parlent aussi d'eux-mêmes et de ce qui détermine

(suite du texte p.37)

« 24h Foucault » 02.10 - 20h00

Alexandre Constanzo vit et travaille à Paris. Ancien élève notamment de Jacques Derrida, de Jacques Rancière et de Alain Badiou, il prépare actuellement une thèse de philosophie sous la direction de ce dernier, en s'attachant à la scène philosophique contemporaine. Co-fondateur de la revue *Faibles*, il est l'auteur de divers essais concernant les rapports entre la philosophie, l'esthétique et la politique.

Alexandre Constanzo

La part de la plèbe

Il s'agira de partir de la question de la plèbe dans l'oeuvre de Michel Foucault, et plus précisément de ce qu'il a appelé la « part de la plèbe » comme assurant un certain écart entre pensée et vie ou si l'on veut, la torsion qu'il fait subir à l'ordre des discours et des pratiques. Or plutôt que d'exhumer ou d'éclairer ce « quelque chose » à l'oeuvre dans sa pensée, cela nous donnera l'occasion de tourner autour d'une scène, celle où la philosophie négocie avec la politique.

Alexandre Constanzo

(C) C. P. 2010

« 24h Foucault » 02.10 - 21h00

Joseph Vogl est né en 1957. Théoricien de Littérature et de la culture. Depuis 1998 est professeur de Théorie et d'Histoire des monde artificiels à la Bauhaus Universität de Weimar.

Bibliographie :
 - *Ort der Gewalt. Kalkas literarische Ethik* (1990),
 - *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen* (Hg., 1994),
 - *Gilles Deleuze - Fluchtlinien der Philosophie* (Mit-Hg., 1996),
 - *Poetologien des Wissens um 1800* (Hg., 1999),
 - *Kursbuch Medienkultur* (Mit-Hg., 1999),
 - *Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen* (2002),
 - *Europa. Kultur der Sekretäre* (Mit-Hg., 2003),
 - *Gesetz und Urteil. Beiträge zu einer Philosophie des Politischen* (Hg., 2003).

Joseph Vogl

Le Social e(s)t l'Irrationnel

Résumé : Dans sa conférence sur les « Anormaux », Foucault constate l'émergence, au XIX^e s., d'un nouveau type de danger social, défini par son caractère irrationnel et « gratuit ». Cela vaut également pour la figure de la masse, telle qu'elle est présentée par la toute récente sociologie et/ou psychologie des foules (Le Bon, Tarde). Il est permis d'en déduire une transformation du raisonnement politique, qui reconnaît maintenant dans le social l'irruption de l'irrationnel, élément éminemment hostile.

Joseph Vogl
 (traduction Frank Straschitz)

(C) C. P. 2010

« 24h Foucault » 02.10 - 18h00

Chantal Mouffe est Professeur de Théorie politique au Centre pour l'Étude de la Démocratie à l'Université de Westminster à Londres. Elle est intervenu dans de nombreuses universités en Europe, Amérique du nord et Amérique du sud, et est membre du Collège International de Philosophie à Paris. Elle est éditrice de *Gramsci and Marxist Theory* (Routledge and Kegan Paul, Londres, 1979), *Dimensions of Radical Democracy, Pluralism, Citizenship, Community* (Verso, Londres, 1992), co-auteur avec Ernesto Laclau de *Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics* (Verso, Londres, 1985) et auteur de *The Return of the Political* (Verso, Londres, 1993) et *The Democratic Paradox* (Verso, Londres, 2000).

Chantal Mouffe

Politique et Agon

La question principale que je traiterais est celle de la place que le conflit et la dissension doivent occuper dans la politique démocratique. À partir d'une critique de la conception rationaliste, dont Habermas est aujourd'hui un des représentants principaux, je présenterai des idées fortes de la vision agonistique de la démocratie que j'ai élaborée dans mes récents travaux. M'inspirant entre autres de la conception du pouvoir de Foucault, j'affirme que l'idéal de la société démocratique - même en tant qu'idée régulatrice - ne peut pas être celle d'une société qui aurait réalisé le rêve d'une parfaite harmonie. La démocratie requiert que soit reconnu par tous qu'il n'y a aucun lieu dans la société où le pouvoir pourrait être éliminé grâce à sa dissolution à travers le débat rationnel et où la légitimité pourrait être basée sur la pure rationalité. Cela implique reconnaître le caractère politique de toute objectivité sociale, qui est toujours constituée par des actes de pouvoir. L'antagonisme est donc *inéradicable* et l'objectif d'une politique démocratique ne peut pas être de réaliser un consensus sans exclusion mais de transformer l'antagonisme en « agonisme ».

Chantal Mouffe

« 24h Foucault » 02.10 - 22h00

Wilfried Dickhoff est né en 1953, à Cologne (Allemagne). Ecrivain, éditeur et commissaire d'expositions dans le champ de l'art contemporain. Vit et travaille entre Cologne et New York.

Wilfried Dickhoff

L'art de parer

Une rencontre entre art et philosophie

L'intervention prend comme point de départ l'insistance de Michel Foucault sur le formel : « Il y aurait à faire toute une histoire du formel au XX^e siècle : essayer d'en prendre la mesure comme puissance de transformation, le dégager comme force d'innovation et lieu de pensée, au-delà des images du 'formalisme' derrière lesquelles on a voulu le dérober ». (in: M.F.: Pierre Boulez, l'écran traversé, *Dits et écrits*, Quarto Gallimard, p.1039)

Intervention incluant une lecture, plusieurs versions de la chanson « Smoke Gets in Your Eyes » de Eartha Kitt et Thelonious Monk et les films de Marcel Broodthaers :
 - « Ceci ne serait pas une pipe » (Un Film du Musée d'Art Moderne), 1969-71
 - « La Pluie (Projet pour un texte) », 1969
 - « Défense de Fumer », 1969-1970

Wilfried Dickhoff

(collage de Wilfried Dickhoff p.38)

(C) C. P. 2010

(C) C. P. 2010

« 24h Foucault » 03.10 - 00h00

Simon Critchley, professeur de philosophie, New school for social research, New York. Auteur de plusieurs ouvrages, dont récemment: *Very little...almost nothing* (édition révisée), Routledge, 2004 et *Things merely are*, Routledge, 2005. Critchley and Simmon ont sorti un CD intitulé *Humiliation* en juillet 2004.

Simon Critchley

Humiliation (Words with Music) / (Quelques mots en musique)

La musique est la vie que perce d'un trait le faisceau du pouvoir de l'imagination.

La musique est élévation, élargissement de la vie. Au mieux, elle aide les gens à vivre leur vie. Au pire, elle ne les aide pas.

La musique dissipe momentanément la confusion à laquelle nous sommes liés et qui passe pour notre vie intérieure.

Comme dit l'autre, sans musique la vie serait une erreur. Mieux vaut vivre sans erreur, alors ouvrez vos oreilles.

La musique vous situe. Elle vous date en fonction d'un lieu précis. Je me souviens littéralement de centaines d'expériences musicales attachées à telle date et tel lieu : d'avoir écouté *Suffragette City* de Bowie en 1972 sur la chaîne de ma mère sans comprendre mon émotion ; d'avoir écouté le premier album des Ramones dans la chambre d'une personne à Letchworth Garden City en 1976 avec un sentiment d'incrédulité joyeuse et de soulagement ; d'avoir entendu le *Fear of a Black Planet* de Public Enemy sur un walkman à 6h00 du matin dans un train en Toscane en 1989 ; d'avoir entendu le premier single de Tricky sur un lecteur CD portable dans un hôtel sur le Leidseplein à Amsterdam en 1995 ;

d'avoir écouté *When a Woman's Fed Up* de R. Kelly sur une route traversant la Louisiane vers le nord en 1999 ; d'avoir écouté une version live d'*Allail Ya Laila* dans un club de Tunis en 2000 ; d'avoir écouté *I Wanna Be Your Dog* après quelques verres de trop avec un ami la semaine dernière, etc. etc. Et tout est dans le *et cætera*. On peut littéralement assembler, composer une identité culturelle, personnelle même, à partir d'un répertoire de morceaux. La mémoire est une collection de disques et les jaquettes d'album vous diront qui vous êtes. Pour la plupart d'entre nous, l'histoire de ce que nous sommes, que les philosophes nomment identité narrative, tient en une collection de disques. Reste une question sans réponse : qu'y a-t-il dans la chanson, les mots, le rythme qui permette cela ? Comment la musique peut-elle faire lien et sens des fragments d'une vie ?

Je crois que l'on ne peut répondre que musicalement à cette question. La musique que nous créons se veut une réponse. Quelle est la vôtre ?

La musique nous situe, nous positionne, dans un temps et dans une culture. Mais – et de là tout le plaisir et le paradoxe de cette expérience – elle y parvient en nous déplaçant momentanément, en nous délocalisant, disloquant l'expérience que nous avons de nous-mêmes. La musique nous enracine en nous déracinant.

(suite du texte p.40)

« 24h Foucault » 03.10 - 01h00

Sebastian Egenhofer, historien de l'art et philosophe, vit à Cologne. A publié des écrits sur l'art et la théorie de l'art moderne et contemporain.

Travaille actuellement à un essai sur la critique de la représentation au 20^e siècle de Marcel Duchamp à Michael Asher.

Publications (seul): *The Sublime is Now - zu den Schriften und Gesprächen Barnett Newmans*, Koblenz 1996; (catalogues): « Limits. Gegen die Ökonomie des Monochromen », in: Th. Zaunschirm (Ed.): *Die Farben Schwarz*, Vienne 1999; « Knirschen - zu den Zeichnungen von Rosemarie Trockel », in: Exh.-Cat. *Rosemarie Trockel*, Kunsthalle Hamburg u.a., Köln 1998; « Die pragmatische Zeichnung und die Entgrenzung des Werkbegriffs », in: *Den Gedanken auf der Spur bleiben*, Kaiser-Wilhelm Museum Krefeld, Krefeld 1996; (articles): « Mühen des Materialismus. Benjamin Buchloh: Neo-Avantgarde and Culture Industry », in: *Texte zur Kunst* Nr. 44, Dezember 2001; « Theater und Gewalt », in: *Texte zur Kunst*, Nr. 43, September 2001; « Juds Dilemma », in: *Texte zur Kunst* Nr. 39, September 2000; « Repräsentation und Exzeß: Paul McCarthy in St. Gallen », in: *Texte zur Kunst* Nr. 35, September 1999; « Auratische Apparate: Mark Rothko im Musée d'Art Moderne de la Ville de Paris », in: *paradox* Nr. 0, Juni 1999; « Anarchistische Abstraktion: Barnett Newman: Schriften und Interviews », in: *neue bildende Kunst* 4, 1997; « Barnett Newman: Schriften und Interviews », in: *Kunstforum International* Bd. 136, Febr./Mai 1997.

Sebastian Egenhofer

Forme et Subjectivité dans l'Art Moderne

L'ouvrage *Les Mots et les choses* raconte la double histoire de l'avènement de « l'homme » et de la crise de la représentation. En tant que mouvement parallèle, apparaissent dans l'histoire de l'art européen l'opacité croissante de l'image et la transformation du sujet de l'expérience de l'œuvre qu'elle implique. Le récit de Foucault présente un modèle qui recèle l'ébauche d'une *archéologie* de « l'art abstrait » du XX^e siècle. Au vu de la topologie de *Les Mots et les choses*, j'aimerais cerner le moment où le mouvement de « l'abstraction » en tant que moteur de l'évolution de l'art moderne arrive à une conclusion. Ce moment est celui du minimalisme américain. Dans la situation *minimaliste* un sujet totalement *incarné*, dont le modèle officiel est le *corps-sujet* issu de la phénoménologie de Merleau-Ponty mais qui, *archéologiquement*, doit être pensé au vu des analyses de Foucault sur la « finitude positive » de l'homme, est confronté à la résistance opaque et passive d'une œuvre qui a abandonné toute résonance d'une transparence de l'image. La confrontation entre le sujet de perception incarné et la *positivité* résistante de l'œuvre se trouve au seuil de notre époque, au début d'une archéologie de l'art contemporain.

Voici donc les questions nécessaires: Qu'en est-il du *sujet* (de « l'homme ») après cette confrontation? Quelle est la figure du sujet dans l'art contemporain? Est-ce suffisant, tel que le prétend une certaine doxa de « gauche » qui fait la critique de l'art, de « définir » le sujet *minimaliste incarné et fini*, néanmoins encore considéré comme neutre et non historique par la tradition phénoménologique, par rapport à son sexe, sa race et son statut social? Est-ce suffisant de présenter l'*identité singulière* du sujet comme sa vérité et de montrer les implications *politiques* de sa présence dans l'espace de l'œuvre? Suffit-il de parler de la matrice des « relations du pouvoir » et des « déterminations historiques » qui marquent cette présence? Suite à cette vaste tendance « postmoderne » à faire la critique de

(suite du texte p.40)

« 24h Foucault » 03.10 - 02h00

Bogdan Ghiu (né en 1958) est poète, philosophe, critique et théoricien de la communication littéraire, artistique et médiatique, journaliste, réalisateur d'émissions de radio et de télévision et traducteur d'ouvrages philosophiques et littéraires français. Il a publié plusieurs recueils de poèmes (*Le Manuel de l'auteur*, *Le poème de 1 m3*, *L'Art de la consommation/consumation*, *Archipelagos*, *Pantalon-chemise*) et d'essais (*Grammes*, *L'œil de verre*. En regardant la télévision, *Le moyen âge médiatique et l'homme terminal*, *La Faculté de lettres. Breviaire de la pensée erronée*) qui lui ont valu plusieurs importants prix littéraires nationaux. Il a aussi traduit une cinquantaine d'œuvres de M. Foucault, J. Derrida, G. Bataille, J. Baudrillard, P. Bourdieu, G. Deleuze, P. Veyne, S. Kofman, H. Bergson, Sade, Baudelaire, Artaud, M. Duras, M. Levin, D. Anzieu, etc. Il enseigne la littérature et la pensée critique à l'Université de Bucarest.

Bogdan Ghiu

Dead Zone ou de l'intolérable inutilité de l'être (un regard à distance de Foucault)

La cratie version (toujours) démo (certains diraient même démon...) que nous nous faisons passer pour la définitive découpe et resynthétise nos vies qui désormais (depuis, hélas, pas mal de décennies déjà) se doivent toutes d'être glorieuses : plus d'infamie, plus d'infamie.

Mais sommes-nous toujours aussi utiles, aussi indispensables comme nous continuons de l'imaginer à la constitution et à la redistribution permanente du pouvoir, à ses flux (auto)(re)productifs ? Nous aimons et nous voulons le croire à tout prix (celui de nos vies justement, parfois). Mais vit-on aujourd'hui dans un vrai Géopanoptikon parfait (anxieusement, affolant, flatteusement) tous nos moindres gestes, désirs et réactions ? A-t-on vraiment besoin, autrement dit, de tout le monde pour la « mondialisation », pour fabriquer du pouvoir utile ? L'exploitation, par exemple, a-t-elle toujours le même cours dans le monde contemporain, ou est-ce seulement une sorte de vestige, d'hommage, muséifiant et bloquant, apporté à l'homme moderne et à ses schémas de compréhension-action ? Ne devrions-nous la comprendre autrement, dans d'autres termes ou sous d'autres noms ? Ou bien c'est nous-mêmes - ou une partie toujours plus importante de nous - qui la cherche et même, par des comportements modernement « innés », la réclame et essaient de la reproduire (ne fut-ce qu'en vue d'une destruction subjectivante), afin de reconstituer des modes inclusives, même par ségrégation, du pouvoir ?

Hantés par le fantôme (bien vivant d'ailleurs !) d'un pouvoir qui ait éternellement besoin de sujets, nous sommes peut-être devenus les fantômes sages et insistants du monde actuel, des

êtres déchus, de la zone hyper-utile de formation - par nos propres, menues, opacités, densités, mouvements - de la visibilité glorieuse- « infâme » de l'illusoire Panoptique, dans la « dead zone » du même appareil idéal et idéalisant : des Inutiles du monde-pouvoir contemporain, celui d'une « cratie » devenue enfin « en soi », automatisée, « hypertélique ». « Inutile de se soulever » alors ?

Foucault se lit (et se vit) toujours à distance (c'est d'ailleurs ce qu'il tentait de faire lui-même par rapport à « lui-même »). Quelles sont, par exemple, les « hétérotopies », les « espaces autres » et les « arts de la vie » de nos villes de plus en plus « communicationnelles » ? Y-en-a-t-il encore ? Et la figure du « terroriste », ne représente-elle plutôt un aspect pathique de la subjectivation nécessairement forcée contemporaine et d'une inutilité, voire même d'une impossibilité d'action et d'une impassibilité à l'action qu'on devrait comprendre comme une secousse pour l'invention de nous-mêmes ? Etc.

Je me propose de chercher une juste distance (aspect, origine...) d'une lecture et d'une utilisation de Foucault aujourd'hui, sous le règne de plus en plus marqué de l'inutilité. Une lecture à distance de Foucault.

Bogdan Ghiu

« 24h Foucault » 03.10 - 03h00

Claudia Blümle, lic. en philosophie.

Etudes d'histoire de l'art, histoire, et littérature allemande moderne à Bâle et Berlin. Collaboratrice scientifique à l'Université du Bauhaus à Weimar, au sein du groupe de recherche "La vie écrit. Technologie des médias et sciences de la vie (1800-1900)".

Claudia Blümle

La vérité et les formes juridiques dans la peinture

Essais :
- *Das lebende Kreuz. Eine Bildgattung an der Schwelle von Souveränität und Imaginären* (La croix vivante. Un genre pictural entre souveraineté et imaginaire) dans: *Anne von der Heiden* (éd.): *per imaginem. Souveränität und Bildlichkeit*, (à paraître en 2004).
- *Blut im Bild. Verhandlungen zwischen Substanz und Täuschung* (Le sang dans l'image, entre substance et illusion), dans: Anja Lauper (éd.), *Blut schreiben, (Ecrire le sang, à paraître en 2004)*.
- *Blue-Box. Künstlerische Reflexionen einer Studiotheorie* (La boîte bleue, réflexions artistiques sur une technique de studio) dans Lorenz Engell et Oliver Fahle (éd.), *Philosophie des Fernsehens, (Philosophie de la télévision)*, à paraître en 2004).
- *Der zermessene Vorhang. Van Dycks Reiterporträt Karls I* (Le rideau déchiré. Portrait équestre de Charles Ier par Van Dyck), dans Horst Bredekamp et Pablo Schneider (éd.): *Visuelle Argumentation. Die Mythen der Repräsentation und die Brechenbarkeit der Welt* (Argumentation visuelle. Les mystères de la représentation et la fiabilité du monde, à paraître en 2004)

Recueils, ouvrages collectifs :
- *Blitzkahnung und Augentäuschung. Zu Jacques Lacans Bildtheorie* (Apprivoiser et tromper le regard. A propos de la théorie de l'image de Jacques Lacan), en collaboration avec Anne von der Heiden, à paraître en 2004.
- *Struktur, Figur, Kontur. Abstraktion in Kunst und Lebenswissenschaften* (Structure, figure, contour. L'abstraction dans l'art et les sciences de la vie), en collaboration avec Armin Schäfer, à paraître en 2005.

À la fin de *L'Archéologie du savoir*, Michel Foucault se demande quelle(s) « autre(s) archéologie(s) » pourraient être entreprises¹. Outre les archéologies de la sexualité et de la science politique, il envisage une « description archéologique » de la peinture (il donnait alors à Tunis une conférence sur l'art du quattrecento²):
« On peut, pour analyser un tableau, reconstituer le discours latent du peintre ; on peut vouloir retrouver le murmure de ses intentions qui ne sont pas finalement transcrites dans des mots, mais dans des lignes, des surfaces et des couleurs ; on peut essayer de dégager cette philosophie implicite qui est censée former sa vision du monde. Il est possible également d'interroger la science, ou du moins les opinions de l'époque, et de chercher à reconnaître ce que le peintre a pu leur emprunter. L'analyse archéologique aurait une autre fin : elle chercherait si l'espace, la distance, la profondeur, la couleur, la lumière, les proportions, les volumes, les contours n'ont pas été, à l'époque envisagée, nommés, énoncés, conceptualisés, dans une pratique discursive ; et si le savoir auquel donne lieu cette pratique discursive n'a pas été investi dans des théories et des spéculations peut-être, dans des formes d'enseignement et dans des recettes, mais aussi dans des procédés, dans des techniques, et presque dans le geste même du peintre. Il ne s'agirait pas de montrer que la peinture est une certaine manière de signifier ou de « dire », qui aurait ceci de particulier qu'elle se passerait des mots. Il faudrait montrer, qu'au moins dans l'une de ses dimensions, elle est une pratique discursive qui prend corps dans des techniques et dans des effets. Ainsi décrite, la peinture n'est pas une pure vision qu'il faudrait ensuite transcrire dans la matérialité de l'espace ; elle n'est pas davantage un geste nu dont les significations muettes et indéfiniment vides devraient être libérées par des interprétations ultérieures. Elle est toute traversée – et indépendamment des connaissances

scientifiques et des thèmes philosophiques – par la positivité d'un savoir.³ L'archéologie n'est-elle toujours qu'une analyse des discours philosophiques ? Non, répond Foucault, car : « Ce que l'archéologie essaie de décrire, ce n'est pas la science dans sa structure spécifique, mais le domaine, bien différent, du savoir. De plus, si elle s'occupe du savoir. De plus, si elle s'occupe du savoir dans son rapport avec les figures épistémologiques et les sciences, elle peut aussi bien interroger le savoir dans une direction différente et le décrire dans un autre faisceau de relations.⁴ Dans *Les Mots et les choses*, l'analyse des *Ménines* de Velasquez par Foucault ne dépassait pas le cadre et la surface plane du tableau ; désormais, le tableau apparaît de plus en plus comme un objet spatial qui, à la manière des figures de *Surveiller et punir*, révèle un tissu de pratiques, d'institutions et de discours muets. La peinture se situe à la frontière entre le voir et le dire, et entretient une relation directe avec le savoir ; comme l'écrit Deleuze au sujet de Foucault : « Le savoir est un agencement pratique, un dispositif d'énoncés et de visibilité⁵ » Dans *Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault mentionne, entre autres peintres anciens⁶, le Néerlandais Dierick ou Thierry Bouts. Se référant à *L'Enfer* (planche 1), tableau achevé en 1469, Foucault écrit : « Et par un étonnant renversement, c'est l'animal, maintenant, qui va quetter l'homme, s'emparer de lui et le révéler à sa propre vérité. Les animaux impossibles, issus d'une imagination en folie, sont devenus la secrète nature de l'homme ; et lorsqu'au dernier jour, l'homme de péché apparaît dans sa nudité hideuse, on s'aperçoit qu'il a la figure monstrueuse d'un animal délirant : ce dont des chats-huants dont les corps de crapauds se mêlent dans l'Enfer de Thierry Bouts à la nudité des damnés [...] »⁷ Il s'agit en l'occurrence du panneau gauche d'un retable du Jugement, dont subsiste également le panneau droit représentant le Paradis, mais

(suite du texte p.41)

« 24h Foucault » 03.10 - 04h00

Manuel Joseph, écrivain, poète, performer, épuisé et vendu et né de père et de mère dont le père baine au banquet des cendres et la mère bégale au festin des mièvres est né le 22 [vingt-et-deux] du mois à trois lettres. Vit et travaille à son adresse du pays dans quoi il vitl dont l'état de santé se mesure devant la praison de la Santé et l'adresse est à Battisti poste restante.

Manuel Joseph / Marc Touitou

Un Foucal, des Foucaux

Un sien est unique
Un lieu est commun
Le projet est oblat

Partie première

Manuel Joseph : voix, textes/Marc Touitou : guitare

Un Foucal, des Foucaux

Mère Marie-Léonie est née le 12 mai 1840 à l'Acadie, au Québec, paroisse bicentenaire, alors du diocèse de Montréal, aujourd'hui du diocèse de Saint-Jean-Longueuil. Elle a été baptisée sous les noms d'Alodie-Virginie mais on l'appelait Élodie.

Élodie est l'unique fille et la troisième d'une famille de six enfants dont quatre survivront. Ses parents, Joseph Paradis et Émilie Grégoire gagnent laborieusement leur vie en milieu rural. Ils éduquent leur fille qui héritera de leur bonté, de la douceur de l'un comme de la fermeté de l'autre. Dès l'âge de neuf ans, elle entre comme pensionnaire chez les Soeurs de la Congrégation de Notre-Dame à Laprairie. L'instruction qu'elle y reçoit la prépare à sa mission de fondatrice.

Montréal et Cisco, capitale des dèpes

Déjà imprégnée de la foi par sa mère et ses premières éducatrices, Élodie entre en février 1854 comme postulante chez les Soeurs Marianites, la branche féminine de la Congrégation de Sainte-Croix, à Saint-Laurent. Le fondateur, le Père Basile-Antoine Moreau, de passage au Canada, lui permet le 22 août 1857, de prononcer ses vœux en dépit d'une faible santé. Elle a 17 ans.

Ses attraits la portent vers le service des prêtres, mais la route que lui tracera l'obéissance sera plutôt inattendue. Jusqu'en 1862, elle s'adonne à l'éducation dans le rayonnement de Montréal, puis on l'envoie huit ans à l'Orphelinat Saint-Vincent-de-Paul à New York. Et en 1870, elle choisit de passer à la branche américaine des Soeurs de Sainte-Croix en Indiana. C'est là qu'à son insu s'amorce le long détour qui l'amènera à entamer sa propre fondation.

En Indiana, Soeur Léonie enseigne les travaux à l'aiguille et le français à l'Académie Sainte-Marie. Son désir de dévouement auprès du clergé est mis en veilleuse, mais son séjour de douze années aux États-Unis lui aura permis de maîtriser l'anglais, détail bien appréciable pour la mission qui l'attend.

Memramcook

À l'automne de 1874, elle est envoyée de l'Indiana à Memramcook, au Nouveau-Brunswick, pour prendre charge de l'équipe des Soeurs qui assument les travaux domestiques du Collège Saint-Joseph alors dirigé par le Père Camille Lefebvre, de la Congrégation de Sainte-Croix. Ce coin de l'Acadie française se révèle vite une source de vocations et de généreuses filles ont tôt fait de se grouper autour de Soeur Léonie.

En 1880, le chapitre général des Pères de Sainte-Croix accepte que ces filles, portant le nom de « Petites Soeurs de la Sainte-Famille » s'organise en Institut autonome sous la direction de Soeur Léonie. Tout en se sanctifiant par des vœux privés, ces jeunes se dévoueraient aux soins domestiques des collèges de Sainte-Croix au Canada.

(suite du texte p.41)

« 24h Foucault » 03.10 - 05h00

Meike Schmidt-Gleim, née en 1972, a fait des études en art et en philosophie à Vienne. Elle vit et travaille à Paris et prépare un doctorat de Philosophie.

Meike Schmidt-Gleim

Du hasard de la rencontre avec le pouvoir

Foucault a littéralement décapité le roi. Il a accompli rhétoriquement ce qui s'était depuis longtemps produit physiquement et formellement, mais qui n'avait induit aucune différence dans le discours. Malgré le caractère très spectaculaire de la décapitation du roi pendant la révolution, la souveraineté était restée un concept vivace : elle a entretenu une liaison sentimentale avec la Nation ou le peuple, ne cessant de projeter le roi mort à la place vacante de sa position de jadis. Le rôle de Foucault est semblable à celui de la petite fille du conte de Grimm *Les nouveaux habits de l'Empereur* (*Des Kaisers neue Kleider*). Il a exprimé ce qui se dessinait depuis longtemps, ce qui était ancré dans les pratiques, mais que personne ne voulait admettre.

Le parallèle montre aussi qu'il y eut là matière à scandale. Car ce qui remplaça le système de référence de la souveraineté ne concernait pas seulement le roi, mais aussi le discours légal, le contrat et son échange, le pouvoir et la possession du pouvoir. S'il y eut matière à scandale, c'est parce que cela touchait l'économie de la société actuelle dans toute sa nudité. Le texte de Foucault montre que le pouvoir est omniprésent et disséminé, qu'il traverse chaque corps si infime soit-il, lui impose une discipline, surveillance et répartition, et qu'il n'opprime ni ne tue la vie, mais au contraire la produit.

Il semble cependant qu'une nuance du concept de pouvoir de Foucault continue bien de se dissimuler derrière ce nouveau discours du pouvoir (celui du pouvoir disciplinaire ou du bio-pouvoir). Cette nuance concerne le *Hasard*. Puisque c'était jadis la personne du roi qui coupait court à la pensée du hasard. Car un pouvoir arbitraire ne peut reposer que sur une décision, c'est-à-dire résulter d'une action intentionnelle et déterminée, ce qui est contradictoire avec le hasard. C'est donc, dans la pensée de Foucault, le dense

réseau tissé par le pouvoir qui empêche souvent la pensée du hasard. Car, comment un pouvoir systématiquement réparti et qui distribue, comment un ordre peut-il soudain opérer de façon aléatoire ?

Or toute discipline et surveillance, tout ordre et répartition des corps sont liés au hasard. Tout pouvoir, si étendu qu'il soit, et micro-physique à la fois, est aléatoire.

On se propose donc ici de s'interroger sur l'affirmation selon laquelle le *Pouvoir* et le *Hasard surviennent ensemble*. Qu'ils constituent une unité.

Il est inquiétant de songer que là où s'incruste le pouvoir, l'incertitude guette. Le hasard dans le pouvoir lève définitivement l'illusion d'une constante dans la légalité, d'un système régulé, d'une logique inhérente au pouvoir, et qui se trouverait donc au-delà de tous les discours de pouvoir et pratiques correspondantes qui en résultent. Comment dans ce cas avancer une telle affirmation ?

Dans son texte *La vie des hommes infâmes*, Foucault rassemble des documents concernant les existences essentielles et inconnues d'hommes infâmes, comme il les nomme. Ce sont des lettres de cachets adressées à des monarques, des notes prises dans les registres d'internement en hôpital, ou des archives de la police, autant de fragments d'un discours qui commence à s'intéresser à l'ordinaire et au quotidien. Ces textes courts visaient à diffamer, écarter et détruire des individus. Les auteurs réclament leur enfermement ou leur jugement, ou livrent un rapport de l'internement déjà advenu. Paradoxalement, ce sont ces lignes et ces lignes seulement qui sortent ces vies de l'oubli et leur confèrent une réalité. Ce qui

(suite du texte p.42)

« 24h Foucault » 03.10 - 06h00

Stefanie Wenner, Philosophe et écrivain, cofondatrice de la Diskursive Poiklinik (DPK). Actuellement collaboratrice au Centre de Recherches littéraires de Berlin, avec un projet sur la formation du couple.

Stephanie Wenner

Liberté inconsciente

« L'essence de la vérité est la liberté. »
Martin Heidegger

1. Ce qu'il y a d'inconscient dans la liberté est son existence. La contrainte et la nécessité, la morale et l'aveu d'impossibilité déterminent la conscience. Au cours de l'émancipation de l'individu en tant que « moi », ce qu'il y a de factice dans la liberté, la possibilité, le choix et la décision sont devenus pour nous une obscure raison et une absence mythique. J'écris cela en Allemagne; en affirmant cela, je me réfère à une certaine région du monde, à une certaine époque. De toute évidence, mon discours est situé. De toute manière, l'amnésie touche de plus en plus la totalité du corps qui doit se rappeler la potentialité d'un commencement. Je plaide en faveur du possible, pour l'envie et l'horreur du commencement, qui, comme l'avait montré Hannah Arendt, est synonyme de liberté humaine. Si je me réfère à Schelling et à Foucault, je le fais dans le but de soumettre la pensée de l'un à celle de l'autre et sans présupposer de points communs. J'exposerai mes réflexions de façon exhaustive dans le cadre de *24h Foucault*.

2. Juste avant sa mort, Foucault disait encore que la liberté était une garantie de liberté, ce qui renvoyait indirectement à la pensée que Schelling avait abordée plus de 180 ans auparavant. Schelling anticipait une telle réflexion en affirmant que l'éternité n'est pas une grande indéfinissable et en faisant le lien avec une autre affirmation, à savoir qu'il y a identité entre la liberté humaine et la raison originelle. La dimension politique de la liberté, qui, avant toute chose, est la liberté de commencer, ne constitue pas ici un simple événement, mais advient comme une décision qui est attribuée à Dieu. C'est dans ce vide originel que ces paroles sont prononcées : « Au commencement était le verbe », aussitôt suivi de la décision « Que la lumière soit ». La liberté est, par conséquent, la condition qui

permet l'existence du monde, liberté dont l'existence n'est pas remise en question.

3. D'après Foucault, le pouvoir n'est pas une entrave à la liberté, mais c'est lui qui la produit en tant que telle. Schelling décrit cet abîme béant qui se creuse entre le « réel » et « l'idéal » comme une relation de dépendance réciproque: il n'y aurait jamais d'idéal sans réel, jamais de nature sans esprit, etc. Après 1806, sous l'influence de Jacob Böhme, Schelling développe l'idée d'un Réel en tant que principe adverse, comme puissance qui crée d'abord l'être étant (*das Seyende*). Foucault élabore une généalogie du pouvoir où, dès l'ère moderne, celui-ci passe d'une forme légitimée par le discours juridique à un type de pouvoir dont la fonction centrale réside dans l'administration, l'organisation et le contrôle de la production. Le but de ce type de pouvoir étant de produire des sujets économiquement exploitables en forgeant leur individualité.

4. La théodicée de Schelling est considérée comme la tentative la plus cohérente des temps modernes : en faisant la distinction entre la raison de l'existence et l'existence en Dieu, Schelling établit une relation entre la possibilité du mal et l'idée de Dieu, si bien que Dieu n'est pas responsable du mal. La liberté humaine s'affranchit sur la base de l'unité et de la différence de Dieu par une différenciation conceptuelle entre « la raison de l'existence » et « l'existence ». Ces termes ne se rapportent pas à un fondement, à une substance, mais font prendre conscience des conditions logiques nécessaires à la constitution d'un tel fondement.

5. La conception métaphysique du mal voit certes en l'homme l'auteur de ce mal; par ailleurs, le mal est expliqué dans un cadre cosmologique qui va par-delà l'homme, si bien qu'il est à

(suite du texte p.43)

« 24h Foucault » 03.10 - 07h00

Mark von Schlegell, doctorat de littérature américaine de l'université de New York. Ses textes de critique et de science-fiction ont été publiés dans le monde entier, à Auckland, Francfort, New York...

Mark von Schlegell

Poe ou la folie de la raison

Publications (sélection) :
« The Alchemists, » (sf story), FUTUREWAYS (anthology of SF), Arsenal Pulp and the Whitney Museum, New York et Toronto, 2004.
« Never Underestimate the Quasicrystal » (sf story), 2004 Socle du Monde, Biennale, Catalogue, Copenhague 2004.
« Mark von Schlegell » (interview de Tessa Laird) Journal of Aesthetics and Protest, Los Angeles, Été 2003.
« The Revolution » (story), Juncture (Anthology of New Writing), Soft Skull Press, NY, Décembre 2003
« Entangled » (sf story), Killing Time: Un-reading Los Angeles, Pork Salad Press, Copenhague, 2003.
« The Writing Life of Giovanni Intra » (essay), Afterall, Los Angeles and Londres, Printemps 2003.
« Documenta XI: The Global Reach » (essay), NYFA Quarterly, New York Foundation for the Arts, New York, March 2003.
« Art During Wartime: Notes on the Political Murals of Ustler » (essay), FYI, New York Foundation for the Arts, Printemps 2002.
« Oneiron » (sf story), Circles, Revolver Books, Francfort, Nov. 2002.
« Dylan's Street Legal: unsolicited liner notes » (essay); X-tra, Los Angeles, Printemps 2001

Un écrivain américain – surtout s'il est auteur de science fiction – a rarement l'opportunité de donner une conférence à Paris avant de finir dans le caniveau.
C'est en honneur au texte actif pratiqué par Michel Foucault, à la ténacité et à la résistance illimitées de l'effort de la raison réfléchie, que j'aimerais commencer par réinvestir la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel. Le maître aime l'esclave plus que l'amour, plus que la vie même, quand l'esclave considère le maître comme moins qu'humain. Là commence la possibilité de la révolution. Dans la littérature américaine, c'est Poe qui met en scène de façon la plus emblématique la psychose du maître. Poe, qui vivait à l'heure de la politisation de l'esclavage, de sa radicalisation dans le présent, montre le maître versant des larmes dans l'orbite creusée de l'être aimé, incapable pourtant d'en finir avec sa victime. Au-delà des limites de l'architecture médiévale du confort chez Sade, sur les voies publiques où la police se doit de pénétrer ostensiblement, l'hégémonie du maître viendra à se défaire.

Pour Poe, le corps est essentiellement esclave de l'esprit. Mais l'esprit lui-même est esclave dans le champ plus vaste du discours. L'esprit apprend le langage du maître et, comme Frederick Douglass, se consacre à la lecture et à l'écriture de sa liberté sur le terrain du maître – résistance perpétuelle, ininterrompue. Le travail de l'esprit continuera, impérissable, bien après que le corps se sera détérioré et aura disparu.

Je m'avance ainsi car, lorsqu'on envisage Poe, on tend à ne pas saisir combien son œuvre reste largement hors de notre champ de compréhension ordinaire. Il se nommait lui-même Edgar A. Poe, non sans intention précise. Il préférerait ne pas signer du nom de Allen, nom du beau-père, propriétaire d'es-

claves, qui l'éleva après la mort de sa mère – Elizabeth Arnold Poe, actrice mystique et romantique, dont la disparition causa chez le fils orphelin (éduqué par hasard en Europe durant ses jeunes années) une nostalgie mélancolique et tenace. Toutefois, la dépendance financière et psychologique envers Allen fut suffisamment forte pour que, par la suite, il fit toujours référence à la présence de l'ennemi par l'initiale écarlate d'Hawthorne. Si surprenant que cela puisse paraître, Edgar A. Poe, l'étrange créature qui se tient, tremblante, au bord des origines absentes de tout un pan de notre histoire culturelle, peut nous aider à aborder la résistance philosophique, pragmatique, obstinée de Foucault.

Qu'est-ce que Poe ? Pourquoi interviendrait-il aujourd'hui, forçant la porte du XXI^e siècle avant même qu'il n'ait véritablement commencé ? Il n'y a pas chez Poe de cohérence philosophique au-delà d'un nihilisme sentimental, pas de poétique au-delà d'une pure volonté de distraire. L'auteur Poe est en soi une incontestable fiction, faite de bric et de broc, fantôme mécanique manipulé par un fantôme mécanique – faisant la satire de la notion de mort de l'auteur avant même sa première formulation. Poe reste pourtant, dans son populisme radical, attaché aux futurismes les plus débridés – toujours en avance sur l'autocritique des Lumières. Poe se tient entre les cultures, entre les articulations du pouvoir national. Ainsi ses plus fervents lecteurs ont-ils découvert Poe au travers de traductions. « Il est fort possible, expliquait Eliot à propos du succès de Poe en France, qu'en lisant dans une langue que l'on comprend imparfaitement, le lecteur trouve là ce qui n'y est pas ; et si le lecteur est lui-même homme de génie, le poème étranger peut, par un heureux hasard, formuler quelque pensée d'importance venue des profondeurs de son esprit, et qu'il attribue à ce qu'il lit. » Contrairement à Eliot, Poe savait qu'un auteur n'exis-

(suite du texte p.44)

« 24h Foucault » 03.10 - 08h00

Frédéric Gros est maître de conférence en philosophie à l'université Paris XII et enseignant au Centre de formation de l'Essonne. Il est l'auteur de *Michel Foucault* (PUF, coll. "Que sais-je ?", 1998) et co-auteur, avec Antoine Garapon et Thierry Pech, de *Et ce sera justice. Trois essais sur la peine* (Paris, Odile Jacob, 2001).

Frédéric Gros

Creuser de soi à soi la distance, non plus d'un secret impossible, mais d'une oeuvre de vie à accomplir

Se poser la question « qui suis-je ? », non seulement se la poser mais surtout tenter d'y répondre à partir de soi-même, en déroulant son discours devant un Autre, où il sera question de la vérité de soi-même, chercher à établir son identité la plus singulière, retrouver en soi les secrets oubliés et qui pourtant nous constituent, avouer à un Autre, devant Lui, ce qu'il en est de mon désir, eh bien toute cette pratique de mise en discours de ma vérité, élaborée dans les premières pratiques monastiques chrétiennes (et dont il faut bien se demander jusqu'à quel point la psychanalyse les reprend à son compte et s'y inscrit), voilà où se joue pour Foucault la clé de l'obéissance du sujet occidental moderne. De telle sorte qu'au moment même où le sujet tente de délivrer, par une verbalisation patiente et dans une adresse inquisite à l'autre, la vérité singulière et unique de ce qui le constitue à son insu, à ce moment pour Foucault, loin de se libérer des aliénations de tout genre (famille, société, éducation, etc.) qui auraient recouvert et déformé une pure nature première, loin de renaître à lui-même en se libérant enfin de tous les refoulements sauvages et incontrôlés, loin de faire advenir le Je « là où c'était », loin donc que ce point idéal soit celui où le sujet enfin libéré se dresse à la verticale de sa vérité, il serait celui de sa plus grande soumission à l'autre. Se poser la question « qui suis-je ? », et tenter d'y répondre, c'est notre manière à nous d'obéir. Alors pourquoi, pourquoi et d'où vient l'étrange fatalité de ce moment qui nous place sous la dépendance de l'Autre au moment où il nous promet de nous rejoindre. Je crois, d'abord, parce pour Foucault cette question « qui suis-je ? » n'est pas première. Elle n'est que l'écho exact d'une autre : « qui es-tu ? ». « Mais qui es-tu ? », demande l'autre, « qui donc es-tu ? », et par là même, dans le saisissement de la question, en

tant qu'elle nous surprend, lève en moi le soupçon que la conscience immédiate et naïve de moi-même ne coïncide pas avec ce que je suis vraiment, le soupçon terrible que l'être de moi-même en sa vérité ne m'est pas donné dans cette présence innocente à soi que j'appelle ma conscience. A partir de là, l'Autre me tient. Il me tient dans sa dépendance, m'indiquant le chemin à suivre sous sa direction, pour faire coïncider davantage qui je crois que je suis et qui je suis vraiment. Il me tient sous son contrôle, en tant que le chemin à suivre pour me rejoindre rend l'Autre nécessaire, pour la découverte de ces secrets qu'il me faut bien trouver puisque l'Autre me les suppose. De telle sorte enfin que le sujet séparé de la psychanalyse, ce sujet de la coupure, n'est pas une découverte freudienne, comptant au nombre des grandes découvertes anthropologiques, tardivement établies. Il est plutôt l'effet d'une prise de pouvoir, l'effet de cette introduction en moi du secret, introduction en moi du secret de moi-même par l'Autre. Parce que c'est l'Autre qui me posant la question « qui es-tu ? » et aussitôt me laissant la charge d'y répondre moi-même à partir de moi-même et devant Lui, c'est l'Autre qui introduit en moi cette coupure. Plus je me cherche moi, plus j'obéis à l'Autre. D'où l'effet libérateur de la question grecque, posée par Socrate à Calliclès, à Alcibiade : « mais que fais-tu donc de ta vie ? », creusant entre soi et soi la distance, non plus d'un secret, mais d'une oeuvre de vie à accomplir.

Frédéric Gros

« 24h Foucault » 03.10 - 09h00

Béchir Kouhdai est professeur de philosophe et de logique à l'université de Kairouan, Docteur en philosophie (Paris I Sorbonne, 1981). Il est né à Tunis en 1947.

Béchir Kouhdai

La violence de l'inhumain

« Nul ne parvient à se transformer en humain s'il est seul ; nous nous faisons humains les uns les autres! . »

La réflexion que je voudrai développer ici, si vous le permettez, est inspirée d'un événement qui a marqué la conscience humaine et réveillé des souvenirs douloureux chez certains et des craintes terribles chez beaucoup. Cet événement, qui eut lieu il y a très peu de temps, est celui des scènes de torture qui ont révolté tous ceux qui les avaient vus à la télévision ou connus par d'autres moyens tout aussi efficaces. Des soldats américains, aidés par des mercenaires et de soldats de ce qu'il est convenu d'appeler la force de la coalition, se sont vus torturer, et éprouver un plaisir sadique à le faire, des prisonniers irakiens livrés à la caméra de ces mêmes soldats et par delà à l'humanité entière. Faire subir des sévices physiques et moraux, des atrocités que l'on croyait révolus à jamais mais qui viennent rappeler les plus sombres moments de l'histoire récente. Des hommes et des femmes dont la fonction est de tirer le maximum d'informations par des moyens appropriés tourment des scènes terribles dont le but apparent était de réduire le torturé ou la torturée en une espèce de créature sans dignité et sans intimité, sans 'humanité'. La torture n'est pas véritablement un événement, dans le sens où un événement est quelque chose qui ne se répète pas, quelque chose de singulier. Comme moyen de coercition, comme moyen policier d'obtenir des informations, la torture a été toujours présente même si ses formes, les modalités de son exercice et les techniques utilisées ont évolué avec l'évolution des sociétés, des mentalités, des moyens techniques et technologiques, mais aussi avec l'évolution de la conscience que les hommes prennent des droits de l'homme.² Ce qui, m'intéresse, ce ne sera pas le pourquoi de cette torture, ni les aspects juridiques ou de la légitimité ou l'illégitimité de

ces pratiques. Ce ne sera pas de chercher à savoir si oui ou non la torture ou du moins les procédures de coercition, de pression exercées sur des prisonniers « intéressants » pour obtenir des informations qui pourraient servir à surprendre l'ennemi, à mettre fin le plus rapidement possible à la résistance de l'ennemi et ainsi finir la guerre, ou à déjouer ses plans etc., sont légitimes ou non, si la loi qui les régit est ou non légitime. Ce qui m'intéresse, ce que je voudrais montrer est que ces soldats de la torture, ces tortionnaires commandités pour cette tâche utile à leurs commanditaires, sont nos semblables, ne sont aucunement différents de nous quant à leur qualité d'êtres humains. Ce ne sont pas des inhumains et ce qu'ils font, et quelque soit l'atrocité de leurs actes, est humain et rien que humain. Bien que d'aucuns, sous l'effet de l'émotion et de l'effroi, qualifient d'inhumains, malgré le caractère insupportable de ces atrocités, il n'y a aucune inhumanité dans ces agissements. Dans le sens où ce sont des hommes que nous voyons agir et non des dieux ou des animaux. Ces hommes et ces femmes sont des êtres ordinaires que le système auquel ils appartiennent avait disciplinés et préparés à ce genre de besogne. C'est leur travail comme tout travail, malgré le caractère spécial. Ce qu'ils atteignent dans ce travail, y compris l'ignoble, n'importe quel humain, s'il est préparé et doté de moyens appropriés, si on lui donne une liberté sans limite dans l'usage de son imagination, est capable de l'atteindre et même les dépasser. L'imagination humaine n'a rien d'inhumain, ne produit rien d'inhumain. De cette humanité des tortionnaires j'essaierai de tirer des conséquences qui seront à mon avis à la mesure de leurs actes et de leur humanité. Et d'abord je voudrais rappeler ces images fortes. Le sourire de cette femme-soldat (faut-il dire ici combien l'égalité des sexes est bien respectée), cigarette à la bouche toute ravie de montrer à l'objectif de la caméra une masse

(suite du texte p.45)

(14-15-16-17-18-19-20-21-22-23-24-25-26-27-28-29-30-31-32-33-34-35-36-37-38-39-40-41-42-43-44-45-46-47-48-49-50-51-52-53-54-55-56-57-58-59-60-61-62-63-64-65-66-67-68-69-70-71-72-73-74-75-76-77-78-79-80-81-82-83-84-85-86-87-88-89-90-91-92-93-94-95-96-97-98-99-100)

« 24h Foucault » 03.10 - 10h00

Christophe Fiat est écrivain. Il est né en 1966 à Besançon, France. Dernier livre publié : *Épopée, une aventure de Batman* (Al Dante, 2004). Dernière performance : *Un semblant de nature* (Festival d'Avignon, 2004). Il dirige la revue Mission Impossible (www.revueMI.com).

Christophe Fiat

La vérité est hallucinante

La nuit tombe dans la Death Valley. Une voiture est garée sur le parking de Zabriskie Point. Sur la voiture, il y a un magnétophone. On entend distinctement la musique qui sort du magnétophone. On voit Michel Foucault de dos. Il est accompagné de deux hommes. Ça fait trois heures que Michel Foucault a pris des acides avec Simeon Wade et Michael qui est l'amant de Wade. Maintenant, Michel Foucault

a les yeux perdus dans l'espace de la Death Valley. Et dit que le ciel explose et qu'une pluie d'étoile tombe sur lui. Et qu'il sait que ce n'est pas vrai mais que c'est quand même la Vérité. Puis Michel Foucault reste silencieux pendant des heures. Simeon Wade et Michael restent aussi silencieux. Christophe Fiat

« 24h Foucault » 03.10 - 11h00

Judith Revel enseigne la philosophie à l'Université de Rome : est l'auteur de nombreux articles sur Michel Foucault, dont « La pensée verticale » in *Le Courage de la Vérité* sous la direction de Frédéric Gros (PUF, 2002) ; elle a également publié un *Vocabulaire de Michel Foucault* aux éditions Ellipse en 2003 et prépare un ouvrage à paraître chez Bords en janvier 2005 sur la pensée de l'auteur des *Mots et les choses*.

Judith Revel

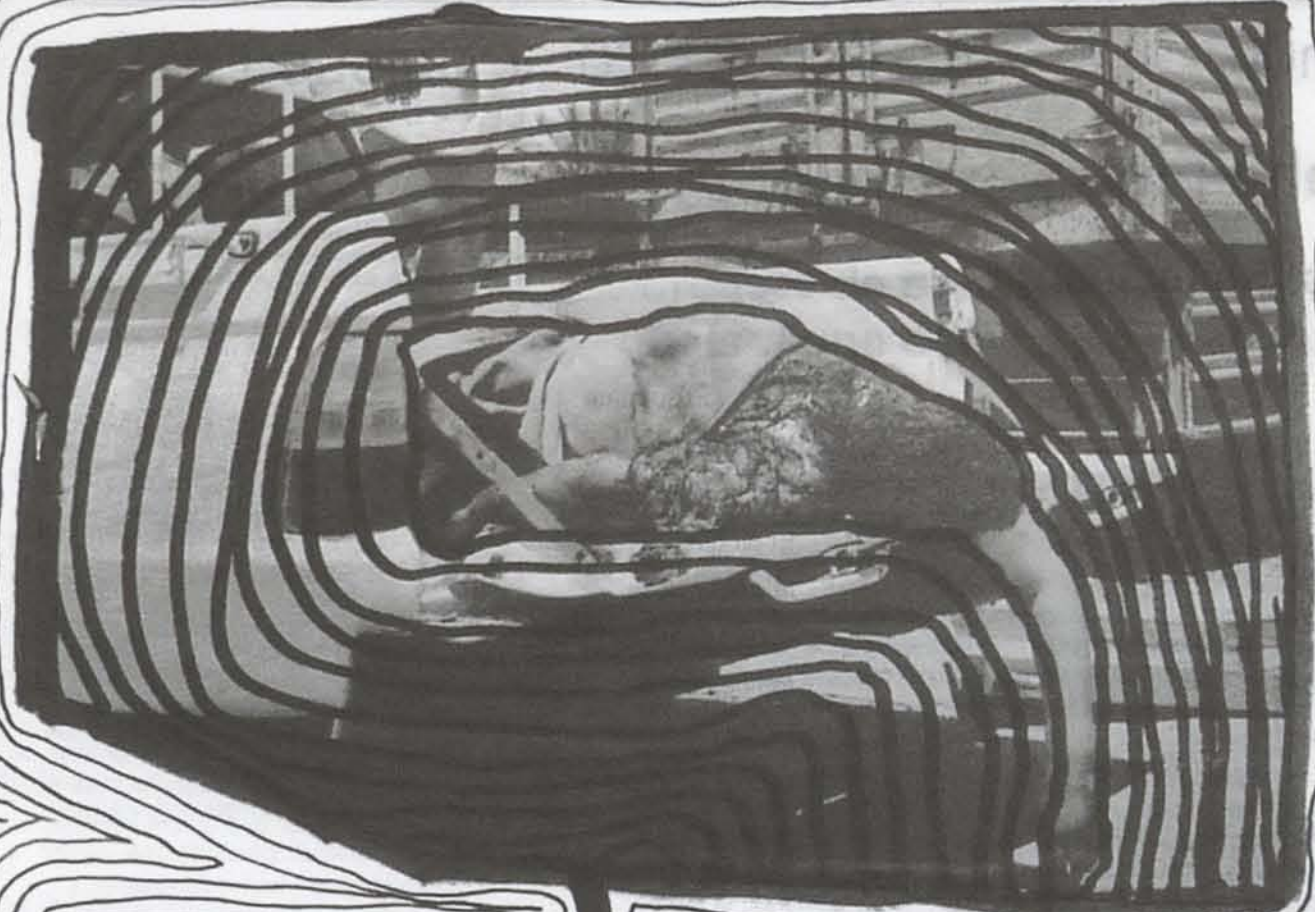
Biopolitique et puissance du vivant : une nouvelle ontologie de la création

Dans la seconde moitié des années 70, le travail de Foucault semble enregistrer un déplacement notable et s'enrichit d'un certain nombre de termes qui seront progressivement fixés, non sans avoir donné lieu à des tâtonnements, des redéfinitions conceptuelles et des retournements. Les notions de biopouvoirs et de biopolitique sont au centre de ce nouvel élan de la recherche foucauldienne : ils demeurent aujourd'hui encore fondamentaux pour comprendre les reformulations éthiques qui semblent caractériser les analyses des années 80 ; mais ils représentent également l'un des passages les plus difficiles de la pensée de Foucault dans la mesure où, s'ils apparaissent dans le droit fil de l'analytique des pouvoirs que la publication de *Surveiller et Punir* avait lancée en 1975, ils lui imposent également une refonte importante. Souvenons-nous de ce moment complexe. *Surveiller et Punir* est pour Foucault l'occasion de faire la généalogie de la manière dont, à cheval entre la fin du XVIIIe siècle et le début du XIXe, la rationalité des rapports de pouvoir change : le but du pouvoir n'est plus d'inscrire sur la surface exemplaire des corps les signes de sa propre force – c'est-à-dire de traiter le corps comme une ardoise où viendrait s'énoncer à travers la grammaire de la punition la loi toute-puissante de la souveraineté ; au contraire, ce que les rapports de pouvoir découvrent, c'est qu'il est bien plus rentable de corriger et de réformer les corps que de les supplicier, dans la mesure où c'est leur docilité – et non pas la peine qu'on leur impose - qui rend possible leur utilité. Alors que le pouvoir avait fonctionné pendant des siècles à travers la reconnaissance des signes de fidélité et le prélèvement des biens, il s'organise par conséquent désormais à partir des idées de *production* et de *prestation*. Or obtenir des individus des prestations productives, cela signi-

fie avant tout déborder du cadre juridique traditionnel du pouvoir - celui de la souveraineté - pour intégrer les corps des individus, leurs gestes, leur vie –, ce que Foucault décrira comme la naissance des « disciplines », et inaugurer une gestion dont la rationalité est en réalité une économie politique. Cette disciplinarisation subit à son tour une modification, dans la mesure où le gouvernement disciplinaire des individus est complété par un contrôle des « populations », à travers une série de « biopouvoirs » qui administrent la vie (l'hygiène, la sexualité, la démographie...) de manière globale afin de permettre une maximalisation de la reproduction de la valeur (c'est-à-dire une gestion moins dispendieuse de la production). L'introduction de ce second niveau d'analyse complète et prolonge la description disciplinaire: par population, Foucault entend en effet un ensemble d'êtres vivants et coexistants qui présentent des traits biologiques et pathologiques particuliers, et dont la vie même est susceptible d'être contrôlée à travers la définition de normes, c'est-à-dire de règles naturelles ; comme l'écrit Foucault au début des années 1980, « La découverte de la population est, en même temps que la découverte de l'individu et du corps dressable, l'autre grand noyau technologique autour duquel les procédés politiques de l'Occident se sont transformés. On a inventé à ce moment là ce que j'appellerai, par opposition à l'anatomo-politique que j'ai mentionnée à l'instiant, la bio-politique »¹.

Alors que la discipline se donnait comme anatomo-politique des corps et s'appliquait essentiellement aux individus, la biopolitique représente donc cette grande « médecine sociale » qui s'applique aux populations afin d'en gouverner la vie : la vie

(suite du texte p.46)



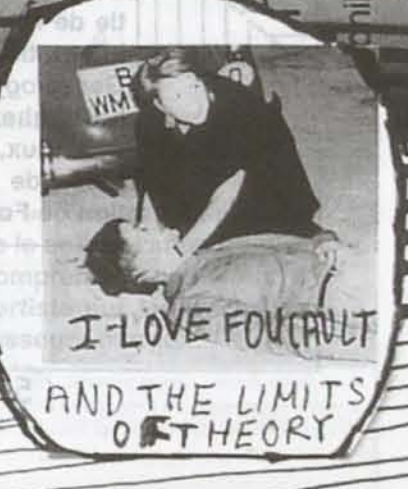
I LOVE FOUCAULT
AND THE LIMITS
OF THEORY



I LOVE
FOUCAULT
AND THE
LIMITS OF THEORY



I LOVE FOUCAULT
AND THE LIMITS
OF THEORY





« 24h Foucault »

Auditorium
 L'auditorium accueille les interventions des invités internationaux. 24 invités se succèdent dans l'auditorium toutes les heures pour des contributions (lectures, conférences, discussions, performances) de 35 minutes environ.

Programme :
 2 octobre / 12h : Marcus Steinweg ; 13h : Philippe Artières ; 14h : Alessandro Fontana ; 15h : Peter Gente ; 16h : Jacob Rogozinski ; 17h : Alain Brossat ; 18h : Christina von Braun ; 19h : Alenka Zupančič ; 20h : Alexandre Costanzo ; 21h : Joseph Vogl ; 22h00 : Chantal Mouffe ; 23h : Wilfried Dickhoff ; 3 octobre / 0h : Simon Critchley ; 1h : Sebastian Egenhofer ; 2h : Bogdan Ghiu ; 3h : Claudia Blümle ; 4h : Manuel Joseph / Marc Touitou ; 5h : Meike Schmidt-Gleim ; 6h : Stefanie Wenner ; 7h : Mark von Schlegell ; 8h : Frédéric Gros ; 9h : Béchir Koudhai ; 10h : Christophe Fiat ; 11h : Judith Revel

« 24h Foucault » journal
 Le journal à parution unique, édité à l'occasion de l'événement, comprend notamment l'ensemble des transcriptions (éventuellement des résumés) des 24 interventions des invités, accompagnés d'interventions de l'artiste et de textes complémentaires. Edité à 10 000 exemplaires en noir et blanc le journal de 48 pages est mis gratuitement à disposition des visiteurs.

Audiothèque
 Elle présente les enregistrements sonores des cours de Michel Foucault au Collège de France, prêtés par le Fonds Michel Foucault de l'IMEC, en libre écoute individuelle.

Vidéotheque
 Elle présente un ensemble de documents vidéos concernant Michel Foucault : extraits d'émissions télé, entretiens, cours, conférences, etc.

Bar « Toolbox »
 Le bar « Toolbox » est partie intégrante du 24h Foucault. Il est ouvert non-stop pendant les 24 heures de l'exposition. Consommations : Vodka, Aquavit, eau, jus de fruits.

Atelier-Foucault
 L'atelier se divise en deux parties :
 - l'espace de travail manuel
 - l'espace de travail informatique

Exposition
 L'exposition s'articule autour du « Foucault-Map » de Thomas Hirschhorn, élaboré avec la collaboration du philosophe Marcus Steinweg. Elle comprend 16 panneaux, 8 vidéos intégrées tournées par l'artiste sur les traces de Michel Foucault ainsi que des classeurs muraux.

Bibliothèque / Centre de documentation
 La bibliothèque présente un ensemble le plus complet possible des livres écrits par (ou sur) Michel Foucault dans plusieurs langues. Les ouvrages sont en libre service : les visiteurs peuvent les consulter, les lire sur place ou les copier entièrement ou partiellement. La bibliothèque comprend aussi une collection d'éditions étrangères d'ouvrages de Michel Foucault.

Souvenirs-shop
 Le Souvenirs-shop propose une exposition d'objets. Ce magasin où il n'y a rien à vendre dispose des souvenirs en hommage au philosophe.

Archives « Merve Verlag »
 Les archives issues de la collection de l'éditeur de Michel Foucault en Allemagne Merve Verlag reprennent une partie de l'exposition organisée à l'occasion du symposium international Michel Foucault and the Arts / Problems of a Genealogy, du 19 au 22 septembre 2002 au ZKM de Karlsruhe. Elle intègre un certain nombre de documents originaux, manuscrits, photographies, lettres, livres, coupures de presse, documentant principalement la réception de Foucault en Allemagne.

200-250 chaises
 Canapés
 table + chaises
 6 micros
 1 vidéo projecteur
 1 projecteur diapos
 lecteur CD

8 lecteurs DVD + 1 pour Chomsky-Foucault
 8 moniteurs TV + 1
 8 socles
 fauteuils, canapés, tables, chaises
 Toolbox
 A comptoir
 tabourets de bar

Chaises
 - verres plastiques etc.
 - congelateur
 - réfrigérateur
 Canapés, fauteuils
 table basses

4 ordinateurs
 4 imprimantes
 8 Ramettes de Papier A4
 - connexions internet
 étagères
 2 grandes tables
 chaises
 outils et quincaillerie

tables canapés, fauteuils
 16 panneaux
 8 lecteurs DVD
 8 moniteurs TV
 8 socles

Guillaume Désanges

Éditorial: Autant qu'une arme, Foucault

(suite de la p.5)

prétends (ce que j'aimerais toujours vérifier précisément) être légalement responsable en cas d'incidents. Ne pas procéder à ce test relevait selon toi de la non-assistance à personne en danger, disais-tu. Indiscutable argument. En revanche, être spontanément choqué de la violence de cette contrainte, la trouver humiliante et désresponsabilisante, et même sans cela, tout simplement discutable relevait, pour toi, de l'angélisme, d'un idéalisme purement moral loin de la réalité du terrain. A posteriori, je crois que le plus problématique, à ce sujet, n'est pas mon indignation, mais la tienne. Ton refus total et ofusqué d'envisager que cette décision « banale » dans l'exercice quotidien de tes responsabilités puisse être remise en cause, puisse relever de quelque chose d'autre qu'un simple pragmatisme professionnel. Problématique, pour moi, est aussi l'intimidation véhiculée par la forme de tes arguments (ton expertise des « textes de loi », de la jurisprudence, ton expérience réelle).

Je sais que le problème est complexe, mais les arguments m'ont manqué alors pour t'expliquer précisément pourquoi j'étais gêné par ton argumentation si nette et si implacable. Et puis, voilà que je lis en ce moment « Surveiller et punir » de Foucault, pour préparer le projet dont je t'ai parlé. Et à cette occasion je mesure à quel point une idéologie « positive » de contrainte des corps par la surveillance, dont Foucault désigne la naissance et commente le développement depuis le 16^e siècle, est aujourd'hui parfaitement appliquée à toutes les échelles de la société et surtout - et c'est certainement le plus grave - finalement assumée et défendue par tous. Même par toi. Alors, je te cite juste pour exemple cette réflexion de Foucault, justement à propos d'une interdiction d'introduire et de boire du vin dans des manufactures au 19^e siècle : « Le temps mesuré et payé doit être aussi un temps sans impureté ni défaut, un temps de bonne qualité, tout au long duquel le corps reste appliqué à son exercice. L'exactitude et l'application sont, avec la régularité, les vertus fondamentales du temps disciplinaire. » C'est juste un extrait, certes trop court, mais il est frappant, d'abord dans sa mise en lumière du caractère originellement disciplinaire du secteur productif privé, ensuite par son rapprochement évident avec la situation qui nous intéresse.

Je sais bien que tu exerces ton travail « ingrat » (comme tu le dis toi-même) avec humanité et intelligence. Je sais aussi que tes idées sont plutôt à gauche, humanistes, généreuses, que tu luttas comme tu peux contre les inégalités que tu observes au jour le jour dans ton travail etc. etc. Je sais tout cela et je n'en doute pas. Mais justement, d'autant plus dangereux sont les réflexes conditionnés par les meilleures intentions, ici un pseudo humanisme « administratif » qui n'est qu'un prétexte à l'intimidation et à l'abus d'autorité. Dont les enjeux finissent par échapper, car son objectif est masqué.

Je ne sais pas si j'ai raison de refuser l'obligation faite à ce salarié mais je sais que j'ai raison d'en douter. En ce sens, la lecture de Foucault me paraît aujourd'hui même essentielle. Et urgente.

Si tu veux, on en reparle,

Amicalement,

Guillaume

Guillaume Désanges est critique d'art, membre du comité de rédaction de la revue Trouble. Il coordonne les projets artistiques des Laboratoires d'Auberwilliers.

Notes

- Michel Foucault, « Les reportages d'idées », Corriere de la Serra, novembre 1978 (in *Dits et Écrits*, Gallimard, 1994).
- Par ailleurs, le 24h Foucault représente l'« avant garde », première étape d'un projet plus vaste, intitulé « Foucault Art Work », que Thomas Hirschhorn prépare pour les années à venir.
- cf. les autres projets consacrés à des philosophes, comme le « Deleuze Monument » dans le cadre de l'exposition « La Beauté » en Avignon en 2000, ou encore le « Bataille Monument » dans le cadre de la Documenta 11 à Kassel en 2002.
- C'est pourquoi, en plus de la mise à disposition du maximum de documents et d'ouvrages, des photocopieurs en libre service invitent chacun à copier ce qu'il souhaite pour emporter, garder, diffuser.
- Michel Foucault in « Vérité, pouvoir et soi », entretien avec R. Martin, 1982 (*Dits et Écrits*, Gallimard, 1994)
- in *Pierre Boulez, l'écran traversé*, 1982 (*Dits et Écrits*, Gallimard, 1994)
- selon l'expression de Foucault lui-même à propos de la musique de Pierre Boulez, in *Pierre Boulez, l'écran traversé*, 1982

Marcus Steinweg

Sujet du dépassement de soi

(suite de la p.10)

la rotation forcée du sujet : sujet d'une certaine décapitation de soi ou de l'affranchissement de sa terre natale. Lou Andreas-Salomé dit de lui qu'il fait de « lui-même un sans-abri » en tant que sujet du devenir et de son assentiment, qui doit s'affirmer au-delà de ses facultés⁶. Sujet qui apparaît dans la nouvelle philosophie comme sujet de l'extase (Heidegger), sujet de la liberté (Sartre), sujet de l'extérieur (Blanchot), sujet du manque, du vide, du réel, du rien (Lacan, Zizek), sujet de la désubjectivation/décentalisation (Foucault), sujet de la déterritorialisation (Deleuze/Guattari), sujet de l'autre, de la responsabilité et de l'exposition de soi dans une hospitalité hyperbolique, de l'hésitation irréductible, de la *différance* etc. (Levinas, Derrida).

Il s'agit toujours d'un sujet en relation avec le non-subjectif, à l'étranger, à la non-identité, à l'autre, tandis que cet autre, cet extérieur ou ce réel, fait le cœur du sujet, sa subjectivité, son être, sa substance. « Le sujet est le réel », dit Zizek⁷. Ce qui veut dire que la subjectivité du sujet, son être, sa substance, sa nature ou son essence repose dans cette absence de subjectivité, d'être, de substance, de nature ou d'essence. Le concept de sujet ne peut être gagné qu'en relation avec ce qu'il dépasse. Être sujet signifie être sans subjectivité transcendante, substantielle, essentielle, naturelle. Le sujet sans subjectivité est sujet d'une ouverture radicale : il est ouvert à la dimension de la fermeture du sujet. C'est là que réside, selon Heidegger, la « grandeur intérieure de l'être humain⁸ », dans la possibilité d'aller au-delà de soi. Être autre par rapport à ce qu'il est factuellement.

Peut-être que Nietzsche a contribué à l'approfondissement de la figure kantienne d'un sujet de l'exagération de soi. Peut-être que cela signifie de penser avec Nietzsche être kantien dans un sens non dogmatique. Peut-être que Kant et Nietzsche ouvrent, par leur complémentarité, incompatibilité et complicité muette, la zone d'une autre métaphysique. Autant que nous comprenons par métaphysique la zone d'une subjectivité s'affirmant contre elle-même.

La *Critique de la raison pure* est le fondement de soi métaphysique de la métaphysique, « métaphysique de la métaphysique » comme Kant l'écrit dans la lettre à Markus Herz du 11 mai 1781. « C'est la subjectivité en tant que telle qui questionne sa constitution transcendante afin de s'établir comme le champ d'une intransquillité métaphysique ». « La métaphysique », dira Heidegger, « est une question, par laquelle nous questionnons au sein du tout de l'étant et ainsi, nous questionnons le fait que nous, qui posons la question, soyons inclus dans la question posée. » En tant qu'« événement fondamental du Dasein humain », la métaphysique (philosophie) est « l'ultime débat et discussion de l'être humain, qui le saisit toujours en entier ». La vérité de la philosophie est « essentiellement celle du Dasein humain », qui se meut, « bien qu'étant perpétuellement dans une situation qui n'est pas favorable⁹, mais qui parvient tout de même à la liberté.

La *Critique de la raison pure* se situe dans le champ de tension créée par l'impuissance et la souveraineté. *Critique de la raison pure* en tant que fondement de soi métaphysique est questionnement de soi et remise en question de soi de la raison et de sa liberté. Avant d'être la métaphysique même (la métaphysique qui articule ses possibilités et ses limites), elle est la forme dans laquelle la subjectivité advient en tant que telle. Le sujet de la métaphysique et la métaphysique comme sujet sont des noms du mouvement de soi d'une raison exigée de son non-être. La raison n'est pas ce qui exclut la non-raison. Elle est l'être d'un sujet qui reste ouvert à ses limites, à sa non-subjectivité.

Le sujet de cette auto-limitation se délimite par cette ouverture. Il est ouvert à une fermeture, qui limite infiniment son être. Ceci est la tension qui fait trembler le sujet : ouvert à la fermeture et être fermé (aveugle, dérangé, fou) par rapport à l'ouvert (à la dimension de la vérité pure, de la sphère du savoir absolu). Le sujet est déchiré entre l'ouvert et la fermeture. Il oscille entre les univers de la lumière et de l'obscurité, entre la vie et la mort, entre la nuit et le jour. C'est le sujet de cet entre-deux, entre-sujet d'un mouvement oscillatoire, qui le singularise sans fin.

1. Bartleby

Je voudrais parler de liberté, de mort et de souci. Et du moment d'une certaine *survie* qui, dans la pensée de Foucault, s'appelle *subjectivation*.

Bartleby¹⁰ me conduit à la limite de la mort, où la mort elle-même, au lieu de limiter la vie, touche à ses limites. Bartleby est aussi le nom de cette limite, qui attribuée à la mort une impuissance essentielle. Cette mort, qui accompagne tous les refus de Bartleby, pour qu'au dénouement de l'histoire, recevoir le corps d'un auxiliaire fantomatique d'écriture comme un cadavre répugnant. Bartleby va habiter cette mort avec la résistance de celui qui refuse de mourir : je ne préfère pas, dira-t-il *– I would prefer not to –*, et de redevenir silencieux.

On pense au souci du père au foyer dans l'histoire éponyme de Kafka, l'histoire d'Odradek, qui tout comme Bartleby vient de rien pour sombrer dans l'incertitude. Odradek insiste aussi par une présence, qui est absence, disparition ou échappée. « Comment l'appelles-tu donc ? », lui demande-t-on. « Odradek », dit-il. « Et où habites-tu ? » « Lieu de résidence indéterminée, dit-il et rit » Comme si Odradek habitait son nom comme une absence de nom essentielle. Odradek, qui, après qu'il eut été jeté dehors du cabinet, « s'appuie contre l'escalier ».

« Lorsque je montai l'escalier menant à mon ancien cabinet », rapporte le narrateur de l'histoire de Melville, « Bartleby était assis là sur la rampe des escaliers silencieux. « Que faites-vous là, Bartleby ? » demandai-je. « Je suis assis sur la rampe », répondit-il doucement.¹¹ »

Effectivement, Bartleby et Odradek paraissent partager cette sobriété ontologique, l'indétermination adamique à être singularité pure. « Être en tant qu'être, et rien de plus » dit Deleuze, un sujet « sans référence, sans propriétaire, sans qualité, sans particularité », « sans passé, ni futur », Bartleby « est pour l'instant », l'être sans nom, à venir. Toni Negri et Michael Hardt font référence à Bartleby en tant qu'« homme sans qualité » (La référence à Musil se retrouve aussi chez Deleuze), qui est « simple humain et rien d'autre », « être en soi », « humanité nue », « vie nue », « universalité nue », afin d'en faire l'avant-gardiste du rêve d'une nouvelle communauté de singularités. La « politique du refus », de laquelle Bartleby est exemplaire, de l'*Être-opposé*, comme cela s'appelle dans l'*Empire*, semble être liée chez Deleuze, chez Hardt/Negri et chez Giorgio Agamben avec l'espoir d'une *nouvelle universalité*.¹²

C'est l'universalité des singularités, des singularités-sujets, des sujets sans singularités. Universalité est le nom de ce « sans ». Elle n'est rien d'autre que le titre d'un vide formel, qui habite le sujet concret comme un désert ou un océan sans fin. Les singularité-sujets sont les sujets de cet océan et de ce désert. Leur seule qualité est le manque de qualités. Les singularité-sujets sont, de ce fait, d'une certaine manière des morts vivants. Leur concrétion, qui fait d'eux une vie singulière, est de l'ordre du répétitif, de l'ordre d'une subjectivité universelle. C'est cette universalité qui lie le sujet et sa finitude à sa mort. Dans cette mesure, elle l'insère, ainsi que Derrida l'a montré, dans la dimension de l'« en tant que tel » c'est-à-dire dans la dimension de sa *forme* invivable pure¹³ (en tant que telle). Universalité est le nom de cette forme, l'état du sujet, avant qu'il ne commence à vivre. Elle marque l'être-mort primordial du sujet autant que ceci seulement débute au dénouement d'un être-mort original et sa vie se passe en tant que survie d'un mort (sur)vivant.

La tentative est grande de lier cette universalité, qui ne s'affirme pas toujours à raison contre le sujet transcendantal (dans la mesure où ce sujet est tenu par l'unité de la conscience de soi que Kant appelle *aperception transcendante*) avec le souci du père au foyer de l'histoire de Kafka. « Il ne cause visiblement de mal à personne », dit-il à propos d'Odradek, « mais l'idée, qu'il doive me survivre, m'est presque douloureuse ». Comme si ce souci d'une « sombre prémonition » de l'avocat chez Melville tente de répondre tel un écho : « Puis, la pensée monta en moi que Bartleby pourrait probablement vivre longtemps et continuer jusqu'à la fin de ses jours à habiter dans mes murs et à ne pas reconnaître mon autorité, à effrayer mes visiteurs, à porter ombrage à ma réputation, à assombrir mon cabinet avec sa tristesse, jusqu'à la fin tenir corps et âme avec ses économies [...] et finalement à me survivre encore [...]¹⁴ »

Le sujet – s'il est sujet – qui se nomme Bartleby ou Odradek, est une menace par cette insistance à survivre. Ce n'est pas seulement la force de survivre aux autres (de vivre plus longtemps que les deux narrateurs

de Kafka et de Melville ; ces derniers sont ébranlés à l'idée de cette survie), cela peut résister à la mort même et ainsi à *soi-même*, à sa propre finitude. Cela a la faculté de persister en tant que mort vivant.

Peut-être que Bartleby n'est rien d'autre qu'un esprit, qui refuse de mourir. Vivre, qui résiste à l'affliction de la mort avec une douceur démesurée. Dès lors résister à la mort ne signifie pas ne pas mourir. Bartleby pourrait être de cette sorte de mort vivant qui dépasse la mort pour continuer à exister comme un esprit comme impossibilité de cette mort. Bartleby aurait réuni la mort et la vie dans un mouvement nouveau, qui n'exclut pas leur compossibilité en tant que sujet de la survie et d'une certaine survie de soi.¹⁵

2. Expérience

Être sujet signifie s'expérimenter comme sujet d'une expérience. Le sujet est la scène d'une expérience de soi durant laquelle il transporte ses limites, les conditions de possibilités de son soi, afin de se constituer comme une sorte de courbe fébrile, comme sujet d'une certaine fièvre, de l'intranquillité absolue du devenir.

Dans son entretien avec Ducio Trombadori (1978), Michel Foucault dit qu'écrire un livre signifie faire une expérience: *une expérience*. Une « expérience individuelle », comme il dit également. Qu'est-ce qu'une expérience, surtout dans le sens français (*expérience* peut être traduit en allemand par « Erfahrung » et par « Experiment »)? Elle « est quelque chose dont on sort changé. » C'est pourquoi le sujet de cette expérience est sujet du changement, du devenir, d'un incident, d'un événement, d'une mutation toujours troublante.

Le sujet de l'expérience est un sujet-mutant, sujet de mutations qui semblent faire de lui quelque chose de nouveau en le rendant objet d'une certaine « dé-subjectivation ». Foucault le voit chez Maurice Blanchot. L'expérience « chez Nietzsche, Blanchot, Bataille » servirait à ce que « le sujet s'arrache à lui-même de telle façon qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté vers sa destruction, vers sa dissolution ». C'est le sujet – si l'on veut continuer à l'appeler sujet – d'une « expérience limite » consistant « à parvenir à un certain point de la vie, duquel le non-viable est aussi proche que possible. C'est l'instant de la compossibilité de la mort et de la vie, le moment auquel l'infini se mêle au fini afin de s'allier avec lui. La dé-subjectivation marque l'événement du fini arrêté et ainsi de l'accélééré à l'infini, du temps converti à l'éternité.

Le sujet de cet arrachement de soi est d'abord – dans la description de Foucault – sujet de l'écriture, sujet d'une certaine production, de la production de textes et de livres, de la fabrique du *sens*. C'est cela qui, en tant que sujet d'une expérience du non-sens, le porte *en tant que* sujet à la limite de son être-sujet. Le sujet commence à ce « point de la vie » à communiquer avec le « non-viable¹⁶ », qui n'est rien d'autre que sa propre mort (aussi bien nécessaire qu'impossible), au moins aussi longtemps que, dans l'horizon de cette compréhension troublante de la mort et de la vie, nous tenons à la catégorie du « soi »(ou de la « *Jemeinigkeit* » selon Heidegger).¹⁷

Tout d'abord, faire l'expérience de sa propre limite signifie être sujet de l'expérience de l'impossibilité du « soi » (et donc de la « subjectivité »), sans que cette expérience ne soit déjà une non-expérience, déjà elle-même une impossibilité. Ce serait plutôt que l'expérience doit, au lieu de recouvrir une non-expérience, être *en tant que telle* non-expérience, expérience du néant, de l'impossible (finaleme impossibilité de l'expérience même). L'expérience semble en tant qu'expérience impliquer l'événement de sa propre impossibilité. Elle porte le sujet de l'expérience dans le domaine même de la non-expérience et de l'impossible. Une expérience mérite le nom d'« expérience » seulement dans la mesure où, au sein du sujet de cette expérience, elle commence à contredire, à dissoudre et à neutraliser.

3. Liberté

Être sujet signifie s'affirmer comme sujet d'une certaine subversion de soi. Le sujet s'affirme comme scène d'une infériorité permanente. C'est le sujet de l'auto-élévation d'une impuissance réelle. En s'élevant dans l'acte de son devenir-sujet, il doit sanctionner le retrait, la disparition des raisons de cette auto-élévation, l'impossibilité de la subjectivité en général comme condition

de possibilité de son être-sujet concret. Il y a quelque chose comme un sujet seulement comme *sujet sans subjectivité*.

Le sujet se différencie du non-sujet par le minimum en liberté, celui d'être *soi-même*. Ceci lui permet, au-delà de la liberté, de défendre son soi relativement à l'aliénation réelle. L'être humain ne se laisse pas réduire à son simple statut d'objet. Il ne connaît, comme le dit Carl Schmitt, « pas seulement la naissance », la factualité d'un être mis au monde, « mais aussi la possibilité d'une renaissance », et, comme le dit Hölderlin dans *Lebenslauf*, « de déclencher la liberté où il le veut.¹⁸ » C'est pourquoi il n'y a qu'un seul devoir pour le sujet humain: être libre par rapport à la liberté. Le sujet est sujet auto-affectif destiné à la subversion de soi. Il se consacre à chacun des actes de sa propre liberté (c'est-à-dire au manque de subjectivité liée). Il s'engage et s'autorise en tant que sujet de décision et d'action relativement à cette liberté, qui est également minimale et absolue, c'est-à-dire illimitée. Le sujet de la liberté est ce sujet de l'étendue, sujet de ce renvoi à soi sans limites. Car le soi du sujet, sa subjectivité, n'est rien d'autre que cet espace infini, étendue sans fin, mer ou désert, dimension de la liberté absolue, dans laquelle il se perd dans la responsabilité infinie.

C'est Sartre, comme on le sait, le philosophe de cette liberté et responsabilité. Cependant, le sujet sartrien est peut-être encore trop le sujet cartésien et phénoménologique de la connaissance de soi : sujet d'une *stabilité* substantielle. Il se présente encore comme sujet de connaissance (ou de méconnaissance), comme conscience et conscience de soi, au lieu d'être le sujet de l'aveuglement radical et de la subversion affirmative de soi. Car le commencement du sujet, son origine n'est pas la lumière de l'évidence.¹⁹

Au commencement du sujet, persiste quelque chose de radical, non-subjectif, ni sujet ni objet, la nudité pré-reflexive et pré-ontologique du *factum matériel*, qui atteste aussi bien de la limite que du fond du possible et de l'abîme propre à la subjectivité en général. C'est la donnée absolue de la matière aveugle dans laquelle l'aveuglement auto-affirmatif du sujet de la liberté et de la responsabilité y demeure inséré et qui la réfléchit en un sens.

La collision de deux cécités, de l'opaque matière pré-reflexive avec le soi opaque d'un sujet sans subjectivité, marque la scène de la naissance ou du commencement d'un autre sujet non-cartésien qui unit l'obscurité de ses origines avec la dissimulation de son horizon. Un sujet singulier, à la fois rendu agile et freiné par une cécité irréductible.

Les singularités sont des sujets de la ligne. Elles s'arrêtent sur la courbe de l'indétermination la plus grande. C'est la courbe du devenir, la courbe de la déterritorialisation, de la ligne des mutations, des mouvements incontrôlés. Ligne d'une déviation originaire, d'un courant, d'un *clinamen*, qui laisse ouvert l'espace d'événement et de mouvement d'une singularité concrète (même si elle est indéterminée). C'est la ligne vitale d'un sujet sans subjectivité. Sans identité, les singularités dansent sur cette ligne d'indétermination, ne se laissant mesurer ni en leur point le plus haut ni au plus bas. Les singularités ne sont pas mesurables, on ne peut les mesurer, elles sont incommensurables.

L'absence de fondements des singularités n'est pas l'extrême. C'est le mouvement même, qui accélère dans le rythme absolu d'ici à là, de la profondeur des origines à l'étendue de l'horizon et vice-versa. Le *sujet de l'origine* est le nous-sujet européen. C'est le sujet de la conversation, subjectivité-garantie dialogique, sujet de l'identité-logos chez Platon. C'est le sujet de son propre fondement transcendantal (garantie des origines) chez Kant et Husserl. Sans aucun doute, le *Dasein* heideggérien est à nouveau celui qui quitte le paradigme moderne de la philosophie du sujet, un sujet de référence rétrospective à son commencement, au commencement de ce commencement (l'origine de l'origine), qui n'appartient plus à l'espace et à la tradition métaphysique.

Le sujet de l'horizon – si nous le différencions du sujet-horizon du legs du logos – est le sujet de l'avenir, de ceux qui viennent. C'est, dans un certain sens géo-ontologique, un sujet américain. Comme on le sait, Deleuze et Guattari ont donné « une place particulière » à l'Amérique. Le conflit sujet-singularité, origine-horizon, racine-rhizome, arbre-herbe, passé-avenir, ralentissement-acélération ... est déjà le conflit Europe-Amérique. Même si l'Amérique « aliénée au règne des arbres et à la recherche des racines » et l'Europe « avec ses Indiens sans généalogie, son horizon toujours

fuyant, ses frontières mouvantes et mobiles » sont rhizomatiques.²⁰

On doit quitter la bipolarité, la machine binaire, pour penser les bipolarités. La singularité, comme sujet de la ligne, qui n'est ni pure lignée ni pure ligne de fuite, n'est ni un sujet européen de la profondeur, de l'origine, des racines (du logos), n'est ni la singularité américaine de l'étendue, de l'horizon nu, de l'avenir des individus ou de la communauté d'un pur être d'avenir. Elle n'enterre pas non plus dans la tombe d'une origine qui se retire (dans la tombe de l'intériorité), ni encore se rend en tant qu'instance de décisions rapides dans l'austérité d'un extérieur simple. La singularité, qui cependant est un sujet, se refuse au narcissisme européen de l'expérience de soi, à sa larmoyance, à son embarras introspectif, comme également au *pathos* pharisien de la détermination américaine pour prendre sa propre forme de mouvement et d'action dans l'en-dehors réel de la zone d'interférence ou de contact Amérique-Europe, une sorte de liberté absolue dans laquelle elle *danse*.

La danse est la mobilité de la liberté au-delà des idéologies de l'expression, de l'éhontée réalisation de soi, de la « créativité » sans gêne. Ainsi, elle subvertit la subversion purement narcissique des normaux. Elle est engagée envers la liberté en tant que telle : son absence de lien est absolue. La danse, dit Badiou, expose « la pensée comme événement²¹ ». Elle témoigne d'une désobéissance essentielle contre l'ordre ontologique (établi). Une nouveauté absolue, qui transperce l'horizon de l'attente. Le sujet de la danse provient du néant comme « corps *désinvolté*²² » chaotique. C'est comme si l'éternité détruisait pour un instant les lois du temps et de l'espace. À ce moment, le sujet est infiniment seul. Il se singularise au bord d'un abîme, qui est le véritable nom de la subjectivité en général. Il sort de l'histoire pour redéfinir sa vie, sa singularité, son destin. La danse est le moment de l'innocent oublié de l'histoire, dans lequel le sujet se perd dans l'infini de l'éternité.

4. Souci

Dans *Être et temps* de Heidegger (1927), le souci est le nom de l'être du *Dasein*. Le Dasein est la particularité existentielle, ontologique de l'humain. Seul l'étant humain est là (*da*) (exclu au sens de son être et au sens de l'être en général), *existe* dans l'ouverture de l'être. C'est pourquoi l'étant propre au Dasein à l'encontre de l'étant étranger au Dasein – qui différencie le simplement à portée de main ou le disponible (comme la pierre ou la chaise par exemple), le vivant ou le non-vivant (plante ou animaux), l'objet mathématico-abstrait – par une certaine révélation, par une acception de l'être. Le Dasein est l'étant, qui pose la *question de l'être*, la question fondamentale du sens de l'être en général. Il peut faire ceci parce qu'il est *dans-le-monde* – au lieu d'être Cogito ou sujet. Le monde ne lui fait pas face tel un objet. C'est originairement *dans* le monde, cela s'est déjà dépassé dans le monde. (Ce dépassement originaire est condition de possibilité d'objectivation et d'objectivité).

Ses trois moments structuraux de l'être-dans-le-monde sont l'existentiellité (le projet), la facticité (le jet) et la déchéance (l'être-près). En eux se révèle le sens de l'être du Dasein, le sens du souci en tant que *temporalité*. Dans le projet se projette le Dasein dans des possibilités d'être. Le projet est l'extase du futur. Dans l'être jeté, il s'expérimente comme factuel (nécessairement) donné. L'être jeté est l'extase du passé. L'être-près signifie l'être « réel » près de « l'étant qu'il rencontre au sein du monde ». C'est l'extase du présent. La structure unifiante de ces trois moments est le souci. Le souci est une catégorie structurelle, ontologique c'est-à-dire ontologiquement « plus tôt » que le souci-de-soi ontique-existential : « le souci repose en tant que tout structurel « avant », de manière existentielle et *a priori*, tout, ce qui veut dire toujours déjà dans toutes les « attitudes » et « états » factuels du Dasein²³ ». Le Dasein agit sur le mode existentiel du souci d'autrui (*Fürsorge*) envers l'autre Dasein sur le mode de la sollicitude envers l'étant qui n'est pas un Dasein. Le souci d'autrui et la sollicitude sont existentiels, c'est-à-dire ils sont les structures transcendantales de l'être du Dasein, qui rendent ainsi possible l'« intersubjectivité » concrète, empirique ou l'interexistentialité ou la coexistentiellité et le « lien des choses ». Heidegger insiste comme toujours sur la différence de l'existential-ontologique de la dimension ontique-existentielle. C'est la différence ontologique (de l'être et de l'étant).

Le paragraphe 42 d'*Être et temps* cite le 220ème paragraphe des *Fabulae* et un certain *hyginus*, ainsi que le dit Heidegger, comme « certain préontologue de l'in-

terprétation ontique-existentielle du Dasein en tant que souci » : « Lorsqu'une fois, le « souci » traversa un fleuve, il vit de la terre argileuse ; pensif, il en prit un morceau et commença à lui donner une forme. Tandis qu'il réfléchit intérieurement à ce qu'il fait, Jupiter apparaîtrait. Le « souci » lui demande de donner un esprit au morceau d'argile sculpté. Jupiter le lui accorde volontiers. Mais lorsqu'il désire donner un nom à sa figure, Jupiter le lui interdit et exige que son propre nom lui soit donné. Tandis que le « souci » et Jupiter se disputent sur le nom, la terre (Tellus) s'élève à son tour et désire que la figure porte son nom puisqu'elle lui a offert un morceau de son propre corps. Saturne fut nommé juge. Saturne leur dispense la décision apparemment juste suivante : « Toi, Jupiter, parce que tu as donné l'esprit, tu recevras son esprit à sa mort. Toi, terre, comme tu as offert le corps, tu recevras son corps. Mais comme le « souci » a formé en premier cet être, c'est le « souci » qui le possèdera aussi longtemps qu'il vivra. Mais étant donné que la dispute porte sur son nom, il s'appellera « homo » qui vient d'humus (terre).²⁴ »

L'homme est un mélange d'esprit et de terre, produit et propriété (aussi longtemps qu'il vit) du souci. Être-humain signifie apparemment, au sens de la fable de Cura, posséder quelque chose de plus que soi-même, être propriétaire de soi. L'être de l'humain, pour autant que nous le comprenons comme souci, est ce qui conduit l'être humain, le tient en haleine, le calme et ainsi le possède. L'être de l'humain est ce qui ôte à l'humain la possession de soi. En raison de cet être, il paraît que l'humain ne se possède pas lui-même. Il est l'avoir de son être, en lui il devient étranger à lui-même. Quelle est la distinction ontique du Dasein dans *Être et temps* ? La « distinction ontique du Dasein repose dans le fait qu'il est ontologique. » dit Heidegger, Le « Dasein est un étant qui n'apparaît pas seulement parmi d'autres étants. Il se distingue ontiquement beaucoup plus par le fait qu'il ne s'agit pour cet étant dans son être uniquement de son être même ». Le Dasein se différencie des étants n'ayant pas la qualité de Dasein par cette autoréférence explicite. Le Dasein est ce qui se soucie de soi-même comme sujet ontologique du souci, dans cette mesure, le souci est le nom de l'être du Dasein, de la structure unifiante du *projet*, du *jet* et de l'être-près. En tant que « sujet » de ce souci du souci, le Dasein agit par rapport à lui-même, ce n'est rien d'autre que le rapport d'être, dans lequel le souci *de soi* (le souci de soi du Dasein pour son être en tant que souci), dans cette mesure elle est souci pour le souci, et est à la fois – ce qui est essentiel selon Heidegger – souci pour le *sens de l'être en général*, la vérité de l'être dans son entier²⁵. Comme nous le savons, ce double souci domine le plan d'ensemble d'*Être et temps*.

Les deux premières sections de la première partie (et les seuls parus : 1. *l'analyse préparatoire fondamentale du Dasein*; 2. *Dasein et temporalité*) posent la question du sens de l'être du Dasein, sur le sens du souci : la temporalité. La troisième section (qui n'a pas paru) (3. *être et temps*) aurait demandé le souci pour le souci et à son sens généralement pour le souci du sens de l'être (la question de l'être même). Cela ne s'est pas produit. Cependant, il est évident que le *souci de soi* analytique fondamentale est au service du souci, dirons-nous, ontologique radical du sens de l'être en général. C'est pourquoi la question de l'humain ou de l'étant humain n'est qu'une question préparatoire dans la mesure où le souci est l'être des êtres humains qui comprennent l'être, en général l'endroit-clairière de l'être.

5. Art de l'existence

Au cours du cycle Leibniz de conférence, donné au semestre d'été 1928, intitulé *Les Fondements métaphysiques de la logique*, Heidegger vient à parler de la « question de l'éthique ». L'ontologie fondamentale, comme elle se développe dans *Être et temps* n'est pas le tout de la métaphysique. On doit y adjoindre une métontologie. Seule l'unité de l'ontologie fondamentale (qui comprend l'analytique de l'existence et l'analytique de la temporalité de l'être, la question même de l'être) et la métontologie (que Heidegger relie également avec la question de « l'étant en tant que tout » comme avec la répercussion de l'ontologie sur l'existence – qu'est la métontologie », aussi avec la région de la métaphysique de l'existence) livre le concept plein de toute métaphysique possible. L'être a besoin de l'humain, du Dasein, comme de son endroit, de son point de chute. Le Dasein est le lieu auquel advient l'être: « il y a être, quand le Dasein comprend l'être²⁶ ». La compréhension de l'être du Dasein est condition absolue de possibilité de l'être.

La question du *sens de l'être* doit privilégier le questionnement sur le sens de l'être du Dasein. Elle prend son

départ au Dasein et doit revenir à lui. Heidegger appelle cela « nécessité intérieure » qui ramène l'ontologie là d'où elle est partie²⁷. C'est la définition qu'*Être et temps* donne de la philosophie en tant que telle : « la philosophie est une ontologie universellement phénoménologique, qui part de l'herméneutique du Dasein, qui, en tant qu'analytique de l'existence, a décidé de la fin de toutes questions philosophiques d'où elle vient et où elle retombe.²⁸ » Ce que Foucault nomme les « effets rétro-actifs » de la vérité sur le sujet appartiennent au même dispositif : la philosophie en tant que *souci de soi* n'est pas une forme de connaissance. Elle est une praxis, une « praxis de soi²⁹ ». Elle est souci de l'être du sujet. Elle est essentiellement *transformative*.

Sans se laisser réduire à une anthropologie ou à une *ontique* prise dans une certaine vision de monde, l'ontologie fondamentale avec la métontologie doit revenir à l'existence concrète. L'existence, expliquera Heidegger dans la *lettre sur l'humanisme*, n'est ni la « réalité de l'ego cogito », ni la réalité des sujets agissant avec et pour autrui, et ainsi revenant à elle-même » Elle est la « demeure extatique dans le voisinage de l'être.³⁰ »

De ce voisinage, on peut déduire un certain devoir ou une nécessité d'action dans la *singularité* possible: « Seulement celui qui comprend l'art de l'existence, qui traite le saisi particulier comme simple unique dans ses actions et ce faisant est clair sur la finitude de ce faire, lui seulement comprend l'existence finie et peut espérer accomplir quelque chose. Cet art réel n'est pas la réflexion de soi, n'est pas une chasse, à laquelle personne ne prend part, pour dénicher les motifs et les complexes avec lesquels on se procure un calmant et une dispense d'action, mais elle est la seule clarté de l'action même, la chasse des vraies possibilités.³¹ »

Le thème de la métontologie paraît impliquer un certain *art de l'existence*, comme dit Heidegger, une théorie de l'action, une sorte d'éthique, qui n'est pas à séparer du problème d'une ontologie générale. Le Dasein se différencie de manière éthique des autres étants par le fait qu'il comprend toujours déjà l'être et crée la possibilité à partir de cette compréhension de l'être, il le reprend explicitement, en un acte, fonde un fait, *concrétise*. L'éthicité du dasein qui comprend l'être, est qualifiée explicitement par Heidegger de surveillance : la « surveillance », « ce qui veut dire le souci de l'être.³² »

Le souci de soi – le Dasein, rappelons-nous, est cet étant, pour lequel il s'agit *de* cet être dans son être – « est inséparable du souci ontologique de la vérité de l'être dans son entier: l'homme, en tant qu'ex-istant, s'élève en Da-sein, en prenant le Da comme clairière de l'être.³³ »

6. Souci de soi

Le souci emmène le sujet aux frontières de ce que la pensée moderne nomme la subjectivité du sujet. Pour être sujet du souci, le sujet doit mettre en question son statut récent en tant sujet transcendantal du milieu. Il doit, au contact d'une extériorité radicale, se mettre entre parenthèses comme signifiant du milieu et signifié d'un ordre transcendantal. Il le fait en conscience du pouvoir de l'extériorité, qui ébranle le calme du sujet, son équilibre intérieur. « car la force de l'extérieur », comme dit Deleuze avec Blanchot, « fait valser et renverse le diagramme³⁴ », et, de cette manière, déstabilise le sujet comme pouvoir-sujet. Il est appelé par la perte de sa position médiane à l'affirmation de son intranquillité absolue des « nœuds de totalisation³⁵ » sans identité, qui dissimule son soi sans visage. Il doit se quitter afin d'être en lui. Le sujet du souci a véritablement quitté l'espace de la phénoménologie transcendantale et de la philosophie transcendantale en général, il reste tellement sujet de cette mise entre parenthèses spécifique, de cet *Epoché de la fonction de sens d'une égoté transcendantale*.

Comme sujet d'une abstention de soi ou de la subjectivité, le sujet du souci accèlère son avenir sans identité. Il se sert de la technique (phénoménologique ou non) de l'abstention ou de la mise entre parenthèse, c'est-à-dire de la neutralisation de sa fonction transcendantale ou cognitive de sens ou de sujet afin de penser à un autre soi et de s'ouvrir à une « culture du soi », qui est à son tour liée à une technique de la vie (*techné tou biou*), de la formation de l'existence et de la transformation de soi, dont Foucault découvre l'origine philosophique explicite dans l'*Alcibiade* de Platon: « nous avons ici la première, et nous pouvons dire même, de tous les textes de Platon nous avons ici la seule théorie complète de soi. Nous pouvons le considérer comme la première grande

apparition théorique de l'*epimeleia heautou* [souci de soi]. On ne doit vraiment pas perdre des yeux que l'exigence du souci de soi, la *praxis* – plus exactement : l'ensemble des pratiques, dans lesquelles le souci même va s'exprimer – que cet ensemble prend racine dans des pratiques anciennes, des préceptes d'action et des types et des modalités d'expériences, qui – longtemps avant Platon, longtemps avant Socrate – compose un socle bâti historiquement.³⁶ »

Au cours des deux premiers siècles après Jésus-Christ de l'histoire spirituelle occidentale, la culture de soi va atteindre son point d'orgue. Il est caractéristique de cette période « le fait qu'ici l'art de l'existence [...] est dominé par le principe selon lequel on doit « se soucier de soi-même »; ce principe du souci de soi fonde sa nécessité, guide son développement et organise sa *praxis*.³⁷ » La liste des voix antiques, convoquées par Foucault dans ce contexte, comprend des noms comme celui d'Apuleius, Epicure, Sénèque, Marc Aurèle, Épictète et Plutarque, entre autres . Foucault a réussi à, « isoler trois moments, qui me semblent intéressants : le moment socrato-platonique, l'apparition de l'*epimeleia heautou* dans la réflexion philosophique ; deuxièmement, la période de l'âge d'or de la culture de soi, le souci de soi-même, qui se serait installé dans les deux premiers siècles chrétiens ; et troisièmement, le passage du 4^{ème} au 5^{ème} siècle, c'est-à-dire en gros, le passage de l'ascèse philosophique païenne à l'ascèse chrétienne.³⁸ »

Dans l'ombre de l'*epimeleia heautou*, on peut voir divers motifs et formes de comportements comme l'ascèse, le respect de soi, se tourner vers soi à des fins thérapeutiques, l'auto-critique et l'auto-rééducation, l'auto-délivrance de mauvais penchants et habitudes, le soin par la gymnastique et la purification du corps et de l'âme, la mutation, la conversion du soi, l'auto-formation et la stylisation formelle de l'existence concrète, l'examen moral et spirituel, l'inspection etc., sans qu'il soit justifié de reconnaître le souci de soi comme « un exercice dans la solitude » au lieu de l'ouverture en elle de la sphère de l'autre, la dimension de la langue partagée en des règles sociales, des habitudes politiques et familiales. Il s'agit effectivement d'« une véritable *praxis* sociale³⁹ ». Le sujet du souci de soi, présenté comme figure de conseiller, en tant que mentor ou philosophe familial, dont la pensée de soi profite à un cercle plus grand ou plus intime d'amis, de connaissances ou de seigneurs aristocratiques. C'est un « jeu entre le souci de soi et l'aide d'autrui » qui permet à la culture de soi d'apparaître en tant qu'« intensification des relations sociales »: « le souci de soi apparaît donc lié à un « service des âmes », lequel est fondé par la possibilité d'échanges ludiques avec autrui et un système d'engagement réciproque.⁴⁰ »

Le sujet du souci est lié avec une praxis thérapeutique. Il évoque la figure hiératique du philosophe médecin, auquel Nietzsche (entre autres) s'identifie⁴¹ : « la philosophie était toujours comprise comme étant dans une certaine relation avec la médecine [...]. Cela est univoque déjà chez Platon. Cela devient encore plus clair dans la tradition néo-platonicienne [...] et chez les Stoïciens en particulier depuis Poséidon, cette relation entre la médecine et la philosophie est très évidente – plus précisément : la praxis philosophique est comprise comme une sorte de praxis médicale.⁴² »

Le souci de soi philosophique et la médecine travaillent à l'amélioration de l'état d'un sujet auquel on ôte son équilibre en tant que sujet d'une certaine souffrance, d'une passion, d'une folie ou d'un dérapage physique. Il s'agit de provoquer un dérangement, d'ouvrir le sujet à son être, à son harmonie, à une sorte de stabilité afin qu'il parvienne au contrôle, à la liberté, à la responsabilité, par rapport à lui-même.

7. Totalité et accord

Selon Foucault, c'est Nietzsche le philosophe qui a cassé, à l'aide du concept moderne de la philosophie, le mouvement totalisant aux exigences universelles. Depuis Nietzsche, la pensée se contente de constater des particuliers. Elle est elle-même perspectiviste au lieu d'assurer ses origines, sa plausibilité ou sa vérité dans le sujet transcendantal. Les chemins de la pensée ne se laissent pas ramener à une perspective centrale et organiser. Ils se perdent dans la diversité de la multiplicité du phénomène même. La philosophie s'épuise dans le diagnostic. Elle est généalogie de l'aujourd'hui, après s'être montrée comme possibilité de fondation de la vérité dans le principe du sujet (transcendantal: « Je crois donc que l'idée d'une philosophie qui englobe tout

est relativement récente ; je pense que la philosophie du 20^e siècle est en fait dernièrement à changer en profondeur, et non seulement par rapport à ses limites et son contenu, mais aussi dans le sens de sa relativisation. Que signifie donc philosopher aujourd'hui ? Ce ne veut pas dire élaborer un discours sur la totalité, un discours qui reprend le monde dans sa totalité, mais exercer une activité déterminée très réelle, une forme déterminée d'activité. Brièvement, je dirais que la philosophie est aujourd'hui une forme d'activité qui peut être exercée dans différents domaines. »

Le problème de raccourci est évident. Pour affranchir la philosophie du désir de totalité, il semble nécessaire de lui nier sa dimension originelle (en aucun cas simplement « hégélien ») comme *philosophia prote* ou *prima ontologia*. La philosophie peut seulement espérer la nécessité et l'avenir, si elle se libère de l'aspiration à la totalité. Elle ne peut continuer à apparaître comme principe de recherches. Elle doit renoncer au fait de rendre compte de ses premières raisons. Ces narrations doivent être ouvertes à l'au-delà de la totalité, à l'expérience de l'incommensurable. Elle s'ouvre à l'expérience d'une contingence irréductible.

Mais Nietzsche n'a-t-il justement élevé la contingence au rang d'un principe, dans lequel il salue la permanence du devenir comme éternel retour ? Nietzsche est peut-être – sans être nécessairement au sens de Heidegger le dernier métaphysicien, le penseur du platonisme parfait – le philosophe, qui se distingue par une insistance spéciale sur la *philosophie comme affirmation-principe*. Justement lorsqu'il apparaît en tant que sujet du questionnement radical des premières raisons. La philosophie ne signifie peut-être pour Nietzsche rien de moins que l'accord avec l'état ontologique des choses. L'éthique nietzschéenne ne serait rien d'autre que l'éthique de l'affirmation du retour. Elle fait appel au courage du sujet d'affirmer l'indifférence, la multiplicité de l'étant ou du dissemblable. Elle pousse à considérer cette affirmation comme origine d'une construction éthique ou esthétique ou politique. Nietzsche n'aurait aucunement limité la philosophie à la passivité de « travail diagnostique ». Il serait le philosophe d'une affirmation de soi active, qui distancie le sujet de la pensée de la fausse alternative du diagnostic temporel, de la simple critique et du manque d'idées journalistiques.

8. Autopoïèse comme résistance

Le sujet du souci est sujet de la production de soi. C'est un sujet autopoïétique. Foucault définit le désir d'amélioration de soi qui fait ce sujet, comme *force de s'imposer soi-même*, de constituer son soi au contact de l'extérieur (dans l'acte de la perte de soi). (Le *souci de soi* est souci de soi qui menace de se pulvériser entre la violence de l'*extérieur* et les forces de la simple extériorité – la doxa, les préjugés et jeux de la vie sociale). C'est une fêlure ou une ligne de séparation entre ces forces Un sujet ouvert au chaos pré-réflexif nu ou à l'extérieur (à l'espace du silence) et à la dimension de la multiplication de sens nihiliste ou du bavardage (la sphère sociale. Il doit se confronter aussi bien à la banalité et fausseté de la vie normale qu'à la folie d'une indifférence plus profonde (au non-sens de l'ordre pré-ontologique)⁴³.

Le sujet du souci commence à s'élever comme force au sein d'autres forces. Il entre dans le processus de la subjectivation. Il se constitue comme violence de l'auto-poïèse. En faisant attention à lui, en se faisant l'objet de son souci, il devient sujet de ce mouvement du devenir-sujet. Deleuze le nomme la volonté-artiste de Foucault : « la subjectivation est une opération artistique⁴⁴. » Le moment de la subjectivation (le moment de l'art, de la philosophie et de la science dans le dispositif deleuzien) permet au sujet (constitué par autrui, hétéro-affectif) de sortir de son milieu historique, social, culturel, économique. Il tombe en-dehors de l'histoire. C'est le sujet du devenir, duquel disent Deleuze et Guattari, qu'il déchire le voile de l'histoire : « la philosophie est devenir, non histoire⁴⁵ ».

Dans la subjectivation apparaît ce que je nomme sa *liberté absolue* sans qu'il soit pour autant nécessaire de nier ou de relativiser l'*aliénation objective* (contextuelle, situationnelle) du sujet de la subjectivation. Le sujet se constitue en tant que sujet (ce qui est un acte de liberté) dans la dimension de « matérialité » réelle et de l'inclusion passive au sein de structures et de contextes structuraux qu'il ne contrôle pas.

Le sujet de subjectivation est sujet de résistance. Il résiste à toutes les réalités, qui menacent de le réduire au statut d'objet – ou d'événement – ou de fait. La

défense de ce sujet n'est ni la défense d'un « idéalisme » classique, ni celle d'un « réalisme » qui ne serait encore qu'un idéalisme : l'idéalisme de la croyance dans les faits. La vieille opposition métaphysique entre l'idéalisme et le réalisme ne demeure pas intacte relativement à cela. Elle doit être dépassée, afin d'ouvrir le regard sur un sujet, qui résiste en tant que sujet de liberté au sein d'une aliénation réelle.

Dans l'espace de la subjectivité impossible, – (« Il n'y a pas de sujet mais une production de subjectivité ; la subjectivité doit être produite, au moment venu, justement parce qu'il n'existe pas de subjectivité », dit Deleuze⁴⁶). Le sujet se constitue comme processus de sa propre découverte toujours plus violente (auto-agressive). « Comme on fait son lit, on se couche » dit Deleuze, « personne ne vient vous faire le lit. Et pourtant, il y en a tellement qui veulent avoir leur lit fait. Notre sympathie repose exactement dans le fait que ce n'est pas notre affaire. Chacun doit aller son chemin⁴⁷ ». Le souci de soi est le nom de ce processus, jamais fini, de faire son propre lit ou de la formation de soi au sein duquel le sujet tente d'atteindre le contrôle et la maîtrise de soi. C'est le nom d'une forme d'existence d'une intranquillité démesurée même si elle prend l'apparence de la sérénité stoïcienne⁴⁸. Il n'y a subjectivité que sur le *modus* d'une certaine excitation. Le sujet de l'*auto-poïèse* est sujet d'une turbulence absolue.

Il est sujet de la constitution de soi, de la liberté et du dépassement émancipateur, sujet de conflits irréductibles. Il s'expérimente lui-même comme conflit. Il existe quelque chose comme un sujet seulement en tant que cas limite de la conscience ontologique, en tant que collapse de l'évidence des représentations de la conscience héritées du cartésianisme, de la phénoménologie et de l'herméneutique. En tant que sujet de l'autodépassement, il commence à s'élever au milieu de l'histoire, au milieu d'un contexte historique, politique, économique, culturel et sexuel. Il commence à combattre l'extérieur à lui-même. Dans ce combat, il combat tout ce qui le fait produit de l'expression d'une volonté étrangère, de déterminations factuelles. C'est pourquoi l'élevation de soi du sujet est résistance contre la dictature des faits. Le sujet ne cesse de se défendre contre sa réduction au simple statut d'objet. Il se défend du devenir-chose ou de la chosification de son être grâce aux mouvements, les donations de sens et de valeurs de l'histoire. Il doit pouvoir quitter les anhistoriques sans quitter l'espace historique général, auquel il appartient obligatoirement. Le sujet est donc le sujet d'une contradiction essentielle, d'un paradoxe infini ou irréductible.

9. Existence comme exercice de style

Le sujet doit affirmer son existence contre les forces, qui la nient, le mettent en danger ou la rendent impossible. C'est le sujet de l'affirmation de soi, sujet de la résistance et de la stylisation autopoïétique de son existence. Dans ces deux derniers livres (*L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*), Foucault l'a rendu scène du croisement de l'éthique et de l'esthétique. L'esthétisation de soi semble correspondre à l'appel même de l'auto-détermination éthique. Le sujet se donne une forme *propre*.

Les processus de subjectivation sont des processus de donation d'existence et d'affirmation de forme. En eux le sujet agit envers soi en faisant référence à une image inconnue de son soi possible. Il renonce à lui-même pour devenir quelque chose d'autre à ce qu'il est. Il traverse son identité établie comme une enveloppe sans attaches, sans substance. Car la substance du sujet ne réside en rien d'autre que dans son absence de substance. Son éthique de l'auto-détermination est une éthique de l'indéterminé. Comme le sujet n'a pas de détermination transcendantale ou religieuse c'est-à-dire substantielle, il ne peut perdre cet endroit déterminé. Il se rapproche de lui-même en s'éloignant de lui-même (son soi substantiel hypothétique). Être sujet signifie se tenir sur la ligne d'éloignement de soi. Le sujet se tourne vers une direction indéterminée. Dans ce tour, il s'affirme comme une forme de mouvement. Elle est *authentique*, parce qu'elle ne dispose d'aucune garantie de principes transcendants ou transcendantsaux. Elle se balance au-dessus de l'abîme d'une absence d'être essentielle. Dans l'acte de subjectivation, le sujet s'ouvre sur ce vide fondamental ou sur l'ouverture qui est l'espace de sa liberté à la formation de soi responsable. Le sujet de la formation de soi esthétique est sujet de sa liberté et de sa responsabilité. Cette responsabilité du sujet du souci de soi ne se fonde aucunement sur la morale. Au contraire, elle contredit toute morale pensable. L'éthicité du souci repose dans le fait de résister à

la tentative de la morale qui signifierait, dans tous les cas, un soulagement pour le sujet: « Quelle est notre éthique, comment produisons-nous une existence artistique, quels sont nos processus de subjectivation, qui ne sont pas réductibles à nos codes moraux ?⁴⁹ »

Le souci de soi arrache le sujet de son amarrage socio-politique. Il coupe au moment de la subjectivation (en réalité, ce moment et d'une certaine manière *infini*) le lien social. Le sujet du souci de soi ne se laisse pas réduire à son existence « objective » comme porteur de signes historiques. C'est le sujet d'un dédit de soi des systèmes du savoir et du pouvoir. À l'encontre d'une représentation répandue, Foucault serait le penseur de la réduction du sujet de ce tissu et de sa structure – la « réduction de l'homme à sa structure, à laquelle il est lié, me semble caractéristique de la pensée », disait-il en 1967 lors d'un entretien avec P. Caruso⁵⁰ – on devrait définir le mouvement de constitution de soi du sujet du souci en tant que geste de dépassement par lequel le sujet agit au milieu de sa réalité de soi objective *absolue* et de cette réalité.

Le conflit entre la réalité objective et absolue constitue seul l'arc de tension, la ligne de la relève de soi, décrite par la courbe de subjectivation. Comme le sujet est objectivement aliéné, il tente dans l'acte de la subjectivation de s'affranchir de sa part objective. Il se réduit à ses éléments factuels de son identité historique et culturelle. La subjectivation pose la question de cette identité et de ce modèle en tant que tel. Elle exige du sujet une sorte d'indifférence active à l'encontre de sa part objective. Être sujet au sens de la subjectivation signifie donc s'émanciper comme substance-porteur d'une détermination identitaire. Le sujet de la subjectivation est le sujet de l'émancipation.

10. Anonymat

Avant le commencement, il est clair qu'il ne peut y avoir de commencement. Alors qu'est-ce qu'il y a avant ? Et quel nom lui donnons-nous ? La philosophie n'est rien d'autre que la tentative des « sans noms ». Le désir philosophique tourne autour d'un vide qui fut un jour nommé, mais serait oublié. Pour affirmer sa vérité, le sujet de la pensée doit se perdre dans l'océan de l'absence de nom.

Il appartient au sujet de la subjectivation son absence de nom et de visage. C'est le sujet d'un anonymat original: « Plus qu'un seul écrit probablement comme moi et n'a finalement plus de visage. On ne me demanderait pas qui je suis, et l'on ne me dirait pas que je devrais rester le même : c'est la morale de l'état civil ; elle domine nos papiers. Elle doit nous laisser libres, quand il s'agit d'écrire.⁵¹ »

Lire Foucault signifie faire l'expérience de cet anonymat qui entretient une sorte d'affinité étrange et discutable avec le concept comme elle est liée avec le sujet moderne classique. Cela signifie toujours à nouveau se taire en face de la beauté et de la clarté de sa langue: être muet devant la langue et sa force de contact avec l'intouchable. Même lorsqu'elle commence à vaciller, se volute, s'écarte et dispense sans raison et simplement explose sous le poids de ce qu'elle tenté de transporter, cette langue est souveraine, chatoyante, exacte, insaisissable, atemporelle, belle. Foucault a montré que la question du style – tellement liée avec l'existence concrète d'un « auteur » – reste tributaire de l'expérience du non expérimentable, de l'insaisissabilité anonyme d'une « substance » sans substantialité.

Personnalité, individualité, caractère – sont des mots, dont le sens est trop souvent épuisé par le recouvrement d'un courant sub-subjectif (l'anonymat du mugissement d'une identité ou subjectivité sous-jacente, le bêgaïement ou le murmure en dessous du langage et de ses concepts). La subjectivation est le moment d'une (re)prise de contact actif de la violence de, comme le dit Blanchot, l'*extérieur*, qui habite le centre du logos occidental. Car le sujet – très loin d'être un principe d'une évidence de soi réelle – nage au milieu d'une eau qui empêche la formation durable d'une île en inondant à nouveau ses limites et en la redéfinissant. L'anonymat pourrait décrire le sujet de cette inondation, un sujet sans frontières garanties, sans lieu prédéterminé, sans réalité transcendantale : « si un sujet existe », dit Deleuze dans son portrait de Foucault⁵², « c'est donc un sujet sans identité. » C'est un sujet, dont nous observons l'apparition dans les derniers livres de Foucault, il est sujet sans relation constitutive aux règles ou lois transcendantales, qui lui disent ce qu'il est (ou ce

qu'il doit être). C'est le sujet d'une solitude qui accompagne tous ces actes. Il ne peut avoir confiance en rien d'autre que la solitude qui singularise son être infiniement. Le sujet du contact de l'anonymat ou de l'extérieur est ce singulier absolu. Il est singularité au lieu d'être sujet. Il ne profite pas de la protection universelle d'une subjectivité transcendantale.

Le sujet est anonyme parce qu'il doit « vivre » sans subjectivité. Il ne peut être que près de soi tandis qu'il se perd dans un océan de son absence transcendantale de nom. C'est le sujet de cette immersion et il est sujet de son apparition. Sujet de découverte de soi sans raison.

Il est toujours question pour le sujet de se comporter d'une manière active et risquée vis-à-vis de l'extérieur, sans être avalé ou usé par lui. Car l'extérieur est, comme le chaos de Deleuze et Guattari, un *trou noir*. C'est un matériau non saturé, qui met en danger toutes les activités du sujet, son souci de soi, sa volonté de souveraineté, d'affirmation de soi et de témoignage de soi. Le sujet doit se positionner contre ce chaos sans le nier. Il tente de laisser jouer sa vérité, de le mesurer à une langue, une expression. Il veut amener les moments du chaos guerrier (de *vérité*) à la parole, sans neutraliser ses forces par la violence réductive de la représentation et de l'universalisation (du *savoir*).

11. Être en contact avec l'extérieur

Le sujet agit par rapport à lui-même, tandis qu'il ouvre, en la pénétrant, une zone-contact sur l'extérieur : « Pour que l'humain puisse apparaître ou entrer en scène, il est indispensable que les forces dans les hommes entrent en relation avec des forces très spéciales de l'extérieur.⁵³ »

Pour que la subjectivité soit possible, le sujet doit dépasser le principe d'identité, la loi du « je pense », la force de la raison. Le discours maritime de la matière flottante du « je » et du « je pense », ne produit néanmoins pas de sujet sans sujet, pas de *substance* hégélienne. Le sujet hégélien doit s'affirmer contre l'indifférence de la substance. C'est excès de la substance, de la simple vision, pour être « négativité simple », « devenir simple⁵⁴ ». (Il est vrai qu'il reste inscrit à ce devenir et au sujet de ce devenir dans la pensée de Hegel une certaine téléologie, une sorte de vecteur heureux. Cependant, le double mouvement est la mise en marche de soi du sujet à partir de la substance et de la défense souveraine de sa négativité par rapport à sa substance, un événement qui se laisse, non sans effort, réduire à des motifs téléologiques).

Même si cela en a parfois l'aspect, la pensée de l'extérieur n'est pas une pensée en deçà du sujet. La tentative d'une telle pensée serait vaine, se nierait dans l'abîme du simple silence. Une pensée sans sujet ne serait pas une pensée, ce serait le mouvement de vague sans témoin de l'être. Le sujet doit, comme disent Deleuze et Guattari, reposer sur un niveau d'immanence au-dessus du « chaos océanique », qui lui permet de s'arrêter un moment, de résister pour une seconde à l'aspiration de « l'abîme indifférent », nommé l'« océan des dissemblances ». Art, science, philosophie cherchent ce contact précaire avec le chaos ou avec l'extérieur, tente de lutter contre le chaos ou l'extérieur sans nier ou limiter son efficacité sombre, afin de s'armer devant un autre danger, qui apparaît comme mesure contre le désordre absolu sans être beaucoup plus qu'un mouvement de fuite « une sorte de parasol contre le chaos⁵⁵ ».

Tandis que l'opinion (*doxa*) fait la protection phantasmatique, dont il a besoin, pour fuir le chaos dans lequel on reconnaît facilement le *réel* lacien, dans la réalité, les chaotiques (art, science, philosophie) s'engagent à une autre relation à l'abîme océanique qui peut être décrite comme relation aussi bien que comme non relation⁵⁶. Ce que l'opinion différencie du sujet chaotique est la modalité de la distanciation d'avec le réel. Deleuze va essayer de penser cette différence dans toute sa force : il n'y a pas pour le sujet (authentique) et l'opinion de communauté d'être touché.

On doit distinguer entre une pensée de l'exode (au sens fort que Deleuze a donné à ce mot) et la simple fuite – une distinction, qui correspond à celle entre l'éthicité et le moralisme. L'aristocratie deleuzienne ne supporte, dans cette question dont le poids politique ne doit pas être sous-estimé, aucune contradiction. On reconnaît la pensée de l'extérieur à cette inflexibilité. Son conflit avec les principes de communication (« Les seules opinions potentielles travaillées, afin de fabriquer le

« consensus » et pas des concepts⁵⁷ ») n'est qu'un exemple évident de cela.

Le contact est décisif. On pourrait parler d'un contact avec l'intouchable, qui atteint son sommet dès que le chaotique (le sujet sans subjectivité) entre dans la zone de l'indifférenciable.

Acéphale ou hâte originelle, qui se débarrasse du sujet dans un geste franc et léger de la folie au seuil de l'extérieur de toutes convictions et de toutes mesures de précautions, afin d'être rien d'autre que ce vecteur fébrile, sujet de la subjectivation.

12. Dé-subjectivation ?

Qu'est-ce que le sujet par rapport à l'eau, qu'est-ce qui touche à la subjectivité de la violence de la mer ? Que se passe-t-il avec le sujet, dès qu'il se tourne vers l'extérieur, la domination de l'indétermination, qui ne le contrôle plus ? Que se passe-t-il quand l'option de l'appartenance se perd dans la communauté-nous transcendantale et partage ou découpe une douleur infinie, s'arracher à soi-même de son *origine* et son *telos* (ou les fictions qui les relie avec ces concepts) et libère ? Avons-nous encore donc à faire avec un sujet, avec la signature souveraine d'une instance responsable ?

L'expérience de l'extérieur est l'expérience philosophique même. Le sujet mène à bien des systématisations, génère des archives, sujet qui se refuse l'aventure de l'indifférenciable (une aventure qui ne peut être saisi seulement dans une perspective créationniste de manière décisive), s'épuise à épeler les projets historiques et se limite à varier les registres connus en instituant un émoi un peu moins superflu. Le mouvement de la philosophie par contre ne se laisse comprendre que comme *hyperbolé* ou comme folie, comme étant pleine de conséquences politiques sans être elle-même politique au sens strict du terme. (On qualifie d'« apolitique » ceux qui se refusent à choisir dans l'offre disponible, dont la résistance est inflexible à l'encontre de la conscience reconnue – il n'y a pas de consensus ! – « politique » ou « idéologique »).

Le sujet de l'extérieur est un sujet éthique sans être fidèle aux humanismes hérités, à ses registres et dispositifs. Même cela sonne « romantique » et menace d'activer des naïvetés et idéologies voisines (le sujet se protège au moment de la folie de la proximité, comme il se protège de l'opinion) : il y a une pensée au-delà de la tentative de l'extérieur, du chaos ou des abîmes. Dans l'ombre de cette certitude se situe le *contact avec la conscience de soi* de la philosophie.

En se protégeant du sujet et en le fuyant, de quoi tenter-on de se protéger ? Est-il possible de dire de cette protection et des stratégies pratiques et théoriques, qu'il produit, qu'il demeure tout de même un sujet, qui est devenu étranger à soi, tente de s'affirmer contre soi, en intégrant dans son compte le droit d'autrui ? Qu'en est-il, si l'autre ou autrui est seulement le prochain non, de la subjectivité en tant que telle dans sa dimension monstrueuse, étrange ?

On devrait se rappeler, que l'histoire de l'*émancipation de soi* du sujet n'est seulement qu'une partie de l'histoire entière du sujet. Non pas, parce que il y a toujours un sujet pré-émancipé et post-émancipé qui ne saisit pas la grande vague, mais parce que l'histoire du sujet en général n'a pas réussi et ne peut nécessairement pas réussir à parvenir à une dé-subjectivation définitive, se lève au nom du Dasein, de l'altérité irréductible de l'autre ou singularité absolue (nomade). Le produit de ce mouvement de la subjectivité en général se trouve toujours aussi bien guidé que désorienté.

13. Assombrir le Cogito

Le retrait de l'être humain a déjà commencé. Le sujet dans l'être humain accélère sur la ligne de l'éloignement de l'être humain. Il dessine la trace d'une peine, qui aspire à retourner le monde et le soi, en nourrissant un penchant artistique : reconnaît le désir d'une délimitation pleine de conséquences ou extase, en reconnaissant la fierté de l'acrobate et le manque de réserve d'une agression contre soi.

Le sujet de la pensée est le sujet d'un certain exercice de violence. Il se trouve dans un propre corps singulier dans lequel il se déplace vers ses objets avec la violence nécessaire. On a reproché la violence du concept et la violence de la représentation en général en tant que violence de l'objectivation (ou aussi comme le dit Heidegger l'objectivité, *Vergegenständigung*). La philosophie des modernes, depuis Descartes, depuis Kant, est

remise en question en tant qu'une telle pratique de la violence dans cette mesure le concept et la position de construction (du système) et l'élevation (d'un sujet transcendantal) se lient invariablement avec l'autorité à la domination de soi et à une certaine volonté de puissance. C'est la pensée même, qui se balance sur cette autorisation de soi, afin de donner une structure au superflu du réel multiple, qui fait référence à l'ordre même des concepts. L'« être humain » sera « le point de départ de toute connaissance » et paraît à la fois être son objet propre :

« Cette situation équivoque influence la pensée anthropologique humaniste, comme on pourrait dire. Il me semble que cette pensée est aujourd'hui en train de se dissoudre et décrépit sous nos yeux. La raison en est pour une grande partie le développement du structuralisme. Depuis que nous avons reconnu que toute connaissance humaine, toute existence humaine, toute la vie humaine, et peut-être l'héritage biologique même des humains est inséré dans des structures, c'est-à-dire dans des éléments formels entre lesquels existent des relations, qui peuvent être décrites par tout le monde, l'être humain cesse du coup d'être pour lui-même son propre sujet, donc à la fois sujet et objet [...] Cette réduction de l'être humain à la structure dans lequel il est inséré me paraît caractéristique de la pensée contemporaine. C'est pourquoi la position équivoque de l'être humain en tant que sujet et objet de mon attention n'est plus aujourd'hui une hypothèse féconde, plus un objet de recherches fécondes. »

Dans cet entretien de 1967, Foucault ne laisse aucun doute sur ce qui est vraiment en jeu dans cette réduction de l'humain à ces structures. Au lieu d'être au sens strict un problème simplement de l'histoire des sciences, il en va dans, ce que l'on pourrait nommer la révolution structurelle de la « souveraineté du sujet ou de la conscience ». C'est le grand thème de l'homme disparaissant, qui domine les analyses dans *Les Mots et les Choses*. Un certain être humain commence à se dissoudre, il perd son autorité, justification et pouvoir de convaincre au seuil des recherches de structures anonymes, aveugles, qui font le structuralisme des années 50 et 60. La violence de la représentation, du sujet transcendantal, de l'universalisme, tels qu'ils représentent la pensée des modernes, doit adoucir l'autre violence que l'on pourrait nommer la violence des signes et structures. Il s'agit au moins, soulignera Foucault, d'*éblouir* ou d'*assombrir* le cogito en raison d'intérêts méthodologiques pour apprendre plus sur la structure du savoir telle qu'elle semble être permise dans le schéma sujet-objet. La philosophie doit faire ses adieux de la tendance à la totalité pour prendre le chemin de la contingence, qui refuse cette totalité, avec comme but sa saisie structurelle. Avec Nietzsche, il s'agit pour elle d'ouvrir de nouveaux domaines d'objet et des champs de savoir, qui ont été négligés par les chemins principaux de la philosophie hérités. L'archéologie et la généalogie remplacent la recherche métaphysique du sens et de l'origine. Une violence refoule l'autre. Il y a philosophie qu'en tant qu'histoire du refoulé et de la violence. Qui ou quoi, s'il n'y a pas de sujet, en prend la responsabilité ?

Marcus Steinwrig

(traduction Sandrine Colas)

Notes:

- Maurice Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Paris, 1986, p. 29.
- Emmanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A VII, Hamburg, Felix Meiner, 1990, p. 5. (tr. fr. : *Critique de la raison pure*, Gallimard, 1980)
- Ibid
- Ibid., B 878
- Emmanuel Kant, *Prolegomena*, § 60, Hamburg, Felix Meiner, 1957, p. 130. (tr. fr. : *Prolegomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme sciences*, Paris, Vrin, 1993)
- Lou Andreas-Salomé, *Nietzsche in seinen Werken*, Franfort, Leipzig 2000, p. 46. (tr. fr. : *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, Paris, Grasset, 1992)
- Slavoj Žižek & Glyn Daly, *Conversations with Žižek*, Cambridge, 2004, p. 80.
- Martin Heidegger, *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problematik der Gegenwart*, œuvre complète, vol. 28, Franfort, 1997, p. 6 et suivantes
- Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, œuvre complète, vol. 29/39, Franfort, 2004, p. 7, p. 28. (tr. fr. : *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude*, Paris, Gallimard, 1992)
- Herman Melville, *Bartleby, der Schreibgehilfe*, Zürich 2002, p. 80. (tr. fr. : *Bartleby*, Paris, Delta, 1978)
- Gilles Deleuze, *Kritik und Klinik*, Franfort, 2000, p. 98 et suivantes. (tr. du fr. : *Critique et clinique*, Paris, Seuil, 1993)
- Michael Hardt/Antonio Negri, *Empire*, Franfort/New York 2003, p. 214-218.
- Jacques Derrida, *Als ob Ich tot wäre/As if I were dead*, Vienne, 2000. (tr. du fr. : *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999)
- Ibid., p. 72
- C'est sans doute la raison pour laquelle Barleby apparaît au cœur de la psychanalyse en tant que figure de la mort et de la résistance, contenues par la psychanalyse. Voir à ce sujet : Jacques Derrida, *Vergessen wir nicht - die Psychoanalyse I*, Franfort, 1998, p. 159 et suivantes. (tr. du fr. : *Résistances à la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996)
- Michel Foucault, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*, p. 23 et suivantes. (tr. du fr. : *Dits et écrits*, tome 4, Paris, Gallimard, 1994)
- Voit. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1979, p. 41. (tr. fr. : *Etre et*

temps, Paris, Lechaux et Ledru, 1985)

18. Carl Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Stuttgart, 2001, p. 14

19. Jacques Derrida, *Als ich tot wäre/As I were dead*, opus cité, 2001, p. 43.

20. Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, Berlin, 1992, p. 33. (tr. du fr. : *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980)

21. Alain Badiou, *Kleines Handbuch zur In-Ästhetik*, Vienne, 2001, p. 84. (tr. du fr. : *Petit manuel d'in-esthétique*, Paris, Seuil, 1998)

22. Ibid., p. 83.

23. Ibid., p. 193.

24. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, opus cité., p. 198.

25. Ibid., p. 12.

26. Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, œuvre complète, vol. 26, Franfort, 1978, p. 199.

27. Ibid.

28. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, opus cité., p. 38. Heidegger reprend cette définition à la p. 436 de ce même ouvrage. Voir aussi p. 148, et la p. 10 de l'*Einführung in die Metaphysik (introduction à la métaphysique)*, Tübingen 1987.

29. Michel Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, Franfort, 2004, p. 33 et p. 117. (tr. du fr. : *L'herméneutique du sujet : cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard, Seuil, 2001)

30. Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. (Lettre sur l'humanisme)* Bern, 1954, p. 91.

31. Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, opus cité., p. 201.

32. Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, opus cité., p. 91.

33. Ibid., p. 71

34. Gilles Deleuze, *Foucault*, Franfort, 1987, p. 131. (tr. du fr. : Foucault, Paris, Minuit, 2004)

35. Gilles Deleuze, *Unterhandlungen 1972-1990*, opus cité., p. 126. (tr. du fr. : *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990)

36. Michel Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, opus cité., p. 70. (tr. du fr. : *L'herméneutique du sujet : cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard, Seuil, 2001)

37. Michel Foucault, *Die Sorge um sich*, Franfort, 1989, p. 60. (tr. du fr. : *Le souci de soi*, voir p. 62 : « Les deux premiers siècles de l'empire peuvent être considérés, au sein de long développement de l'art de vivre sous le signe du souci, comme sommet d'une courbe : une sorte d'âge d'or dans la culture de soi, un phénomène, qui ne touche, il est vrai, seulement que les groupes sociaux peu nombreux, qui étaient porteurs de culture et pour lesquels une technique très élaborée avait un sens et une réalité. »

38. Michel Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, opus cité., p. 52. (*Herméneutique du sujet*)

39. Michel Foucault, *Die Sorge um sich*, opus cité., p. 71. (*Le souci de soi*)

40. Ibid., p. 74.

41. Clément Rosset distingue deux types de médecins philosophiques : il y a les « philosophes-généralistes » et les « philosophes-médecins » : « Les premiers sont remplis de compassion et sont inutiles, les deuxièmes sont efficaces et sans pitié. [...] Ces derniers disposent du vrai remède et du seul vaccin (c'est-à-dire de l'administration de la vérité), mais celui-ci est trop fort que, même s'il aide parfois des natures saines, son effet secondaire et dominant est d'abattre définitivement les natures faibles. » (C. Rosset, *Das Prinzip Grausamkeit*, Berlin 1994, p. 42. Tr. du fr. : *Le principe de cruauté*, Paris, Minuit, 1988) La pharmacie philosophique de Nietzsche est une thérapeutique imployable. Elle se veut remède contre la faiblesse, le désir de vengeance et la dépendance propre au ressentiment. Elle est pharmacol (remède, antidote, drogue) contre le poison-remède platonique, qui oppose la glorification d'une réalité abyssale à l'affirmation d'ici-bas. Le poison de Platon soigne en assombrissant la vérité et en déclarant la réalité comme simple apparence. C'est le moyen d'une médecine qui, comme l'explique Rosset, pratique la cruauté du réel. Les médicaments platoniques, et comme on le peut dire pour simplifier, les médicaments métaphysiques en entier « soulagent la peine de la réalité grâce à la latitude illimitée de remèdes - plus ou moins improvisés, correspondant aux possibilités mentales du philosophe - qui remontent finalement toujours à un exorcisme du réel hallucinatoire » (opus cité., p. 34) La pharmacie de Nietzsche est d'une certaine manière la dénoication de cette dénoication du réel. L'apparence platonique réside dans le fait de faire de l'apparence (l'idée) la plus haute réalité et de discréditer le réel en tant que pure apparence (simple phantasme). En délivrant le sujet de la réalité de l'expérience de la cruauté.

42. Michel Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, opus cité., p. 130., voir aussi, *Die Sorge um sich*, opus cité., p. 75 et suivantes

43. Michel Foucault, « Wer sind Sie, Professor Foucault ? » (Gespräch mit P. Caruso, 1967), in : *Dits et écrits. Schriften, Band 1: 1954-1969*, Franfort, 2001, p. 783. (tr. du fr. : « Qui êtes-vous, Professeur Foucault ? », entretien avec P. Caruso, 1967, in Dits et écrits, 1954-1969, Paris, Gallimard, 1994)

44. Gilles Deleuze, *Unterhandlungen 1972-1990*, opus cité., p. 164. (tr. du fr. : *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990)

45. Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Was ist Philosophie ?*, opus cité, p. 68. (tr. du fr. : *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991). Au sujet du rapport entre le devenir et l'histoire qui reflète la relation infinitude/finitude: Slavoj Žižek, *Organs without Bodies*. On Deleuze an Consequences, New York/Londres, 1994, p. 9-15. « C'est le devenir et non l'éternité qui est opposé à l'histoire », disent Deleuze et Guattari. Ce qui signifie aussi, que le devenir représente une forme singulière d'infinitude ou d'éternité. Voir Gilles Deleuze, *Deux régimes de fou*, Paris, Minuit, 2003, p. 353.

46. Ibid.

47. Gilles Deleuze/Claire Parnet, *Dialoge*, Franfort, 1977, p. 61. (tr. du fr. : *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977)

48. Au sujet du rapport de la formation de soi et de la violence envers soi, voir Slavoj Žižek & Glyn Daly, *Conversations with Žižek*, opus cité., p. 121.

49. Gilles Deleuze, *Unterhandlungen 1972-1990*, opus cité., p. 165. (tr. du fr. : *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990)

50. Michel Foucault, *Dits et écrits. Schriften 1*, Franfort, 2001, p. 779. (tr. du fr. : *Dits et écrits: 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1984)

51. Michel Foucault, *Archéologie des Wissens*, Franfort, 1981, p. 30. (tr. du fr. : *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1989)

52. Gilles Deleuze, *Unterhandlungen 1972-1990*, opus cité., p. 166. (tr. du fr. : *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990)

53. Gilles Deleuze, *Foucault*, opus cité., p. 175.

54. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, opus cité., p. 23ff. (tr. fr. : *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1993)

55. Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Was ist Philosophie ?*, opus cit., p. 239.

56. Voir Jacques Lacan, *Das Seminar Buch XI: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, Weinheim/Berlin 1987, p. 66. (tr. du fr. : *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, in *Le séminaire*, Paris, Seuil, 1978)

57. Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Was ist Philosophie ?*, opus cité., p. 11.

Philippe Artières

1972: Naissance de l'intellectuel spécifique

(suite de la p.10)

ment de la prison mais de la justice contemporaine. Contemporaines de la naissance du Syndicat de la

Magistrature, les actions du GIP cherchaient, notamment à partir d'enquêtes, à faire sortir l'information de l'institution en s'appuyant sur l'expérience de tous : les prisonniers, leurs familles, les travailleurs sociaux, les médecins, les avocats, les magistrats. Rassemblant ces informations, les faisant circuler, les diffusant — au sein de brochures mais également dans la presse — en se constituant en agence de presse, le GIP parvint à faire sortir la prison et les prisonniers du silence dont ils étaient l'objet. L'action du GIP rompait donc radicalement avec la forme traditionnelle de l'engagement — son champ d'intervention était limité, un foyer, un hôpital, une prison ... — et ses modes d'action nouveaux : parler de la place qu'on occupe et non à la place des autres.

Dans les hôpitaux avec le Groupe Information Santé mais également les hôpitaux psychiatriques avec le Groupe Information Asile, des professionnels - jeunes médecins, infirmiers ... - se mirent à subvertir leur position de pouvoir dans l'ordre du savoir pour dresser un tableau des conditions de prise en charge médicale, psychiatrique et sociale. Il s'agissait toujours de mettre à profit la situation d'expert qui était la leur pour dénoncer des faits.

En effet, dès 1972, des Groupes d'informations virent le jour ; ainsi le 14 mai 1972, le Groupe Information Santé est constitué, formé de « militants concernés par le problème de la santé en France et contestant le système de santé dans son état actuel. Il se donne pour tâche : de développer l'intolérance à ce système, de débloquent ou redresser l'information sur les problèmes de santé, de lutter contre la propagande mensongère accrochant la santé à un progrès plus ou moins mythique... »³ ; participèrent à ce groupe les docteurs Zitoun et Carpentier. Le GIS joua dans les années suivantes un rôle important dans la lutte pour l'avortement, ce fut en effet le GIS qui publia aux éditions Gît-ler-cœur la brochure « Oui, nous avortons ! ». Dans le champ psychiatrique, un mouvement comparable se développa également à partir de 1972 : le Groupe d'Information sur les Asiles. Très actif, il lança plusieurs campagnes dès le début de l'année. La première d'entre elles porta sur les conditions d'hospitalisations des asiliés. Les psychiatres du GIA y appelaient « la population à faire éclater ce scandale et à soutenir leur action contre les asiles-prisons et annoncer la création d'une commission d'enquête propre à chaque hôpital. Ils [les médecins] entendent dénoncer le scandale et mettent en accusation ceux qui veulent faire de la psychiatrie un appareil de répression au service d'une société policière. »⁴. Le GIA publia un journal *Tankonalasant* et plusieurs brochures dont notamment *Psychiatrie : la peur change de camp* (ed. Solin, 1973) ou encore *L'affaire L. : un exemple d'internement arbitraire, prouve à l'appui*.

Si le GSTI ne s'inscrit pas dans une filiation directe avec le GIP, le GIS et le GIA, il partage avec ces groupes la posture de ceux que Foucault désignera comme des « intellectuels spécifiques ». Les militants du GSTI décident de renverser leur position de savoir et de pouvoir et d'utiliser celle-ci pour intervenir au sein du droit et le modifier. Il s'agit donc d'intervenir, de s'engager dans le domaine qui est le sien ; en somme, d'user de la connaissance qu'on a d'un champ de pouvoir pour en dénoncer les pratiques.

Selon Foucault, une nouvelle figure de l'intellectuel se faisait alors jour, un intellectuel qui ne travaille plus dans « l'universel », « l'exemplaire », « le-juste-et-le-vrai-pour-tous », mais dans des secteurs déterminés, en des points précis où les situent soit leurs conditions professionnelles, soit leurs conditions de vie (le logement, l'hôpital, l'asile, le laboratoire, l'université, les rapports familiaux).⁵ ; de là, l'émergence d'une multitude de luttes autour de foyers particuliers de pouvoir. L'intellectuel spécifique prend la parole à son sujet, force le réseau de l'information institutionnelle, confisque un instant le pouvoir de parler.

Philippe Artières

Notes

- Cf. rapport d'Edith Rose in *Cahiers de revendications sortis des prisons lors des récentes révoltes*, Paris, GIP, 1972 repris in *Mémoire d'une lutte. Les archives du Groupe d'Informations sur les Prisons*, Paris, IMEC éditions, 2003.
- D&E, « Les Discours de Toul », Le Nouvel Observateur, 27 décembre 1971, p. 15, repris in D & E, Tome I, pp. 1104-1106, Paris, Quarto, Gallimard, 2001.
- Tract du GIS du 15.5.72, fonds GIP/IMEC.
- Psychiatrie aujourd'hui*, janv.-Fév. 1972 : op. 106-107
- Cf. Michel Foucault, *Dits et écrits*, « La fonction politique de l'intellectuel », n°184, 1976, p. 109, tome II, Paris, Gallimard, 1995

Pascal Michon

Le coup du « philosophe essentiel »

Le 29 mai 1984, Foucault déclarait au cours d'une interview : « Certainement, Heidegger a toujours été pour

moi le philosophe essentiel. J'ai commencé par lire Hegel, puis Marx, et je me suis mis à lire Heidegger en 1951 ou 1952 ; et en 1953 ou 1952, je ne me souviens plus, j'ai lu Nietzsche ». Parue quelques jours seulement après sa mort, cette assertion fit rapidement le régal d'un nombre croissant de commentateurs prétendant montrer que Foucault s'était inscrit, *sans le dire*, dans l'orbite de la pensée heideggérienne. Ces références à « l'ultime interview », encore discontinues durant les années quatre-vingt², se sont transformées au cours de la décennie suivante en un flot montant³ jusqu'à devenir aujourd'hui un ressac obsédant⁴.

Le coup du « philosophe essentiel » restera certainement dans les annales comme l'un des plus beaux exemples de trahison intellectuelle de masse – à côté des interprétations fausses et qui ne sont pas sans liens du « il faut être absolument moderne » de Rimbaud et du « quelque chose que l'on nous permettra d'appeler la modernité » baudelairelrien. Cette phrase (et les quelques autres du même genre qui sont également souvent citées dans ces commentaires)⁵, n'avait rien en effet d'une reconnaissance de dette envers Heidegger. Elle disait même tout le contraire et explicitait l'opposition profonde de Foucault au philosophe badois, opposition que les commentateurs ne pouvaient ni, peut-être, ne voulaient entendre⁶. Par un tour de passé-passé, où l'on ne sait ce qui l'a emporté chaque fois de la manipulation malhonnête ou de l'habitude paresseuse de recopier des textes de seconde main, ils ont systématiquement coupé la question qui la motivait. Pourtant celle-ci était claire. Peut-être trop : « Si vous aviez eu, auparavant, Hegel et Marx dans votre ligne de mire, n'avez-vous pas eu ici Heidegger ? ». Loin donc d'encenser son précesseur, Foucault abondait dans le sens de ses interlocuteurs et confirmait sa volonté de le prendre dans « sa ligne de mire » comme « auparavant, Hegel et Marx ». « Feu sur le quartier général ! » : tel était en réalité le mot d'ordre qu'il faisait claquer aux oreilles de ses interlocuteurs, et que les commentateurs ultérieurs, à la fois faux sourds, fins stratèges et délicats amateurs des joies de l'herméneutique, entendirent ou firent semblant d'entendre : « feu sur l'encadré général ! » (Dreyfus), puis « encarté avec feu le général ! » (Ferry, Renault, Habermas), et enfin « généraux avec le faf écarté ! » (Han, Zougrana, Visker, Billouet, etc.).

Il est temps de dénoncer cette imposture qui se répand désormais à la vitesse de l'obscurité. Non seulement Foucault a dit, lors de sa dernière interview, l'exact contraire de ce que l'on prétend lui faire dire, mais, d'une manière générale, la méthode employée pour réinterpréter les quelques passages où il a évoqué Heidegger est radicalement anti-foucauldienne. Selon ces interprétations, l'ensemble de son œuvre devait être en effet relu à la lumière de la petite série d'« aveux »⁷ au cours desquels il aurait « reconnu », « juste avant de mourir », sa « dette » envers Heidegger – dette qu'il nous aurait soigneusement « cachée » jusque-là⁸. Plus ou moins sciemment, les commentateurs rasseyent ainsi Foucault de force dans le confessionnal qu'il venait pourtant de mettre en morceaux avec l'efficacité et le bonheur que l'on sait.

à son tour visé par le feu de ceux dont il avait si talentueusement détruit une bonne part des positions. Son heideggérienisation est devenue beaucoup plus perverse avec la montée en puissance d'une seconde interprétation, qui est aujourd'hui l'une des principales responsables de sa dévitalisation et selon laquelle c'était au contraire parce qu'il avait su reconnaître la grandeur de Heidegger qu'il avait pu mener à bien sa critique de la modernité.

Au début des années quatre-vingt, Dreyfus et Rabinow affirment dans un livre devenu célèbre que Foucault était venu à Heidegger à la suite de « l'échec de sa tentative de dépassement de la phénoménologie par l'archéologie »¹¹. S'étant rendu compte que la méthode archéologique était une « impasse », Foucault aurait atteint un degré supérieur de pénétration de la question de l'historicité en adoptant des solutions généalogiques « voisines » des solutions herméneutiques proposées par Heidegger et Gadamer. Quelques années plus tard, Dreyfus déclarait même que le concept foucauldien de pouvoir développé dans les années soixante-dix était « analogue » à celui de l'être comme temps élaboré par son prédécesseur. Lui aussi instaurerait la « claièrerie » à partir de laquelle se déploieraient, dans chaque période historique, les objets et les actions.

Le stade terminal de cette stratégie interprétative a été atteint à la fin des années quatre-vingt-dix dans tout un ensemble de travaux, dont ceux de Béatrice Han sont peut-être les plus représentatifs. Celle-ci tout à la fois s'opposait aux interprétations précédentes et les radicalisait. Elle voulait montrer que Foucault, malgré les quelques déclarations toujours citées et les arguments avancés par Dreyfus, n'avait en fait jamais été *vraiment* heideggérien : ni dans sa période histoire des sciences, ni dans sa période politique, ni même dans sa dernière période éthique. Elle réalisait ainsi ce qui n'était qu'esquissé dans les analyses précédentes – l'absorption définitive de Foucault par Heidegger. C'était précisément parce qu'il n'avait pas reconnu que celui-ci dominait *de juris* et *de facto* sa pensée, qu'il avait abouti à pitoyablement restaurer, vers la fin de sa vie, le sujet existentialiste sartrien. L'heideggérien *heureux* que Dreyfus avait voulu opposer à l'heideggérien *honteux* de la version libérale n'était finalement, selon Han, qu'un heideggérien *raté*.

Ces travaux étaient évidemment trop hostiles pour apporter quoi que ce soit à la compréhension de Foucault, mais ils mettaient toutefois bien en valeur ce qui se jouait dans l'entreprise d'heideggérienisation dont celui-ci était l'objet. Un courant intellectuel, grevé par les positions politiques de son inspirateur mais assez bien implanté dans les institutions en particulier en France et aux États-Unis, voulait récupérer le travail critique qu'il n'avait pas su faire lui-même. En ces temps de mondialisation néo-libérale accélérée et de déclin théorique de ce courant, il fallait montrer que l'archéologie et la généalogie n'étaient que des formes de déconstruction et d'herméneutique parmi d'autres. On pouvait ainsi à la fois bénéficier de l'aura montante du « dire-vrai » foucauldien et faire oublier que l'on était en réalité partie prenante du nouveau monde impérial en formation – comme Heidegger l'avait été en son temps. Plus largement, on participait à la mythification d'une pseudo-opposition radicale entre les tenants de l'humanisme des Lumières et les successeurs, plus ou moins déclarés, de la pensée heideggérienne. L'objectif n'était pas d'identifier l'apport de Foucault, ni de s'appuyer sur ce qui restait vivant chez lui pour critiquer notre monde, mais bien plutôt de l'utiliser dans des combats qui n'étaient pas les siens, en lui faisant porter une bannière qu'il avait toujours refusée (celle du rejet indifférencié par Heidegger de la modernité), et de récupérer son énergie pour revigorer un pouvoir intellectuel en perte de vitesse, en effaçant sa spécificité philosophique (celle de proposer une éthique et une politique à la fois non humanistes et non heideggériennes). Aujourd'hui, il est donc temps de le redire : « Feu sur l'encarté général ! »

Pascal Michon

Notes

- M. Foucault, « Le retour de la morale » (1984), *Dits et écrits* IV, p. 703.
- L. Ferry et A. Renaut, *La Pensée 68*, Paris, Gallimard, 1985 ; J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988 (1e éd. 1985) ; A. Renaut, *L'Ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1999 ; S. Jisseling, « Foucault with Heidegger », *Man and World*, N° 19, 1986, p. 413-424 ;
- Dreyfus, « La mise en ordre des choses » dans *Michel Foucault philosophe*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 101-121.
- Entre des dizaines d'autres : J. Zougrana, *Michel Foucault un parcours croisé*; Lévi-Strauss, *Heidegger*, Paris, l'Harminatan, 1998 ; B. Han, *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, J. Milon, 1998 ; R. Visker, *Truth and Singularity, Taking Foucault into Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer, 1999 ; P. Billouet, *Foucault*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- On compte pas moins de six citations de ce passage dans la dernière étude américaine sur le sujet, A. Milchman & A. Rosenberg (ed.) *Foucault and Heidegger, Critical Encounters*, Minneapolis, Contradictions, 2003 ; les éditeurs p. 3, H. Dreyfus p. 31, S. Hicks p. 100, M. Schwartz p. 163, L. P. Thiele p. 207, W. Spanos p. 251.
- Sauf erreur de ma part, les autres moments où, durant la fin de sa vie,

Foucault parle de Heidegger sont une note préparatoire à une conférence de 1981 (M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard, 2001, p. 505) ; un cours du Collège de France du 3 février 1982 (*Ibid.*, p. 182.) ; une interview du 25 octobre 1982 (M. Foucault, « Vérité, pouvoir et soi », (1982-83), *Dits et écrits* IV, Paris, Gallimard, p. 780.) Il s'agit à chaque fois d'une opposition explicite ou de concessions tactiques à un interlocuteur.

6. D'autres voies d'interprétation orientées vers Kant et Nietzsche plutôt que vers Heidegger étaient pourtant possibles, comme l'ont montré, entre autres, G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986 et C. Norris, « What is Enlightenment ? : Kant and Foucault », *The Cambridge Companion To Foucault*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 159-196.

7. Un exemple parmi maint autres : « De l'aveu même de Foucault, la raison de cette absence n'est pas contingente mais structurale, et tient à l'ampleur du travail souterrain opéré sur lui par les thèses heideggériennes », B. Han, *op. cit.*, p. 27.

8. C'est, encore très récemment, le pathos interprétatif utilisé, à propos du même passage, par Hubert L. Dreyfus, pour qui il n'y a apparemment qu'à Berkeley que l'on puisse dire la vérité : « This last remark of Foucault's, when his immanent death freed him to tell the truth even in Paris, forces us to ask how Foucault, in spite of his radically different political ethos, could nonetheless claim, in some important sense, to have once been a Heideggerian », H. Dreyfus dans A. Milchman & A. Rosenberg (ed.), *op. cit.*, p. 31.

9. En attendant un travail plus développé, je me permets de renvoyer à P. Michon, « Strata, blocks, pieces, spirals, elastics and verticals : six figures of time in Michel Foucault », *Time and Society*, Vol. 11, N°2/3, Londres, Sage, 2002, p. 163-192.

10. J. Habermas, *op. cit.*.

11. H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, (1e éd. 1982), chap. IV « L'échec méthodologique de l'archéologie », p. 119-147.

Jean-Claude Zancarini

Pourquoi Foucault n'a pas pensé la guerre

Foucault pose la question du pouvoir à partir de son expérience militante, donc pas avant le moment du Groupe d'information sur les prisons (GIP), ni avant « l'événement » des années 68 (événement précisément au sens où l'entend Foucault : rupture qui transforme les façons de penser, d'agir, d'être ensemble, de concevoir le monde). Lorsque la thématique est abordée, elle est d'ailleurs située dans l'actualité : « Mon vrai problème c'est celui qui est d'ailleurs actuellement le problème de tout le monde, celui du pouvoir » [D. et E., vol. III, p. 400] ; « [la question du pouvoir] nous a été posée par notre actualité, c'est certain, mais aussi par notre passé, un passé tout récent qui vient à peine de se terminer. » [D. et E., vol. III, p. 535]. *Actuellement, notre actualité*… La question du pouvoir, c'est bien la question de « ce présent qui est nous-mêmes » [D. et E., III, p. 266]. L'importance accordée dès lors au pouvoir et à la façon de le combattre est telle que Foucault n'hésite pas à relire toute son œuvre antérieure — *L'Histoire de la folie*, *La Naissance de la clinique*, et même *Les Mots et les Choses* — à la lumière de cet intérêt [D. et E., vol. III, p. 402]. La façon de lutter contre le pouvoir est, dès lors, au centre de la réflexion de Foucault dans une phase qui dure en tout cas jusqu'à 1977-1978. Il s'agit pour lui de partir des résistances locales et de les intégrer dans des stratégies de lutte ; dans cette phase, la question des rapports de force et de la guerre devient centrale pour comprendre les mécanismes de pouvoir et lutter contre eux. Au moment même où est décidée l'autodissolution du GIP, en décembre 1972, Foucault entreprend l'analyse des relations de pouvoir à partir de « la plus décriée des guerres : ni Hobbes, ni Clausewitz, ni lutte des classes, la guerre civile !". Dans la *Volonté de savoir* et dans le cours qu'il donne en 1976 (« Il faut défendre la société »)², la réflexion sur la guerre, les rapports de force et la stratégie est centrale. Dans le cours du 14 janvier il annonce pour les « cing années à venir : la guerre, la lutte, l'armée ». Or, ce programme de recherche sur la guerre, maintes fois réaffirmé, il ne le mènera jamais à bien et ce seront d'autres centres d'intérêt qui viendront prendre la place de la réflexion sur la guerre : la réflexion sur la gouvernementalité, le gouvernement de soi et des autres. De fait, quand il reprend ses cours au Collège de France en janvier 1978 — c'est le cours « Sécurité-Territoire-Population » — celui-ci « après s'être ouvert sur la question du pouvoir, se déplace brusquement sur la question de la gouvernementalité, aussi neuve pour lui que pour ses auditeurs »³. Dès lors, il tend à se poser les questions dans les termes « comment être gouverné le moins possible », d'où par exemple son intérêt pour « la gouvernementalité libérale » (les penseurs allemands et américains du libéralisme qu'il étudiera en 1978-1979 dans le cours « Naissance de la biopolitique » et dans son séminaire de 1980). Il s'intéresse alors au gouvernement de soi, au souci de soi, à l'herméneutique du sujet, au dire-vrai et il fonde la possibilité d'intervention publique précisément sur la « solidarité des gouvernés »⁴. Il faut essayer de comprendre le pourquoi et le sens de ce déplacement. Le cours « Il faut défendre la société » me paraît un moment clé de ce passage : un bilan et une sorte de fin. Il y a un certain mystère dans ce cours : il part de l'idée que si l'histoire n'a pas de sens elle n'en est pas moins intelligible « selon l'intelligibilité des luttes, des stratégies et des tactiques » [D. et E., vol. III, 192, p. 145] ; dans le cours, il met en évidence une façon de penser qui voit dans la guerre un analyseur de la société

et il la lie au problème de la race, puisque, dit-il, « c'est dans le binarisme des races qu'a été perçue, pour la première fois en Occident, la possibilité d'analyser le pouvoir politique comme guerre » [D. et E., vol. III, 193, p. 174, cours du 7 janvier 1976]. Donc il s'agit d'une analyse du dispositif de guerre comme produisant du savoir et permettant de mettre au jour à la fois le principe et le moteur de l'exercice du pouvoir politique : la question est d'ailleurs posée « tout simplement », en renversant la formule de Clausewitz : « Est-ce que le pouvoir est une guerre continuée par d'autres moyens que les armes ou les batailles ? ». Mais s'il paraît compréhensible de faire intervenir la question de la race dans cette généalogie de l'histoire à laquelle le schéma binaire de la guerre donne son intelligibilité, il est moins directement compréhensible que les deux derniers cours soient consacrés au nazisme et au stalinisme : le discours raciste du XIX^e siècle est un discours médical, biologique, alors que la guerre des races, analysée dans le discours de Boulainvilliers ou des *levellers* anglais, renvoie à un discours issu des batailles perdues ou gagnées, dans lequel il n'y a pas trace de racisme biologique⁵. Or, ce terme du processus (les formes monstrueuses du bio-pouvoir, le nazisme, la terreur soviétique) n'apparaît pas seulement dans le dernier cours. Il est annoncé d'entrée de jeu, dans le cours du 7 janvier quand Foucault énonce qu'il va aller « jusqu'au moment où lutte des races et lutte des classes deviennent […] les deux grands schémas selon lesquels on tente de repérer le phénomène de la guerre et les rapports de force à l'intérieur de la société politique » [cours, p. 19 et D. et E., vol. III, p. 174], puis à nouveau dans le cours du 21 janvier [cours, p. 53], quand Foucault explique comment on va passer de « Il faut se défendre contre la société » (parce que la société en fait c'est la guerre, parce que sous la paix sociale, il y a la guerre) au discours biologico-raciste, au racisme d'État qui dit « Il faut défendre la société contre les périls biologiques de cette autre race […] que nous sommes en train, malgré nous, de constituer ». Le discours de guerre qui servait à l'origine d'arme contre le pouvoir pour les vaincus a pour résultat paradoxal de permettre l'émergence du racisme d'Etat. Ce cours ne serait-il pas à prendre comme un adieu, mais un adieu qui serait en même temps un coup de chapeau, à une pensée qui est, de fait, une pensée de la guerre, et tout particulièrement de la guerre sociale ? Dans ce cours, il y a, de la part de Foucault, la reconnaissance que cette pensée de guerre produit du savoir, qu'elle produit un effet de vérité en montrant que, sous la louange de Rome, sous la louange des Lois et du Droit, il y a de la boue et du sang, il y a de la domination. Et Foucault tire son chapeau à cette pensée et aux effets de vérité qu'elle produit, mais, en même temps, il montre — et c'est là me semble-t-il le sens de la généalogie qu'il met en évidence, de la guerre des races au racisme d'Etat — qu'avec une telle pensée de guerre on voit des choses que d'autres façons de faire de l'histoire ne permettent pas de voir, mais on court aussi le risque de produire des formes de domination et d'oppression encore plus monstrueuses que celles que l'on combattait. Parce que si la pensée de guerre donne soit le nazisme, soit le régime soviétique… autant reprendre un peu de louange des Lois et du Droit ! Et cela explique sans doute pourquoi Foucault abandonne ses projets de recherche sur la guerre et commence à raisonner en d'autres termes — et à en amener d'autres à la faire : ne vaut-il pas mieux penser que le combat ce n'est pas forcément la guerre, l'affrontement camp contre camp, mais plutôt une façon de conquérir des libertés, des identités individuelles, une façon d'être gouvernés le moins possible. On peut lire dans ce déplacement, la fin de l'un des effets théoriques possibles de l'événement 68, la fin d'une lecture possible de cet événement et de la clé d'interprétation d'une guerre révolutionnaire à mener : une des tendances des mouvements des années 68, mouvements sur lesquels Foucault exerça une influence réelle et dont il fut parfois le compagnon de combat , était précisément non seulement de voir dans la guerre un analyseur de la société, mais aussi de penser qu'elle serait l'accoucheuse d'une société nouvelle. C'était évidemment une des thèses des maïotes de la Gauche prolétarienne (GP), mais aussi une thèse qui émergerait de la pratique des militants qui, en Italie ou en Allemagne, choisirent dans ces années-là, la lutte armée. D'une certaine façon, certains de ces groupes politiques avaient tiré auparavant des conclusions semblables à celles de Foucault : autodissolution en France de la GP en 1973-74 et de « Lotta continua » en Italie, en 1976. L'expérience militante de Foucault lui fait donc définir un programme de recherche sur la guerre et plus précisément, sur la guerre civile ; la réflexion sur cette expérience le conduit à ne pas le mener. Reste de ce moment important du parcours de Foucault une cohé-

rence, une posture intellectuelle liant indissolublement politique et éthique, une attention jamais démentie aux voix de la résistance et de la révolte. Mais « l'art de la guerre » qui aurait pu découler de la volonté de « déchiffrer les mécanismes du pouvoir à partir d'une stratégie immanente aux rapports de force » ne verra jamais le jour.

Jean-Claude Zancarini

Notes

- Lettre personnelle citée dans la chronologie des *Dits et Ecrits*
- Michel Foucault, “ *Il faut défendre la société* “. *Cours au Collège de France*, 1976, édition établie par Mauro Bertani et Alessandro Fontana, Paris, Hautes Etudes-Gallimard-Seuil, 1997.
- Chronologie des *Dits et Ecrits*
- D. et E., vol. IV, p. 707-708
- Voir sur ce point Daniel Defert, *Le dispositif de guerre comme analyseur des rapports de pouvoir*, in *Lectures de Michel Foucault*, vol. 1, *A propos de " Il faut défendre la société "*, Fontenay-aux-Roses, ENS éditions, 2000
- La Volonté de savoir*, p. 128. Dans ce passage, Foucault estime que Machiavel fut un des rares à penser le pouvoir du Prince en termes de rapports de force .

Peter Gente

Exposé pour un festival (2000)

(*suite de la p.11*)

Des artistes, des philosophes et des scientifiques s’y rencontreraient, des amis se rencontreraient : des gens intéressés, curieux, des critiques, rencontreraient Michel Foucault.

Cette rencontre veut être une fête, une célébration et, en même temps, un spectacle multimédias, un forum informel. Des films, des exposés, des lectures, des concerts, du théâtre, des expositions, des installations, des discussions, doivent donner à cette rencontre un caractère à la fois académique et joyeux, discret et léger, ironique et exubérant.

Les thèmes suivants sont proposés :

I. Exposés

- Foucault – un « philosophe artiste » (Nietzsche) ?
- L’art du supplice et la technique de surveillance
- Art de la guerre *versus* philosophie de l’histoire
- L’art de gouverner
- Techné tu biou*
- L’esthétique de l’existence
- Ars erotica et scientia sexualis*
- Techné – ars* - art – technologie
- L’art de mourir (Sénèque – Ariès, Foucault, de Certeau)
- Foucault au Japon
- L’art de la classification (Brisset, Borges, Perec, Barthes, Lévi-Strauss, Deleuze)
- Theatrum philosophicum*
- Le dicible et le visible
- Foucault et René Char
- Foucault et l’archive

II. Films

- « Hypothèse d’un tableau volé » (Raul Ruiz)
- « Roberte interdite » (Pierre Zucca)
- « Moï, Pierre Rivière… » (René Allio)
- « Comizi d’amore » (Pasolini)
- « Willow Springs » (Werner Schroeter)
- « La mort de Maria Malibran » (Werner Schroeter)
- « Hitler – un film d’Allemagne » (H.J. Syberberg)
- « L’Empire des sens » (Oshima)
- « Histoire de Paul » (R. Feret)
- « Berlin ou un rêve à la chantilly », « La Pipe », « Figures of wax », « Au-delà de cette limite » (Marcel Broodthaers)
- « La Chinoise » (Godard)

III. Concert

- voir le programme de « L’Ensemble modern » du 12 mai 1995 (Barraqué, Boulez, Varèse)
 - voir Michel Fano (le Débat, n°41 ? 1986)
- (A. v. Webern, concerto op. 24, A. Berg, Allegro Misterioso)

IV. Exposition

- Pierre Klossowski, Le grand renfermement
- Michèle Bancilhon, série de photos : Foucault au Musée Rodin, Duane Michals, photos Hervé Guibert, photos
- Gérard Fromanger, Maxime Defert, Byzantinos, Paul Rébyerolle, Pierre Soulages, Mark Tobey (en 1974 M.F. achète avec les droits d’auteur de la réédition de son « Histoire de la Folie » un tableau de Tobey) et d’autres, peinture
- H. Bosch, F. Hals, F. Goya, Velasquez, Manet, Klee,

Magritte, reproductions

- M. Broodthaers « L’aigle de l’Oligozân jusqu’à aujourd’hui »
- Copi, Wiaz, Cartoons
- A partir de M.F.

V. Débats

- Littérature (Rousseau, Crébillon, Hölderlin, Sade, Flaubert, Mallarmé, Verne, Roussel, P. Rivière, Klossowski, Bataille, Blanchot, Tel quel, Nouveau roman, Guyotat, René Char et d’autres)
- Musique (Barraqué, Boulez, Bayreuth)
- Peinture (Bosch, Goya…)
- L’architecture (Hétérotopie, Panoptique)
- Ballet (Maurice Béjart « La tentation de Saint Antoine », Odéon, mars 1967 et William Forsythe « Artefact », « The loss of small details ».

VI. Lecture

Michel Foucault « Qu’est-ce qu’un auteur ? »

Peter Gente

Alain Brossat

Plèbe, politique et événement

(*suite de la p.12*)

-chines et de dispositifs qu'en termes d'appropriation, de formes séparées et concentrées (la question du pouvoir réduite à celle de l'Etat). Il y a 'de la plèbe', des effets de plèbe, pourrait-on dire, lorsque se produisent des mouvements de déprise, de résistance, de fuite ou d'affrontement, en réaction à « toute avancée du pouvoir ». Lorsque se dessinent de ces brèches ou de ces lignes de fuite qui suspendent les logiques du pouvoir, perturbent ou suspendent l'efficace des « réseaux de pouvoir ». Il y a cet élément *irréductibilité aux jeux de pouvoir* et dont la plèbe est, si l'on veut, le déictique, lorsque des détenus d'une prison se révoltent, lorsque – pour reprendre l'exemple de Foucault – des milliers d'Algériens descendent dans la rue à Paris pour protester contre le couvre-feu qui leur a été imposé, le 17 octobre 1961, et font l'objet d'une féroce répression de la part de la police parisienne. Ainsi définie, cette plèbe dépourvue de toute substance propre, historique ou sociale, se présente comme « l'envers » ou « la limite » par rapport au pouvoir. On ne peut donc lui assigner la place d'un sujet historique dont l'action continue imprimerait sa marque sur le cours des choses. Elle surgit par flux irréguliers et variables, produisant, selon les circonstances, des effets divers d'interruption, de déplacement, de sidération . Ses visages autant que ses manifestations sont infiniment variables. Ce qui importera toujours en premier lieu, finalement, c'est la constance avec laquelle elle sera désignée comme le rebut, l'inclassable, l'ininscriptible ou l'infâme selon les logiques de l'ordre. C'est ce que relevait Foucault, en 1972, à propos de la manifestation des Algériens susmentionnée : « Personne ou presque ne parle plus de la manifestation des Algériens du 17 octobre 1961. Ce jour-là et les jours suivants, des policiers ont tué dans la rue et jeté à la Seine pour les noyer, environ 200 Algériens. En revanche, on parle tous les jours des neuf morts de Charonne où se termina, le 8 février 1962, une manifestation contre l'O.A.S. »²

Foucault attire ici notre attention sur l'opposition radicale qui s'est établie dans les sociétés modernes entre une notion politique du *peuple* et la condition, également politique, de la plèbe. Le peuple est une substance politique et historique, car il a accès au récit et à la mémoire, il est *l'inscriptible même*. Des commémorations, des manifestations, des livres, des articles, des plaques de marbre jalonnent le récit, depuis février 1962, du crime policier de Charonne, ils perpétuent la mémoire des victimes, en tant que celles-ci incarnent un peuple – communiste, anticolonialiste, en l'occurrence. Derrière ces neuf morts se profile tout un peuple visible et dicible, structuré par ses organisations, représenté par ses dirigeants syndicaux ou politiques, mais aussi par ses martyrs et héros de jadis et naguère³. Par contraste, « la masse » indistincte et anonyme sur laquelle s'acharne la police en cette nuit d'octobre 1961, n'inscrit pas de traces. Elle est une 'plèbe' en ce sens précisément, non pas essentiellement qu'elle est un groupe-victime, mais bien que ce qu'elle fait comme ce qu'elle subit, en cette occasion, est voué à une *condition de disappearance*. Aujourd'hui encore, les noms des victimes n'apparaissent sur aucun monument, le nombre des victimes demeure l'objet de contestations, les archives policières concernant l'événement peu accessibles,

les témoins rares ; les corps des victimes ont été, le plus souvent, escamotés, comme ont disparu des pans entiers des archives de la brigade fluviale de la police qui les avait repêchés…⁴ Le contraste est donc total entre la capacité *immédiate* d'un regroupement plébéen de se former, de manifester une énergie qui résiste à la violence d'un pouvoir (le couvre-feu discriminatoire imposé aux Algériens) , de produire un effet puissant d'interruption des logiques de l'ordre (les Algériens des bidonvilles de la banlieue convergent vers Paris, défient les injonctions policières, ne cèdent pas à l'intimidation) et cette sorte de chute de l'événement hors des annales, dont l'effet n'est toujours pas compensé quatre décennies plus tard . La plèbe a, en ce sens, part liée à l'événement, pour autant, notamment, qu'elle manifeste cette capacité d'enrayer et défaire les logiques policières, qu'elle soit calme et désarmée, comme le 17 octobre 1961 ou bien, au contraire, séditeuse, armée, furieuse, incendiaire ou barricadière, comme c'est souvent le cas avec les émotions populaires du XVIII^e siècle ou les émeutes du XIX^e siècle. Ce n'est qu'aux conditions d'une téléologie rétrologique que le 14 juillet 1789 se transfigure en premier pas d'un peuple révolutionnaire qui se met en mouvement ; dans son effectivité immédiate, il ne s'agit de rien d'autre que d'un violent désordre plébéen, avec ses figures familières de ménagères et d'artisans « enragés » ; ce n'est que pour autant que cet événement plébéen *s'enchaîne* à une succession interrompue d'autres (la nuit du 4 août, etc.) qu'il subit cette métamorphose glorieuse qui lui permet d'acquérir le statut historique sublime de moment inaugural d'une Révolution et, conjointement, de fête nationale d'un peuple-nation (d'un Etat). Pour autant qu'un événement se présente comme pure interruption du cours du temps, qu'il est sans précedence, surrection pure, c'est avec la plèbe bien davantage qu'avec le peuple qu'il entretient des affinités.

Le peuple est enchaîné à sa mémoire, à ses traditions, à ses « acquis » et statuts, à ses organisations, à ses réseaux d'interdépendance avec l'Etat, etc. La plèbe, parce qu'elle est sans substance propre, est fille de l'occasion, elle s'agrège en vue d'en finir avec une situation, un abus, un scandale qui suscite sa fureur, d'abattre un ennemi exécré, elle se défait et se recompose, toujours variable, fluide de luttes et de résistances, concrétion d'affects et de mouvements de subjectivation intriqués à des actions. L'énergie populaire est captée par des organisations - partis et syndicats, associations - dont la fonction est de dissocier peuple et événement. La plèbe est une force qui se compose *contre* des logiques de pouvoir oppressives, policières, et qui produit des mouvements désassignation si vifs que se dévoile dans l'instant l'inconsistance, la désuétude ou l'infamie de la situation établie.

Il y a chez Foucault ce que l'on pourrait appeler un *cercle de la plèbe*. D'une certaine manière, la plèbe peut être désignée comme une production de l'ordre, une invention de la police des pouvoirs modernes. L'institution pénitentiaire, par exemple, est la manufacture d'une « espèce » spécifique, les *irrecupérables*, aujourd'hui les « détenus à risque », et la présence de ce « déchet » de l'ordre social va servir de justification aux dispositifs de contrôle et de répression. S'il n'y avait pas cette constance du crime, des illégalismes, de l'insécurité, des incivilités, qui est le fait même de la plèbe, il n'y aurait pas besoin de police :

« Si nous acceptons la présence au milieu de nous de ces hommes en uniforme qui ont le droit exclusif de porter des armes, d'exiger nos papiers (…) – comment cela serait-il possible s'il n'y avait pas de criminels ? Et s'il n'y avait pas chaque jour dans les journaux ces articles nous racontant combien nombreux et dangereux sont ces criminels ? »⁵

D'autre part, souligne Foucault, la plèbe occupe, dans la société capitaliste, une place stratégique, car elle permet aux dominants de réactiver sans cesse une *coupure* à l'intérieur du peuple ou du prolétariat, de diviser le peuple contre lui-même. Cette division vise à l'affaiblissement de l'énergie populaire, en tant que celle-ci est virtuellement tournée contre l'ordre, la domination, la police. « Au fond, remarque Foucault, ce dont le capitalisme a peur, à tort ou à raison, depuis 1789, depuis 1848, depuis 1870, c'est de la sédition, de l'émeute : les gars qui descendent dans la rue avec leurs couteaux et leurs fusils, qui sont prêts à l'action directe et violente »⁶. La division sans cesse reconduite par un certain nombre d'opérations policières (celle, par exemple, qui consiste à opposer le « travailleur honnête » au voleur ou au délinquant ou bien, aujourd'hui, le travailleur en règle et le « clandestin » qui travaille au noir) entre peuple (ou prolétariat) et plèbe ou pègre a pour fin de produire des associations péjoratives entre plèbe et violence et de conduire le peuple « sain » à adopter le

point de vue de l'ordre sur tous les phénomènes de violence, notamment de violence politique, émeutière ou séditeuse.

Ce n'est pas le long discours et la longue patience de la stratégie révolutionnaire et des lendemains qui chantent - toujours reportés au surlendemain - qui effraient la bourgeoisie, c'est la capacité actuelle de la plèbe d'entrer en effervescence aujourd'hui, demain, et de produire ainsi cette « échappée » hors de rapports de pouvoir qui fait ouverture sur ces « ailleurs », ces « autrement » de la politique et de la vie en commun que les gens d'Etat assimilent à l' « anarchie » (qu'ils considèrent sottement, comme équivalente au chaos). Ce dont a peur la bourgeoisie, c'est de l'imprévisibilité des soulèvements et des flux insurrectionnels plébéiens, de toutes ces irrégularités et débordements qui mettent à mal les disciplines, la production, les circulations réglées, etc. Et donc, la classe dominante va s'efforcer de susciter, parmi le prolétariat révolutionnaire, une constante aversion à l'égard des mouvements plébéiens, lui tenant ce langage : « Ces gens-là qui sont prêts à servir de fer de lance à vos séditions, il n'est pas possible, dans votre propre intérêt, que vous fassiez alliance avec eux »⁷. Légalisation de la classe ouvrière, institutionnalisation du mouvement ouvrier contre mise au ban et stigmatisation constante de la plèbe dite intrinsèquement violente :

« Toute cette population mobile, (...) sans cesse prête à descendre dans la rue, à faire des émeutes, ces gens-là ont été en quelque sorte exaltés à titre d'exemples négatifs par le système pénal. Et toute la dévalorisation juridique et morale qu'on a fait de la violence, du vol, etc., toute cette éducation morale que l'instituteur faisait en termes positifs auprès du prolétariat, la justice le fait dans des termes négatifs. C'est ainsi que la coupure a été sans cesse reproduite et réintroduite entre le prolétariat et le monde non prolétarisé parce qu'on pensait que le contact entre l'un et l'autre était un dangereux ferment d'émeutes »⁸.

La perspective foucauldienne n'est pas, ici, seulement analytique ou constatative ; le point de vue qu'elle adopte sur cette division est celui d'une défection des rapports de pouvoir, d'une résistance aux logiques et « ruses » de la domination ou de l'ordre. Il est clair que, sous cet angle, le prolétariat est *la dupe* de cette opération qui le sépare de la plèbe. Le réformisme et le contrat implicite qui le fonde (la « respectabilité » du prolétariat assise au prix du dépôt de sa réserve de violence) est le tombeau de ses espérances (ici, Foucault renoue avec l'inspiration sorélienne). La question stratégique serait donc de savoir comment la puissance (*potentia*) prolétarienne peut réenchaîner sur l'énergie et l'initiative plébéienne, plutôt que s'en détourner :

« Quand je disais que le problème, c'était précisément de montrer au prolétariat que le système de justice qu'on lui propose, qu'on lui impose est en réalité un instrument de pouvoir, c'était précisément pour que l'*alliance* [je souligne, A.B.] avec la plèbe ne soit pas simplement une alliance tactique d'une journée ou d'un soir, mais qu'effectivement il puisse y avoir, entre un prolétariat qui n'a absolument pas l'idéologie de la plèbe et une plèbe qui n'a absolument pas les pratiques sociales du prolétariat, autre chose qu'une rencontre de conjonction »⁹.

L' « alliance » que s'efforce de penser Foucault ici n'est pas équivalente à celle d'un parti parlementaire avec un autre, d'une classe avec une autre - tactique ou stratégique, en vue d'un objectif commun. Il ne s'agit pas tant de sceller les retrouvailles de l'émeute et de la révolution que d'envisager le mouvement global d'une migration de la masse populaire, prolétarienne, hors des réseaux denses du pouvoir qui la rendent captive de l'Etat et de son discours. Il s'agit de se déplacer vers cette marge, cette « limite » ou ce point de fuite des rapports de pouvoir existants, tels que se produisent de massifs *mouvements de défection*, *d'excentrement et d'irréconciliation* par rapport à ce qui, dans nos sociétés, est constitutif de la police des conduites et des discours et, à ce titre, facteur de ce désastre sans fin qu'est le présent (Benjamin) :

« Je voudrais poser une question : et si c'est la masse qui se marginalise ? C'est-à-dire si c'est précisément le prolétariat et les jeunes prolétaires qui refusent l'idéologie du prolétariat ? En même temps que la masse se massifie, il se pourrait bien que la masse se marginalise ; contrairement à ce que nous attendions, il n'y a pas tellement de chômeurs parmi les gens qui passent devant les tribunaux. C'est des jeunes ouvriers qui se disent : pourquoi je me ferai sur pendant toute ma vie à cent mille francs par mois alors que... A ce moment-là, c'est la masse qui est en train de se marginaliser. »¹⁰ Il est bien clair que ce qu'énonce Foucault ici n'a pas valeur de programme (pour une politique ou une philo-

sophie politique), mais plutôt de stimulation en vue d'établir de *nouvelles dispositions* dans lesquelles pourrait être pensée une politique radicale. Ce que suggère Foucault, notamment, est que la politique doit être pensée moins en termes de stockage de forces, d'accumulation, de conquête, que de capacité de déprise, de défection, de déliaison, de décomposition, de démolition, aussi, de déplacement vers ces « bords » où les rapports de pouvoir trouvent leur limite. Bien sûr, Foucault est mieux que quiconque avisé du fait qu'il n'existe pas de position de pure et simple extériorité aux rapports de pouvoir : là où se compose une force qui résiste à une autre force s'établissent de nouvelles relations et concrétions de pouvoir - c'est le paradigme de ces organisations révolutionnaires qui deviennent de redoutables machines à recycler les modèles autoritaires ; mais, ce dont une organisation comme le Groupe d'Information sur les Prisons (G.I.P.) est, à ce titre, exemplaire, c'est de la volonté de déplacer l'action politique du côté d'une optique plébéienne, en déjouant les pièges de son inscription dans des formes établies où se recomposent des rapports de pouvoir traditionnels. Le G.I.P. se constitue comme un lieu de rencontres, de débats et d'initiatives fondé en premier lieu sur le refus des tutelles politiques (les organisations d'extrême gauche), culturelles (les intellectuels), mais aussi de choix qui reconduiraient la fatale coupure entre peuple et plèbe. Pour autant qu'il est directement issu du grand mouvement de mai 68, le G.I.P. aurait pu se concevoir comme destiné à soutenir les militants emprisonnés, à réclamer pour eux un statut politique, en séparant leur condition (honorable) d'avec celle des détenus de droit commun. Cette approche de l'institution pénitentiaire se serait située, par exemple, dans le droit fil de celle qu'adoptèrent les communistes pendant la Seconde guerre mondiale, récusant avec indignation la propagande des occupants et des collaborateurs qui faisait des résistants des « bandits » ou des « terroristes » - c'est-à-dire de la plèbe (exterminable, à ce titre). Au contraire, en statuant que le problème qui préoccupe le G.I.P. n'est pas celui du « régime politique dans les prisons, mais celui du régime des prisons », Foucault récuse le partage entre peuple et plèbe - tous les détenus, de toutes conditions, et leurs familles, sont inclus dans les préoccupations du G.I.P.. Ce déplacement du « point de vue » d'où se détermine une action politique se heurte naturellement à l'incompréhension de tous ces « progressistes » qui ont inclus le partage entre peuple (prolétariat) et plèbe dans leur programme (au sens informatique du terme, ici, autant que politique) - le P.C., la C.G.T., les organisations du mouvement ouvrier traditionnel. Cette opposition entre une politique « prolétarienne » et une politique « plébéienne » est aussi tranchée au plan des formes et moyens d'action : pour Foucault, le G.I.P. présente une autre politique possible en récusant les structures hiérarchiques, les jeux de notoriété, le mimétisme grégaire :

« Au G.I.P., cela signifie : aucune organisation, aucun chef, on fait vraiment tout pour qu'il reste un mouvement anonyme qui n'existe que par les trois lettres de son nom. Tout le monde peut parler. Quel que soit celui qui parle, il ne parle pas parce qu'il a un titre ou un nom, mais parce qu'il a quelque chose à dire. L'unique mot d'ordre du G.I.P., c'est : 'la parole aux détenus !' »¹¹.

C'est le caractère même de la plèbe, informel, protoplasmique, nomade, qui se transpose dans le cadre du lieu d'action. Lorsqu'on demande à Foucault jusqu'à quel point le G.I.P. était un groupe, s'il avait une « constitution organique », il répond distinctement : « Non, aucune. C'était un lieu de réunion. Le groupe n'était pas constitué... ». L'accent porté sur le désir d'anonymat (paradoxal en un regroupement qui rassemble quelques célébrités du monde littéraire et universitaire) va dans le même sens. C'est le trait distinct de la plèbe que de présenter des visages et des noms incertains, interchangeables, évanescents - à l'encontre du peuple *formel*, rigoureusement identifié à ses chefs, ses héros et ses martyrs. A l'époque où Foucault s'efforce ainsi de définir les linéaments d'une autre politique possible, le modèle léniniste est encore prospère à l'extrême gauche - celui d'une cohorte de fer politique, calquée sur l'organisation militaire, disciplinée, hiérarchisée, galvanisée. C'est tout à la fois contre ce modèle, tel qu'il imprègne la culture politique radicale des années 1970, que contre celui de la politique parlementaire (qui soumet les partis aux conditions de l'Etat et de l'étatisme) que se conçoit cette expérience d'inspiration libertaire : antiautoritaire (« pas de chefs, pas d'ordre donnés »), égalitaire (« la parole à la disposition de tous ») et moléculaire (pas d'organisation).

Depuis que ces « incitations » ont été lancées par Foucault, le modèle léniniste s'est effondré à l'extrême

gauche *formelle* et celle-ci est en voie de conversion rapide, quoique encore inavouée, aux conditions de l'appareillage parlementaire de la politique. Qui s'étonnerait, dès lors, que les suggestions foucauliennes rencontrent toujours plus distinctement des pratiques, des gestes, des acteurs et, d'une façon plus générale un nouveau *ton* de la politique radicale qui a en commun de récuser ces rituels de la politique qui, tous, nous reconduisent à une institution parlementaire et à un signifiant majeur (la démocratie) dont le déclin historique crève pourtant les yeux de tous et chacun ?

Au reste, les questions sur lesquelles s'est cristallisée de façon croissante la politique vive (extraparlementaire) dans les pays d'Europe occidentale ne sont-elles pas précisément de celles au cœur desquelles apparaissent des acteurs et des enjeux plébéiens : sans papiers, demandeurs d'asile, chômeurs de longue durée, jeunes des cités et des banlieues, intermittents du spectacle, malades du sida, désaffiliés et abandonnés, etc. ? Du coup, le tableau de la bataille qui fait rage change du tout au tout : non plus un front de lutte unique, une bataille mettant aux prises des méta-sujets (prolétariat contre bourgeoisie, « représentés » par leurs partis respectifs), dans la perspective de l'épreuve finale, mais une multitude de théâtres dispersés de l'affrontement, de foyers décentralisés, de résistances par éclats, plus ou moins éphémères ou durables. Ceux qui ne voient dans ces proliférations que déperdition et perte de substance, anomie, disparition de toute force susceptible de faire pièce à la domination, ne comprennent tout simplement pas que nous sommes saisis par un changement d'époque ; l'enjeu de celui-ci est rien moins que le passage d'un régime clausewitzien de la politique (la guerre des classes parodiant la guerre entre Etats-nations et culminant dans la grande bataille qui décide de tout - mais qui ne vient jamais, sous nos latitudes tout du moins) à un régime de proliférations et d'intensités dans lequel la division se perpétue et s'atteste sous la forme d'une multitude d'affrontements hétérogènes - à ceci près que tous convergent en acte non pas vers la notion d'une « amélioration » du système, mais bien d'une défection généralisée. Ce qu'appelle la lutte des sans papiers, ce n'est pas une « forteresse Europe » un peu moins étanche, des ministres de l'Intérieur un peu moins portés sur les charters, mais bien un retour de l'hospitalité ; un retour qui passe par tant de mouvements de déprise, tant de déplacements violents, tant d'*oublis de nous-mêmes* tels que nous sommes modelés par notre condition immunitaire et nos angoisses sécuritaires, que nous en viendrions un jour à « voir » Sangatte et les zones d'attente avec la même incrédulité dégoûtée que nous voyons le bûcher des sorcières et les combats de gladiateurs¹².

Le *cercle de la plèbe*, c'est donc ce retour inopiné, au cœur du renouvellement des pratiques politiques et de l'intensification des formes de défection, de cela même que le calcul des dominants avait conçu comme une machine de guerre contre les desseins prométhéens du prolétariat (voire contre la simple énergie du peuple de Michelet et Péguy). La plèbe revient comme agent de dissolution, facteur d'irrégularité, mais aussi comme vecteur de déplacements et d'invention (le capitalisme étant non pas ce que nous avons à détruire et dépasser mais bien à désertifier et oublier en apprenant à « faire autrement », en opérant le « pas de côté décisif, en nous *dépassissant*, selon la belle leçon de Paul Veyne, à propos du passage des modalités de vie antiques à la vie chrétienne).

Les mouvements plébéiens, les modes plébéiens de l'action politique ne s'enchaînent pas selon un régime dialectique à ce dont ils prendraient la relève, en le *relevant*, précisément (une traduction possible de la fameuse *Aufhebung*, mère de toutes les dialectiques), mais en *posant des différences*, dit Foucault. Le mode d'approche plébéien de la politique est indissociable de ce mouvement d'abandon massif des schémas hégéliens (« n'être plus du tout hégélien » - mot d'ordre foucauldien). Le déplacement ou l'arrachement violent auquel convie cette démarche passe par l'épreuve redoutable, douloureuse de la défection vis-à-vis de toute une série de grands signifiants de la politique contemporaine - l'homme, bien sûr, celui du discours humaniste et humanitaire, mais aussi le citoyen du discours de la post-démocratie consensuelle, humanitaire, « juridicidiste » - dont il s'est avéré à l'usage qu'il n'était que le pseudonyme de l'homme de la classe moyenne des métropoles du « premier monde ». La plèbe revient, en force, sur un mode nullement idyllique (Ben Laden et les siens ont les traits d'une variété de plèbe furieuse, ubiquiste et mondialisée) sur les ruines de cette version (devenue obèse et despotique) de l'espérance démocratique qui avait tout misé sur l'institution

républicaine, le suffrage universel, la concurrence des partis étatiques, le système parlementaire et le pouvoir de la presse (généralement confondu avec la décorative « liberté d'opinion »).

Ce sont des hasards improbables, des éclats de violence imprédictibles qui rappellent au monde la permanence de cette poussière humaine vouée à l'oubli et aux ténèbres qu'est la plèbe. Ce sont ces extraits des archives de l'Hôpital général et de la Bastille qui, contre toute attente, sauvent quelque chose de la vie infime de ces « hommes infâmes » du XVIIIème et du XVIIIème siècle (déments, débauchés, religieux apostats, filles des rues...), de ces existences obscures cernées un jour par le faisceau lumineux du pouvoir ; ce sont ces lettres de poilus morts au front qui, des décennies plus tard, réémergent au hasard d'un anniversaire, d'une commémoration ; c'est le mémoire rédigé en prison par le paricide Pierre Rivière, ce sont ces lettres et journaux épars de Richard Durn, le « tueur fou » de Nanterre, dont la presse livre des bribes...¹³ Ces sauvetages ne sont que des récifs isolés au milieu de l'océan d'oubli où s'immerge la totalité infinie des événements plébéiens. Mais ils sont en nombre suffisant pour attester l'affinité constitutive entre la plèbe et l'événement - quand celui-ci n'est pas pur et simple désastre (et encore : Auschwitz et Hiroshima sont des opérations thanatocratiques dont le propre est de réduire à la condition de plèbe -exterminable- une fraction d'humanité). Ce que montre le travail de Foucault, c'est combien nous sommes constamment traversés, à notre corps défendant, par une multitude d'événements plébéiens - là même où nous sommes constamment portés à chercher l'Histoire ou le « faire époque » du côté des « somnams », de ce qui inscrit des traces visibles, glorieuses ou désastreuses, de ce qui compose un patrimoine, de ce qui atteste un déplacement :

« Notre inconscient est fait de ces millions, de ces milliers de petits événements qui, petit à petit, comme des gouttes de pluie, ravinent notre corps, notre manière de penser, et puis le hasard fait que l'un de ces micro-événements a laissé des traces, et peut devenir une espèce de monument, un livre, un film »¹⁴.

Se définissant comme un homme « aimant la poussière », énonçant l'ambition d'écrire « des histoires » de « la poussière », Foucault nous incite à reconditionner notre perception de l'événement du côté de l'infinité, de l'innommable, de l'indicible ; à tenter de comprendre à quel titre - mais à coup sûr - le « coup de folie » de Richard Durn fait davantage événement et époque qu'une douzaine de remaniements ministériels ; à voir en Pierre Rivière moins un malheureux aliéné que le témoin d'une histoire massacrée scandée par les guerres napoléoniennes, les conquêtes coloniales, les violences sociales...

Ce qui caractérise en propre l'action de la plèbe, tel geste plébéien strident et isolé ou, au contraire, tel mouvement ou passage à l'acte collectif, c'est sa capacité à *balafre le présent*, à le défigurer - ce qui est une autre manière d'en rendre sensible, pour un instant et, rarement, durablement, l'insoutenable laidure... Il en va ainsi du « geste » de Pierre Rivière qui lacère l'ordre des familles ; de celui de Richard Durn qui taillade l'institution politique ; de celui de Ben Laden qui incise dans l'ordre (impérial) mondial. L'événement est là, où le scandale d'un geste (comme un cri) plébéien crée une nouvelle et insupportable visibilité. L'effet de choc produit par de tels actes coupés de toute « logique » des enchaînements et des discours tient à ce qu'ils émanent d'invisibles, de sans pouvoir ou de vaincus. Il tient à leur déliaison d'avec des actes de langage ou des efforts de communication. Il y a cette inaltérable affinité de la plèbe avec le silence, le déficit de parole, l'impossibilité d' « enchaîner » sur une phrase (Lyotard), le cri ou la voix là où le discours est en défaut. Foucault :

« Oui, j'aimerais bien écrire l'histoire des vaincus. C'est un beau rêve que beaucoup partagent : donner enfin la parole à ceux qui n'ont pu la prendre jusqu'à présent, à ceux qui ont été contraints au silence par l'histoire, par la violence de l'histoire, par tous les systèmes de domination et d'exploitation »¹⁵.

Ce dont sont témoin nombre d'événements plébéiens d'aujourd'hui, in-vus ou au contraire relevés comme l'innommable même (Durn), c'est de l'effondrement du « rêve » foucauldien ici énoncé : notre temps est en effet celui où « beaucoup partagent » avant tout le désir d'ensevelir l'histoire des vaincus sous une épaisse chape de silence et d'empêcher, plus que jamais, que les vaincus accèdent à la parole. La télé, entre autres, est ce dispositif de pouvoir (de monopole de la « communication ») dont la finalité première est d'empêcher toute espèce de prise de parole plébéienne - d'où l'importance et la légitimité des irrptions d' intermittents du spectacle dans

des émissions de variété ou des journaux télévisés. Mais, d'un autre côté, on dira que c'est précisément *parce qu'elle n'a pas de langue propre* et parce qu'elle éprouve ce déficit constant du côté du langage que la plèbe a partie liée avec l'événement. Les maîtres de la langue (les hommes politiques, les clercs, les journalistes, les prêtres...) ont, depuis bien longtemps, déserté cette configuration dans laquelle le discours (de l'orateur, du pamphlétaire, du prédicateur...) enchaîne sur l'action qui transforme. Leur aptitude au discours est solidaire de l'état des choses, suspensive de l'événement, policière - elle se veut exorcisme de toute violence, quelle qu'elle soit, or l'événement *fait violence*, mortellement, aux choses établies, à l'ordre des places, aux régularités et aux routines efficaces. Ce que les instruits et les gouvernants détectent et désignent couramment comme l'indice de « barbarie » des mouvements ou gestes plébéiens renvoie toujours d'une manière ou d'une autre à cette impossibilité de les inclure dans ces réseaux langagiers et communicationnels qui sont les dispositifs les plus performants de neutralisation des intensités violentes. La plèbe laconique ou muette qui n'entre pas en communication, ne délibère pas, mais passe à l'acte (le 11/09) - voilà qui conserve intacte la marque horrifiante et terrifiante de l'insupportable.

En d'autres termes, nous dirons : dans la bouche des hommes politiques, des professeurs, des gens de télévision et des prêtres (etc.), le langage est ce qui a pour destination première d'empêcher les gens de se *soulever*. Or, toute politique orientée vers l'émancipation commence non par une divine surprise électorale, mais bien par un soulèvement. C'est ce que rappelle Foucault dans sa série d'articles tant décriés - pour cette raison précisément et quelques autres encore - sur le soulèvement iranien qui, à la fin des années 1970, provoqua la chute du Shah :

« Je ne suis pas d'accord avec qui dirait : 'Inutile de vous soulever, ce sera toujours la même chose'. On ne fait pas la loi à qui risque sa vie devant un pouvoir. A-t-on raison ou non de se révolter ? Laissons la question ouverte. On se soulève, c'est un fait ; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle. Un délinquant met sa vie en balance contre des châtiments abusifs ; un fou n'en peut plus d'être enfermé et déchu ; un peuple refuse le régime qui l'opprime. Cela ne rend pas innocent le premier, ne guérit pas l'autre, et n'assure pas au troisième les lendemains promis (...) Nul n'est tenu de trouver que ces voix confuses chantent mieux que les autres et disent le fin fond du vrai. Il suffit qu'elles existent et qu'elles aient contre elles tout ce qui s'acharne à les faire taire, pour qu'il y ait un sens à les écouter et à chercher ce qu'elles veulent dire. Question de morale ? Peut-être »¹⁶.

La plèbe, c'est ce « n'importe qui » manifestant une capacité maintenue de se soulever ; une aptitude à produire des effets qui l'emporte sur le « parler clair » ou le « dire vrai » auxquels nos sociétés accordent tous les privilèges. Dans leur « confusion » même, les voix et les cris qui accompagnent le soulèvement sont dotés d'une forte *capacité d'énonciation* : elles rappellent à l'immémorial, à l'insuppressible - à l'irréductibilité du « reste » plébéien - aux disciplines et aux règlements policiers. Elles rappellent que cela même qui est voué à un rigoureux régime de disparition - la vie de la plèbe et son énergie - revient sans fin, et que c'est cela même qui fait que l'histoire n'est pas une pure forme vide, un pur continuum sans contenu :

« Le mouvement par lequel un homme seul, un groupe, une minorité ou un peuple tout entier dit : 'Je n'obéis plus' et jette à la face d'un pouvoir qu'il estime injuste le risque de sa vie - ce mouvement me paraît irréductible. Parce qu'aucun pouvoir n'est capable de la rendre absolument impossible (...) Tous les désenchantements de l'histoire n'y feront rien : c'est parce qu'il y a de telles voix que le temps des hommes n'a pas la forme de l'évolution, mais celle de l'histoire', justement »¹⁷.

L'histoire est - mais ne le savons-nous pas depuis Nietzsche au moins, et Blanqui ? - c'est cette combinaison de retour de l'immémorial (le même) et de surgissement de l'hétérogène. De ce double régime, la plèbe est l'exacte incarnation : ce « toujours-là » recouvert par les strates du mépris et de l'oubli et ce « toujours nouveau » qui s'invente au fil des séquences et des événements sous de nouveaux atours, dans de nouveaux gestes. Les mollahs prêchant l'insoumission, de mosquée en mosquée, pendant le soulèvement iranien, c'est le retour de Münster, de Savonarole, la vengeance des vaincus, entendue non comme ressentiment mais comme l'affect qui met en mouvement la pure énergie résistant au pouvoir et le démasquant. Mais c'est tout autant l'inédit et le sans précédent d'une situation incon-

cevable aux yeux de tous ces spécialistes qui diagnostiquaient l'irréversible « occidentalisation » de la société iranienne...

La plèbe a donc partie liée avec l'histoire (le retour du disparu et la production des différences) pour autant qu'elle est cette contre-force qui entrave le pouvoir, le disperse, en brouille les effets - pour autant qu'elle est *l'im-pouvoir*, pourrait-on dire. Le pouvoir, en effet, loin de coïncider avec la composition d'une histoire, est ce qui vise à l'empêcher. Le propre d'une machine de pouvoir est de constituer de l'homogène, des régularités, de combattre l'imprévu, de densifier, d'identifier. Et le propre du pouvoir est de repousser toute limite. Les logiques du pouvoir sont, par définition, *antipolitiques*, car rigoureusement allergiques aux intervalles et à un régime de diversité et de division. La plèbe est, précisément, ce qui résiste au pouvoir là où celui-ci est « par ses mécanismes », dit Foucault, porté à l'infini. La plèbe est donc ce qui fait revenir la politique dans le jeu du pouvoir, en l'entravant. Elle incarne ou donne corps cette sorte de droit naturel à la résistance à l'expansion mécanique du pouvoir, résistance sans laquelle nos sociétés ne sont que policières (ce qui ne veut pas dire exclusivement répressives). Un droit naturel, en tant que tel, ne se codifie pas, il se proclame, il se constate. La plèbe demeure infiniment sans « légitimité », n'étant que le corps ou la texture de ce jeu de forces antagoniques infini dont est faite « la vie » et dont la loi est : là où s'établit du pouvoir, survient une force qui y résiste et s'y oppose. Le passage - conditionnel - à la dimension morale va se jouer dans l'affirmation d'une inéluçabilité de la résistance de la plèbe à l'infinitude du pouvoir, quoi qu'il doive en coûter, quelle forme qu'elle prenne, *par delà le bien et le mal* (le 11/09, précisément). S'il est une petite musique utopique qui accompagne cette phénoménologie de la plèbe, de ses cents visages et actions, elle tiendrait à cette définition : elle est ce qui, obstinément et sans fin, présente la limite de tout pouvoir et objecte à son expansion sans fin.

Une autre façon de le dire, qui rapprocherait Foucault de Pierre Clastres, serait : le pouvoir est ce qui ne va pas de soi. La figure de l'abus de pouvoir est incluse dans toute forme, la plus légitime fût-elle, d'institutionnalisation du pouvoir. D'où l'importance de penser le hors-champ (hors pouvoir) radical de ce « droit » qui fonde ces mouvements qui résistent au pouvoir ou l'infangent, mais qui, aussi bien, simultanément, réactivent la politique elle-même. Ce que Foucault nomme : « Etre respectueux quand une singularité se soulève, intransigeant dès que le pouvoir enfreint l'universel ». Le « dès que » le dit suffisamment : il n'est pas de pouvoir que le philosophe puisse décréter substantiellement *bon* au point de s'y rallier. Ici, Foucault se sépare distinctement de ses amis maöistes de l'époque, rejetant pêle-mêle la figure autoritaire du dirigeant omniscient, celle du tribunal « populaire » et celle de l'intellectuel fidéïsié¹⁸. Sous le feu de sa critique, la logomachie des maos se dévoile comme un avatar de plus de la politique réduite aux conditions de l'Etat. S'efforçant de dessiner les contours d'une politique *déplacée* du côté de la plèbe, Foucault renouvelle la pensée libertaire de l'action.

Alain Brossat

Notes

- « Enquête sur les prisons : brisoirs les barreaux du silence », *Dits et Ecrits* (abrégé ci-après en DeE), II, p. 176 sqq.
- Ibidem.
- Je n'aborde pas ici la question de l'affaiblissement notoire, au fil des dernières décennies, de ce récit. Je parle ici d'un régime de récit, indexé sur la relation entre un groupe constitué, son expérience collective, sa mémoire et les traces de son existence durable.
- A l'occasion du quarantième anniversaire de la manifestation du 17 octobre 1961, une plaque commémorative a été inaugurée sur le Pont Saint-Michel, à l'initiative de la Mairie de Paris, elle-même sollicitée par de nombreuses associations. Mais le texte qui y est inscrit demeure vague, éludant notamment la responsabilité de la police parisienne et de l'autorité politique dans la perpétration de ce crime d'Etat.
- « Entretien sur la prison : le livre et sa méthode », *DeE*, II, p. 740 sqq.
- « Table ronde », *DeE*, p. 316 sqq.
- Ibidem.
- Ibidem.
- Ibidem.
- Ibidem.
- « Le grand enfermement », *DeE* II, p. 296 sqq.
- Voir à ce propos le dossier consacré aux zones d'attente par la revue *Drôle d'Époque* n°13, Nancy, novembre 2003.
- Voir à ce propos : Arielle Faïge et Michel Foucault : *Le Désordre des familles : lettres de cachet des archives de la Bastille*, Archives Gallimard/Julliard, 1982 ; *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère...* Un cas de paricide au XIXème siècle présenté par Michel Foucault, Archives Gallimard/Julliard, 1973 ; « La vie des hommes infâmes », *DeE* II, p. 237 sqq. A propos de la « tuerie de Nanterre », je me permets de renvoyer à mon article sur l'affaire Durn in *Le Passant ordinaire* (Béglès), n° 40/41.
- « Le retour de Pierre Rivière », *DeE* III, p. 114 sqq.
- « La torture, c'est la raison », *DeE* III, p. 390 sqq.
- « Inutile de se soulever ? », *DeE* III, p. 790 sqq.
- Ibidem.
- Voir par exemple « Sur la justice populaire, débat avec les maos », *DeE* II, p. 340 sqq.

Christina von Braun L'hystérie des signes dans l'écriture, la religion, l'économie

(suite de la p.13)

-te de l'alphabet, une étape décisive dans l'avancée de l'humanité. Il semble que ces deux événements aient eu lieu à peu près à la même époque, au début du second millénaire avant notre ère. »³. Par la suite, l'alpha devaient retomber sur ses pieds pour prendre sa forme actuelle, réfléchissant le processus d' 'humanisation des dieux'. « Ce n'est que quand la lettre se met à symboliser l'homme, qu'elle nous fait face et se tient debout (...).En se redressant de 90 degrés, les lettres hébraïques marquent le passage d'une vision du monde thériomorphe à une autre, qui est anthropomorphe. La mutation d'*aleph*, le taureau, en *alpha*, l'image de l'être humain, semble bien pouvoir illustrer ce phénomène ».⁴

Si *alpha* évoque, d'une part, la métamorphose du taureau en boeuf, c'est-à-dire une castration qui correspond à une révolution en l'agriculture, il prend, d'autre part, l'aspect anthropomorphe au-travers duquel l'homme se déclare « maître du monde ». Un processus que réfléchit encore l'évolution du taurobole.

Le sacrifice du taureau dans la préhistoire - on en trouve des vestiges dans la corrida espagnole - se situait sous le signe de la *mater magna*. La divinité enfantant dans la virginité sera 'fécondée' grâce au sacrifice.⁵ Les mamelles innombrables de la Diane d'Ephèse sont en réalité des testicules de taureau. Comme dans le culte d'Artémis, on ornait la poitrine d'une statue de la déesse avec les testicules des taureaux immolés. Le taurobole représentait le haut moment du culte. Artémis était mère et vierge, ce qui, tout comme dans le christianisme, n'avait rien de contradictoire, mais les raisons étaient autres. En tant que mère, elle était dispensatrice de vie; quant à sa virginité, elle devait souligner le pouvoir d'autofécondation de la déesse.⁶ Pourtant, petit à petit, le sacrifice du taureau devait prendre une autre signification qui excluait les déesses-mères et mettait à leur place la virilité - celle des signes -, désormais seule procréatrice. Cette évolution eut lieu parallèlement à celle de l'alphabet et se manifesta principalement dans le culte de Mithra. Au centre du culte, on a le taurobole. Les femmes ne sont pas admises au cérémonial. Au 1^{er} siècle de notre ère, le culte de Mithra se répand en Pannonie, en Germanie et en Bretagne, diffusé par les soldats romains. Il atteint son apogée au III^e siècle de notre ère, lorsque le culte, assimilé aux religions solaires, se fait religion d'État sous Aurélien. Le postulant, lors des rituels qu'a décrit l'helléniste Walter Burkert est accroupi « dans une grotte pourvue de poutres où le taureau est égorgé, de sorte qu'il est aspergé par le sang jaillissant - un baptême du sang au sens propre du terme ! »⁷

L'élément sexuel jouait un rôle important dans ce culte, mais c'était un rôle très différent de celui qu'on trouvait dans les tauroboles d'Artémis. Dans les mystères de Mithra, il semble que : « la virilité guerrière refoule tout ce qui a trait à la sexualité, à la femme. On dit que 'Mithra haïssait les femmes'. Mais une attention particulière est accordée aux organes génitaux du taureau mourant sur les célèbres bas-reliefs: la semence qui s'en écoule est recueillie dans un cratère, un scorpion pince les testicules du taureau, et de sa queue jaillissent des épis de blé. Nous avons là la métamorphose de la procréation jusque dans la mort (...). Dans les mystères de Demeter, c'est le *fascinosum* de la castration qui a la première place, si bien qu'on a l'impression que l'obsession de la sexualité s'est retournée en son contraire. »⁸

Cela revient à dire qu'ici, dans le culte de Mithra, c'est un culte plus ancien qui est repris, mais interprété autrement. À la place de la *mater magna*, on a le culte du mâle augmenté d'un *nouveau* culte de la fécondité, qui, d'une part, inclut la castration symbolique, le déclin de la virilité en tant que symbole *sexuel* de la fécondité, mais qui, d'autre part, annonce la venue d'une nouvelle représentation de cette dernière. Il s'agit de la fécondité *spirituelle*, de la semence d'*esprit*. Dont, on s'en doute, le mâle est détenteur. ⁹

La fécondité spirituelle dans le christianisme

On retrouvera les implications de cette nouvelle interprétation de la 'fécondité' des siècle plus tard, lors des grands bouleversements qu'a connus le christianisme vers la fin du Moyen-Âge et au début des temps moder-

nes. C'est ce que révèlent, comme l'ont montré aussi bien la médiéviste Caroline Walker Bynum que l'historien de l'art Leo Steinberg, les textes et l'imagerie d'époque. Le haut Moyen-Âge accordait peu d'importance au sexe du Messie dans les représentations qu'il en faisait, bien plus, il cherchait à le cacher.¹⁰ Pourtant, comme l'a montré Bynum, la féminité du Sauveur y est mise en relief ultérieurement et on y voit transposée sur ses blessures l'ancienne symbolique du sang fécond de la femme.¹¹ Parallèlement cependant, on trouve à partir de 1260, comme l'a montré Steinberg, de plus en plus de représentations du Christ qui soulignent sa virilité: ou bien c'est la mère de Dieu qui montre du doigt le sexe nu de l'enfant Jésus, ou bien c'est le regard qui, devant une crucifixion, est attiré par la quasi érection de Jésus sur la Croix. Et plus progresse le récit de la Passion, plus grande est la souffrance, plus nets se font les 'détails' phalliques sur les représentations du Messie. C'est ce qui amena Steinberg à voir un rapport entre 'érection' et 'résurrection'.¹²

Si la pensée christologique tourne de plus en plus autour des organes génitaux de l'homme, c'est que la chair a été vaincue par la force procréatrice de l'esprit assimilée à la virilité. Une virilité castrée par les signes mais qui tire sa puissance des signes. Vers la fin du Moyen-Âge et au début des temps modernes, les représentations 'phalliques' du Messie se multiplient, et elles confèrent au récit de la Passion une nouvelle dimension, celle de la victoire sur la mort, qui est encore celle de la 'fécondité' de l'esprit. Ce n'est pas un hasard si ce processus fait suite au dogme de la transsubstantiation, lequel veut que le pain (l'hostie) et le vin ne soient pas que des symboles - des signes donc - du corps et du sang de Jésus-Christ, mais qu'ils signifient sa présence réelle. Ce dogme donne naissance a un système complexe d'interactions entre sema et soma.

Les discussions des Pères de l'Eglise sur la circoncision de Jésus mettent bien en lumière cette évolution qui part de la dématérialisation et de la spiritualisation de la puissance virile. Il s'agit de libérer la circoncision de son contexte juif - et physiologique - et de lui donner une interprétation christologique. Paul assimile la circoncision au baptême, qu'il qualifie de 'circoncision spirituelle'. Quant à Augustin, il qualifie la circoncision de Jésus-Christ comme un acte de purification rendu nécessaire par le 'péché origine'¹³, ce qui revient à dire qu'il la met au niveau du baptême chrétien ¹⁴. D'autres dogmaticiens encore y voient le début de la Passion¹⁵. Cela revient à dire que la circoncision par laquelle, dans la religion juive, une alliance avec Dieu est conclue, avec un Dieu qui ne se manifeste que par les signes de l'Ecriture, est comprise en milieu chrétien comme le symbole de la victoire de la chair sur la chair. Dans le même temps, la circoncision du Christ se fait manifestation d'une fécondité de l'esprit allant jusqu'à pouvoir *engendrer* la matière, et ce n'est pas par hasard que ce changement de code tourne précisément autour de la circoncision, d'une symbolique donc qui place le membre viril au centre de la réflexion. On pourrait dire encore que ce qu'on voit se produire à la fin du Moyen Âge et au début des temps modernes, c'est l'appropriation d'une symbolique accordant à l'esprit ce qui revenait à la sexualité, le rendant, comme elle, capable de féconder la matière, et l'assimilant à la virilité. Et, comme il a été dit plus haut à propos de l'alpha et du taurobole, le 'prix' à payer pour cette forme de 'fécondité' spirituelle, c'est la castration symbolique qui est renoncement à la 'puissance' sexuelle, renoncement au 'pouvoir' du sexe, ce qu'il fallait bien remplacer par une autre forme de pouvoir.

L'argent et la prostitution

La fécondité et la force de l'esprit allaient perdre peu à peu de leur transcendance au cours du processus de sécularisation pour n'avoir bientôt plus qu'une signification matérielle, économique. Pour le démontrer, ayant une troisième fois recours à l'histoire, j'évoquerai les rapports qu'entretiennent l'argent et la prostitution. Ce n'est pas l'évidence de ce rapport, le sexe en tant que marchandise, qui sera ici thématisée, mais la façon dont on a mis en relation le signe et le corps.

L'argent, cela veut dire 'moyen de paiement frappé d'une empreinte', ce qui en fait un système de signes. L'histoire de l'argent est étroitement liée à celle des caractères de l'alphabet. *Pecunia*, l'argent en latin, vient de *pecus*, le 'bétail'. Et nous revoici à l'alpha, au taureau et à la tradition de la victime sacrificielle. L'argent tire son origine du service du temple. Les 'objets cultuels comme l'obèle (l'*obelós* en grec, cf. 'apporter son

obole') servaient aux Grecs jusqu'au VIIe siècle av.J.-C. d'une sorte 'd'impôt sur les objets du culte'. Le 'tronc des pauvres' vient du grenier à grain sacral (*thesaurós* en grec). Et l'allemand *Geld* vient du moyen haut allemand *gelt* = 'offrande donnée aux dieux'.¹⁶

On voit souvent des cornes de taureau sur les pièces de monnaie anciennes, et l'anglais *coin*, monnaie, vient de *cuneus*, pointu, tranchant. Que l'origine de l'argent se soit gravée dans la mémoire collective, c'est ce que montrent d'une part la symbolique du taureau à la Bourse et d'autre, les signes monétaires eux-mêmes. Les traits sur le dollar (\$), la livre sterling (£) et, désormais, sur l'euro (€) symbolisent les cornes du taureau selon Kallir ¹⁷.

L'argent, suppute-t-on, aurait eu son origine dans le besoin d'un étalon permettant de mesurer et de comparer la valeur quantitative des sacrifices cultuels. Avec la progression de l'économie de troc, on vit apparaître dans les différentes cultures certains objets, certains biens qui se prêtaient plus que d'autres à être objet ou moyen d'échange privilégié. Ils se substituaient à tout le reste dans les échanges, que ce soit le tapioca, le poisson, les amphores et autres récipients, les haches de pierre, les bijoux, les plumes, les pierres, les vêtements (fourrures), les produits alimentaires ou les denrées de luxe. Parallèlement, on assistait, dans les hautes cultures du pourtour de la Méditerranée depuis le XVIIe av. J.-C. (là où l'alphabet se développait), à l'apparition de grandes barres de cuivre normées de formes différentes, qu'on considère comme servant de transition entre une économie de troc et un système fondé sur la monnaie. Déjà, dans les royaumes lydiens et perses, on frappait la monnaie; il s'agissait de pièces de monnaie de poids et de forme identiques, frappées à l'effigie du magistrat, lequel se portait garant du poids et du contenu en métal des pièces. Mais ce n'est qu'au VIIe siècle en Grèce qu'on frappa la monnaie d'argent, juste après l'apparition de l'alphabet. Ce n'est qu'alors que l'argent se fit unité d'échange et de valeur thésaurisable, tout comme l'était l'écriture dans le domaine de la communication. L'argent est un moyen de paiement légal qui, tout comme la loi écrite, a valeur d'institution, est soumis à une autorité.

De même la prostitution est issue du temple. À l'inverse de l'opinion très répandue qui veut que la prostitution ait toujours existé (« le plus vieux métier du monde »), de nouvelles théories émises par des historiens et des sociologues en font un phénomène historique. Elle aurait été inconnue dans les sociétés tribales ignorant la monnaie et organisées en systèmes coopératifs. On la vit apparaître, féminine mais encore masculine, prostitution sacrale, prostitution de temple, à partir du XIVe siècle av. J.-C., à l'époque précisément de l'émergence des barres de cuivre comme étalon d'échange, lesquelles précéderent l'institution des systèmes monétaires fondés sur des pièces de monnaie. La prostitution, tout comme l'argent, était surtout répandue autour de la Méditerranée ainsi qu'au Proche-Orient, où elle participait des cultes de fécondité. On suppose que le caractère profane de la prostitution dans l'Antiquité a son origine dans les formes rituelles de la prostitution sacrale, offrande qui cessa d'être assujettie au service du temple en même temps que l'argent, pour s'établir ailleurs qu'aux lieux de culte sacrificiel. C'est au VIIe siècle av. J.-C., en Grèce, alors qu'on frappait les premières pièces d'argent, que la prostitution se répandit à tel point que Solon accorda, dès 594 av. J.-C., des licences aux bordels publics d'Athènes où des esclaves (femmes) avaient à satisfaire les besoins sexuels de la population. Les bordels étaient placés sous la surveillance de fonctionnaires responsables du contrôle des prix ainsi que de la taxe professionnelle, tout comme ils l'étaient par ailleurs de la frappe des monnaies¹⁸.

À Rome, où le système monétaire jouait un rôle décisif, on comptait 46 bordels à l'époque impériale. La profession passait pour tout autant méprisable qu'elle était répandue. Tout comme dans les cités grecques, quiconque, s'il était citoyen (l'interdiction ne touchait pas les femmes libres) ne pouvait s'adonner à la prostitution sans risquer la peine capitale. Car, et on peut interpréter ainsi cette interdiction, le corps de l'homme représentait le signe sur la monnaie, non pas la monnaie elle-même, non le métal précieux et dur. Or, voici ce que je voudrais démontrer: le corps sexuel s'était fait l'incarnation du signe monétaire à vertu désincarnante, et ceci était vrai surtout pour le corps féminin. Si la prostitution masculine, dans la Rome impériale, restait encore très répandue, on assista en l'an 390, dès après que le christianisme se fut établi comme religion d'Etat, aux premiers bûchers publics où moururent des prostitués hommes¹⁹. Mais, plus l'économie monétaire se développait, plus la prostitution gagnait en importance. Elle

devint synonyme de « vie », de sexualité, de ce qui devait donner au signe sa puissance sexuelle retrouvée.

On vit peu de pièces de monnaie circuler après la chute de l'Empire romain et lors des premiers siècles du christianisme. Mais, dès que l'Eglise se fut établie dans toute l'Europe, c'est-à-dire vers 1200, la prostitution se mit à refluer avec le renouveau de l'économie. Avec le développement des villes et de la monnaie, elle ne cessa de s'étendre et prit au XVe siècle des proportions qui ne furent égalées que par celles qu'elle eut à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. À partir du XIIIe siècle, on vit apparaître les 'maisons de femmes', institutions privées d'abord, puis (de 1350 à 1450) prises en charge de plus en plus par les villes et même par le clergé. À la même époque, les villes créèrent un denier « éternel » et suprarrégional, de valeur stable, qui devait suppléer les différentes monnaies régionales souvent dépréciées, une évolution qui devait permettre de nouvelles formes de transaction et qui, ce n'est pas indifférent, avait été précédée par la proclamation du dogme de la transsubstantiation (1215). Tout comme ce dogme établit la présence réelle et corporelle du Christ à partir d'un symbole, le pain (l'hostie) et le vin, la prostitution semble étayer le pouvoir de l'argent. N'apporte-t-elle pas la preuve que l'*homo oeconomicus* dispose de facultés semblables à celle du prêtre lors de la sainte communion? qu'il peut faire des miracles lui aussi? Grâce à la prostitution, l'argent avait désormais ses propres rites de fécondité; son propre culte sexuel sacrificiel. Et plus le caractère de l'argent se fit abstrait, plus la vénalité de la sexualité gagna en importance. À partir du XIVe siècle, on vit apparaître la monnaie scripturale avec ses lettres de change, ses chèques et ses endossements, et, au XVIIe siècle, la Suède mit la monnaie-papier en circulation, une innovation qui ne prit sa véritable signification que bien plus tard, après la Grande Guerre, alors qu'avec l'effondrement de l'étalon-or, l'argent-papier cessa de lui être rattaché. C'est alors que la monnaie-papier commença à circuler.

C'est ainsi que l'argent, peu à peu, ne fut plus que signe, et cette évolution fut accompagnée de l'expansion de la prostitution qui en fit, à la fin du XIXe siècle et au début du XXe, un phénomène de masse dans les pays industrialisés. On assista alors à la propagation du proxénétisme et de la traite des personnes. C'est au niveau de l'entremetteur que le corps fut échangé contre le signe et que ce dernier se fit « monnaie vivante ». Le XXe siècle accéléra encore ce processus avec la monétique électronique étendue au monde entier. Alors on importa des femmes et des enfants du tiers-monde dans les pays industrialisés et on vit des réseaux de proxénétisme opérer à l'échelle internationale. Parallèlement, le tourisme sexuel prospéra aux Philippines, en Thaïlande, en Amérique du Sud ou en Afrique. En bref : on distingue une ligne de démarcation historique où l'argent et la prostitution se refléchissent comme images dans un miroir. On peut interpréter l'évolution de la « prostitution profane » comme une action de grande envergure pour conférer à l'argent, le signe castrateur par excellence, un pouvoir physique quasi sexuel, le pouvoir de matérialiser la « fécondité spirituelle ». Cela revient à dire que la véritable relation entre l'histoire de l'argent et celle de la prostitution se ramène à compenser la perte de la puissance sexuelle par une matérialisation à caractère sexuel de l'argent. Le système de signes même qui a conduit à la castration symbolique de l'homme doit servir à la rendre caduque. L'argent, pour lequel il ne fallait pas prendre d'intérêts (comme aujourd'hui encore dans l'Islam), parce que, selon Aristote, la procréation et la prolifération asexuées sont « contre nature », cet argent devait donner la preuve que la castration n'avait jamais eu lieu, et qui plus est, établir que le signe phallique ne servait pas qu'à l'érection mais était encore capable de procréer. Tout comme Dieu, il crée ex nihilo, par le truchement du signe, une réalité matérielle.

L'hystérie des signes

Il y a encore - à part Dieu et l'argent - une troisième force capable de créer du réel à partir de rien, et elle a son importance pour le codage sexuel de l'argent. Tout comme le Christ, qui est Dieu et homme en un, le corps hystérique dispose d'une « double nature » : il a, d'une part, ses représentations et ses imaginations, et, d'autre, il convertit celles-ci en symptômes réels, tout comme cela se fait lors de la transsubstantiation des espèces. De la même façon que Jésus est « le Verbe incarné », l'hystérie crée de réels symptômes par la seule force de la parole: des convulsions, des crises de suffocation, une cécité totale ou partielle, une aphasie. Il n'y

a pas de causes organiques à ces symptômes, ils sont imprévisibles et peuvent apparaître aussi soudainement qu'ils disparaissent²⁰. Mais, alors qu'on a fait de l'Incarnation la bonne nouvelle, l'hystérie, ne reposant pas sur des lésions corporelles, passe pour simulation.

Est-ce ce pouvoir - celui que la parfaite simulation qui consiste à imiter la nature - qui a retenu l'attention de l'*homo oeconomicus* sur l'hystérie? Est-ce cette faculté qu'ont les hystériques de créer du réel, du matériel à partir de l'imaginaire, qui le fascine au point d'avoir édifié le marché selon les principes mêmes de l'hystérie? Le gourou de la Bourse, Andras Kostolany, a dit un jour: «Le diable a inventé la Bourse pour que l'homme croie qu'il a le pouvoir de créer à partir de rien, tout comme Dieu.» Nous ne saurons jamais, malheureusement, si le diable était vraiment de la partie, mais il est bien possible que sa vieille complice, l'hystérie, dont les symptômes passeront longtemps pour ceux de la possession par le démon, ait servi de modèle lors de l'invention de la Bourse. Notons cependant qu'au début du XXe siècle dans les pays industrialisés, les grandes crises d'hystérie disparaissaient de façon inexplicable des hôpitaux. Ne peut-on voir là un indice que l'hystérie se serait alors rendue à la Bourse ? Dans la mesure où l'hystérie en tant que « maladie de la femme » disparaissait des cabinets médicaux, elle faisait ses débuts en grand tralala sur le marché de l'argent. Et elle mettait d'autant plus de pathos à ses entrées que l'argent se faisait plus abstrait, qu'il se transformait toujours plus en papier-monnaie, circulait toujours plus sous forme de signes électroniques. Avec son humeur morose suivie de grandiose exultation, avec cette faculté qu'elle a de provoquer l'extase ou, au contraire, le marasme, avec ses nerfs à fleur de peau, tendue à craquer, avec sa suggestibilité et ses états d'excitation synchrones, la Bourse réalise ce dont les symptômes imaginaires des hystériques ne donnaient qu'une idée incomplète. Elle a créé une communauté consensuelle dans les différentes acceptions du terme en ce qu'elle amène les investisseurs à se comporter d'un commun accord de façon imprévisible. La Bourse a recueilli l'héritage de l'hystérie, mais elle a cessé d'agir dans des corps de femme pris individuellement, elle opère désormais dans le corps collectif d'un système nerveux mondial, et nous avons alors un *globus hystericus* digne de ce nom!²¹ Avec ses spéculations endiablées portant sur des titres non supportés par des moyens de production, elle se situe on ne peut mieux dans la tradition de l'hystérie avec ses symptômes sans fondement organique. Il n'y a guère que l'hystérie et la Bourse qui réussissent cette gageure de n'être « qu'un peu enceintes ». Pourtant, avec son imprévisibilité à toute épreuve, avec ses grossesses nerveuses - où des valeurs élevées et des marchés entiers crévent comme bulles de savon -, la Bourse évoque, plutôt que l'hystérie, la réalisation de tous les rêves tournant autour du pouvoir des signes à créer du réel. La Bourse s'est faite le lieu du symptôme moderne de conversion, et la conversion sexuelle n'en est pas absente qui fait qu'un signe « viril » se nantisse d'une « nature féminine » grâce au don de simulation. Que cette appropriation d'« attributs féminins » ne soit rien d'autre que le jeu ancien et bien connu, celui de « l'imagination faite chair », on le voit à l'archaïque symbole, le taureau, figurant sur le logo de la Bourse. Et, tout comme les mystères de Mithra, jadis, le nouveau culte avec sa frénésie collective reste le domaine des hommes.

Alenka Zupančič Joissance Ex Machina

- and the Human Body in Medieval Religion, New York (Zone Books) 1991, p. 96. Le chapitre dans l'ouvrage de Bynum sa référant aux thèses de Steinberg ne se trouve pas dans l'édition allemande: *Fragmentierung und Erlösung*, Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1995.
- Steinberg, *The Sexuality of Christ*, p. 83
 - Steinberg, *The Sexuality of Christ*, p.50
 - Bernard de Clairvaux voyait dans la circoncision de Jésus la preuve qu'il était le «véritable fils d'Abraham» et, par voie de conséquence, que les chrétiens sont en réalité 'le peuple élu de Dieu'. Cf Steinberg, *The Sexuality of Christ*, p.54 seq.
 - Cit. d'après Steinberg *The Sexuality of Christ*, p.51
 - Metzler Lexikon Religion*, éd. Christoph Auffarth, Jutta Bernard, Hubert Mohr, Stuttgart/Weimar (Metzler) 1999, 2, p. 609
 - Alfred Kallir, *Sign and Design*, p.40
 - Solon édicta une loi qui limitait les signes de deuil pour les femmes et pour les mères et en faisait affaire d'Etat. Par cette loi, l'Etat devenait 'mère' des défunts et ceux-ci, ses enfants. Cf. Nicole Loraux, *Les mères en deuil*, Paris (Ed. du Seuil) 1990, dt. Eva Moldenhauer, *Die Trauer der Mütter. Weibliche Leidenschaft und die Exzesse der Politik*, Frankfurt/New York (Campus) 1190; v.a. Chr. V. Braun, *Versuch über den Schwindel*, chap.2
 - Peter Brown, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, trad. de l'anglais par Martin Pfeiffer, München 1994
 - Concernant l'histoire et le pouvoir de suggestion de l'hystérie cf. Christina v.Braun, *Nicht ich. Logik, Lüge, Libido*, Frankfurt/Main 1985
 - Les thérapeutes de l'hystérie définissent par 'globus hystericus' une sorte de suffocation apparaissant lors de l'attaque hystérique et donnant l'impression - par suggestion - d'un corps étranger dans le pharynx.

Alenka Zupančič Joissance Ex Machina

(suite de la p.13)

leur point de vue (ainsi du discours du médecin largement déterminé par le fait qu'il s'agit d'un médecin qui parle...). Plus curieux encore est cet autre fait qui veut que malgré le brio, la signification et le poids philosophiques (aussi bien que psychanalytiques) du discours de Socrate, ce soit le discours d'Aristophane (dans toute sa dimension mythologique, fantasmatique et bouffonne) qui ait volé la vedette et soit devenu la partie la plus célèbre du *Banquet*, la seule que tout le monde connaisse et qui est souvent (à tort) présentée comme le point de vue de Platon sur l'amour (je pense ici bien sûr au fameux récit de l'amour comme recherche de notre moitié perdue). L'autre élément devenu particulièrement célèbre est le hoquet qui prend Aristophane au moment où vient son tour de parler d'amour, si bien qu'il doit patienter quelques temps avant de livrer son discours. Le discours d'Aristophane est, à proprement parler, *hors de (son) propos*.

On résume généralement ce discours comme suit. À l'origine, l'être humain était un tout sphérique composé, ou fait du mélange de deux moitiés. C'était un être « entier », autosatisfait et autosuffisant, qui se trouva ainsi enclin à une arrogance et à une insolence que désapprouvèrent les dieux. Ces derniers décidèrent donc de diviser l'être humain en deux moitiés. Depuis lors, chaque moitié regrette son autre moitié. L'amour qui surgit lorsque nous trouvons notre autre moitié n'est que ce désir de redevenir, grâce à l'autre moitié, un. Ce résumé n'est pas faux à proprement parler, ce qui ne signifie pas qu'il soit juste ni qu'il permette d'approcher de près ou de loin l'esprit et la lettre du discours d'Aristophane. Je ne suis pas la première bien sûr à le souligner : si l'on regarde de près le récit d'Aristophane, on s'aperçoit bientôt qu'il est extrêmement plus complexe et plus drôle. Je n'avance rien non plus de nouveau si je souligne que son discours reste largement sous le signe de son lieu d'énonciation : c'est le grand maître de la comédie qui parle. À la fin de son discours, indéniablement le moment le plus sérieux, pour ne pas dire le plus solennel, Aristophane n'oublie pas d'ajouter une phrase digne du « verfremdungs Effekt » brechtien : « Et qu'Eryximaque ne vienne pas m'interrompre et railler mes propos. »² Doit-on en dire plus ?

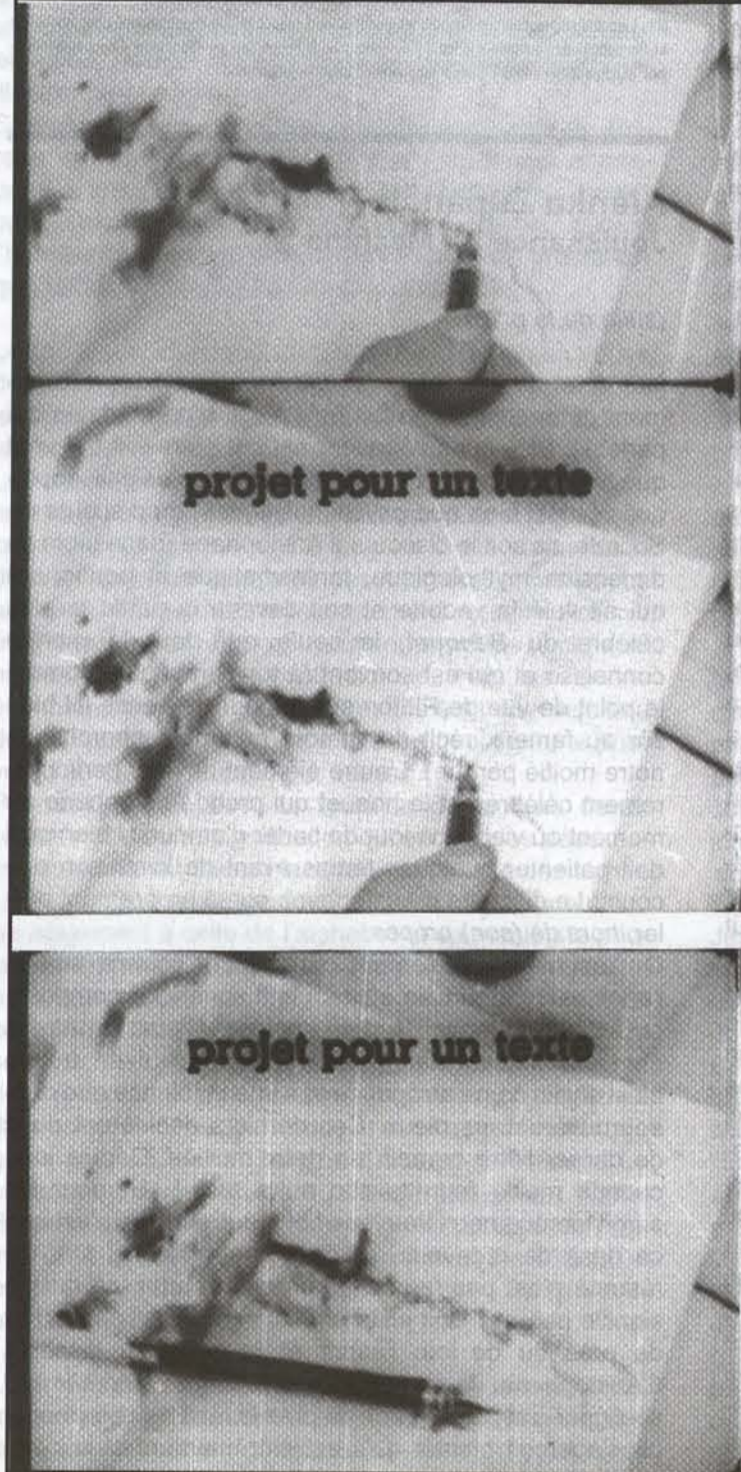
Ce qui nous intéresse dans ce discours est évidemment le fait qu'il envisage l'existence humaine du point de vue de la difficulté qu'il y a à additionner deux moitiés, et de celui d'une sorte de coupure comique originelle (comique qui peut rapidement tourner au pathos tragique). C'est de ce point de vue que j'aimerais maintenant revenir sur certains détails du discours d'Aristophane. Ainsi y avait-il à l'origine l'Un, mais cet Un était triple. Il y avait trois genres humains : les hommes (c'est-à-dire les « hommes doubles »), les femmes (les « femmes doubles ») et une combinaison des deux. La forme de ces êtres humains, au dos et aux flancs circulaires, était parfaitement sphérique ; ils avaient quatre mains, autant de jambes, et deux visages identiques sur un cou arrondi. Entre les deux visages se trouvaient une tête et quatre oreilles. Ils avaient deux sexes et tout le reste était à l'avenant, comme vous pouvez l'imaginer. Ces êtres étranges marchaient droit, comme nous le faisons aujourd'hui, dans le sens de leur choix. Et chaque fois qu'ils voulaient aller plus vite, ils désosaient de leurs

Wilfried Dickhoff

The Art of Parrying

An Encounter between Art and Philosophy

Palais de Tokyo, Paris, 2 octobre 2004, 23h



Marcel Broodthaers: La Pluie (Projet pour un texte)

Every flower blooms in a prison.
Sylvester Tull

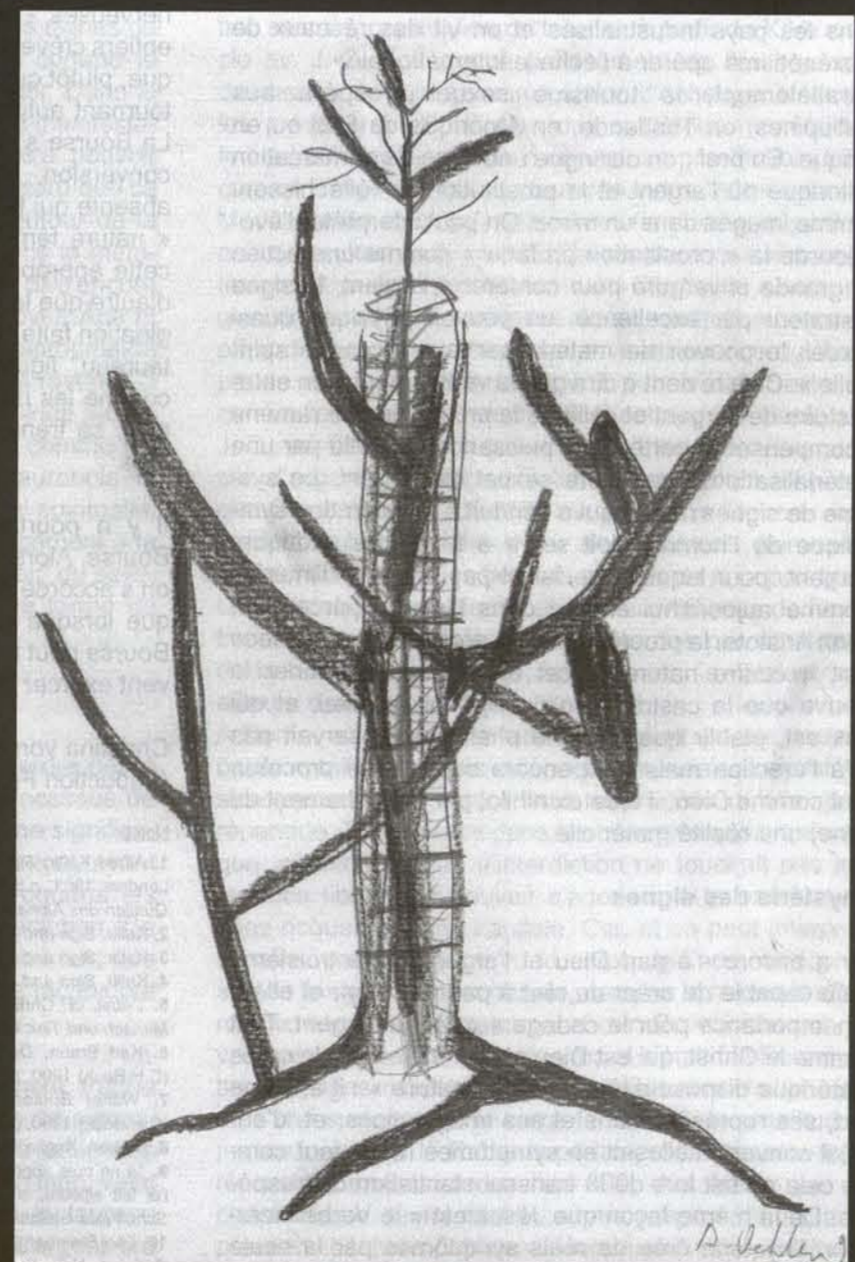
La liberté dans son être est revendication de risque, il n'y a de risque que pour et par une liberté. Et ce qui se risque, pour finir, c'est la liberté elle-même.

Jean-Paul Sartre

The function of art is transgression, the transgression of the aesthetic through the aesthetic. And this transgression is the experience of what escapes power : the impossible itself. Art is about creating possibilities of the impossible. Art is an art of the im-possible. Art is a material event presenting to view possible models of impossible freedom that parry unfreedom. Art is after nihilism.

And in another darkness or in the same one, paintings, sculptures, installations, interventions and other drawings stand for themselves as *presence girls* - beautiful, mean, sovereign and torn: art beings becoming-woman, responses preceding every question, response-abilities of form, responsibilities becoming form, intensities of an irreducible difference that meet the eye as gazes of non-indifference.

Wilfried Dickhoff



Albert Oehlen: Baum

huit points d'appui et faisaient la culbute à toute vitesse. Les êtres humains étaient sphériques, il en allait de même de leur déplacement.

Comme le suppose leur forme autosuffisante, ces êtres humains étaient fort audacieux et ambitieux. Ils allèrent jusqu'à défier les dieux, qui commencèrent à perdre patience. Aussi ces derniers se rassemblèrent lors d'une sorte de réunion divine et considèrent les possibilités qui s'offraient à eux. L'alternative leur apparut tout d'abord comme bonnet blanc et blanc bonnet : ou éradiquer cette race, source de problèmes – c'était perdre alors les offrandes, les sacrifices et les honneurs qu'ils recevaient des humains – ou laisser faire les humeurs des humains et leur insolence envers les dieux. Zeus eut alors une idée brillante, une « ruse » qui permettrait de faire d'une pierre deux coups (ou plutôt deux moitiés). « Il me semble que j'ai le moyen, dit-il, de laisser vivre les hommes et de leur faire cesser leur indiscipline en les affaiblissant : je m'en vais immédiatement les couper tous en deux. D'un côté, ils seront affaiblis, et de l'autre ils nous seront plus utiles parce qu'ils seront plus nombreux. Ils marcheront droit sur leurs deux jambes. Si par hasard ils veulent encore jouer les insolents et refusent de se tenir tranquilles, eh bien ! à nouveau je les couperai en deux, et ils se déplaceront sur une jambe, à cloche-pied. »³

Cette contribution à l'économie politique est sans aucun doute digne de Zeus. Ainsi commence donc la division des êtres humains, dont le comique est accentué d'autant par la menace finale. Au sens où, pour nous qui sommes des êtres à deux jambes, divisés depuis ces temps anciens, cette condition peut sembler tout à fait banale, belle même et esthétiquement accomplie, en aucun cas comique. Mais si l'on s'imagine (à nouveau) divisés en deux, sautant de-ci de-là comme des perches, nous aurons peut-être une idée du burlesque et du comique que supposait cette première division. Mais il fallait encore accomplir cette division, ce qui n'alla pas sans un certain nombre d'ajustements. Zeus coupait les humains comme on coupe un œuf avec du crin et il ordonna à Apollon d'effectuer quelques travaux de sculpture nécessaires : retourner les visages du côté de la coupure et ramener la peau de chaque côté de ce que l'on nomme désormais le ventre, y laisser une ouverture et la fermer au centre du ventre (ce que l'on désigne bien entendu aujourd'hui par le nombril). Et voilà donc le travail accompli, les blessures guéries, la population doublée, le plan de maître achevé. Et qui s'avère un échec ! Au lieu de vivre paisiblement et d'adorer les dieux, « chacun regrettait sa moitié et voulait la rejoindre. Embrassés, enlacés l'un à l'autre, brûlant de n'être qu'un, ils mourraient de faim et d'inaction, car ils ne voulaient plus rien faire l'un sans l'autre. Et lorsque l'un des deux mourrait et que l'autre survivait, le survivant en cherchait un autre et l'enlaçait, qu'il tombât sur la moitié d'un entier féminin (ce que nous appelons à présent femme), ou d'un entier mâle ; et c'est ainsi qu'ils disparaissaient. »⁴

En d'autres termes, un désastre complet, où la comédie prend un tour pathétique et où l'amour – puisque tout cela est supposé concerner l'amour – se teinte de ce qui ne prendra toute sa dimension que beaucoup plus tard, sur un terrain déjà chrétien : l'idée de l'*amour-passion*, de l'amour comme souffrance, à l'horizon duquel s'opère la fusion des deux en Un, généralement sous forme d'une étreinte dans la mort simultanée. (Denis de Rougemont a largement écrit sur ce motif de l'amour⁵.) Mais les dieux grecs avait un plus grand sens de l'humour et de la comédie (sans compter qu'il leur fallait aussi penser à eux-mêmes, les honneurs et les offrandes disparaissant en même temps que la population). Ils décidèrent donc d'un nouveau tour d'échec. Si les deux moitiés, aussi fort qu'elles s'embrassent, ne peuvent fusionner à nouveau en Un (hormis dans une étreinte mortelle), de façon que – condamnés à un état de désir et de frustration perpétuels – ils ne peuvent plus trouver ni satisfaction ni joie, une nouvelle intervention s'impose. Et en quoi consiste cette intervention supplémentaire, additionnelle ? Rien moins qu'en l'introduction du sexe et du plaisir sexuel. Car les anciens « sexes » n'étaient pas à proprement parler sexuels au sens où nous l'entendons. Les humains arboraient leur sexe de même que leur visage ; ils répandaient de la semence et faisaient des enfants, non pas l'un dans l'autre, mais dans le sol comme des cigales. C'est donc là que Zeus intervint pour une seconde coupure. Il déplaça leur sexe sur le devant et imagina la « reproduction interne », dont l'objectif est décrit de façon très terre-à-terre : « Il voulait que, si par hasard un homme tombait sur une femme, il pût engendrer et donnât naissance à une lignée, et si un mâle rencontrait un mâle, il voulait que leur union connût la satiété, les amenât à s'arrêter et à

se tourner vers l'action et les autres centres d'intérêts de l'existence. »⁶ Et nous y voilà. Il n'en faut pas plus, un petit excédent, un plaisir additionnel et inattendu, et chacun peut retourner s'occuper de ses affaires plutôt que de s'étreindre jusque la mort. Si, de notre point de vue moderne, la citation ci-dessus omet de mentionner le plaisir « hétérosexuel » en marge de l'objectif de reproduction, nous obtenons malgré tout une image assez précise de ce vers quoi nous nous dirigeons : une forme de « plaisir du rapport sexuel » pure et simple, comme le dit Platon par la bouche d'Aristophane. Ce qui nous intéresse par dessus tout dans ce discours est précisément cette « sexualité », ce transfert des organes sexuels : coupés et attachés, fixés à un autre endroit. Car c'est bien ce qui introduit un facteur supplémentaire dans la destinée de la coupure, tout comme dans la perspective de la complémentarité et de la fusion rêvée des deux en Un. Ce facteur supplémentaire, ou « facteur x » est très étroitement lié à ce que j'appelle *objet comique*. Du point de vue le plus général, ce « facteur x » est un facteur de plaisir supplémentaire (un plaisir qui ne correspond à, et n'est le pendant d'aucune demande ni besoin). C'est une jouissance qui prend dès l'origine la forme de *plus-de-jour* (pour prendre l'expression qu'introduit Lacan selon le modèle de « plus-value » de Marx). Dans la perspective d'une moitié cherchant désespérément son autre moitié (et, la trouvant, n'en cherchant pas moins désespérément à ne faire qu'à nouveau Un), dans cette perspective, notre « facteur x » peut être décrit comme suit : non seulement nous n'obtenons pas ce que nous cherchons et désirons, mais, *en plus*, nous obtenons quelque chose que nous n'avons pas même demandé (et qui ne fait que compliquer davantage les choses). Le point essentiel ici est précisément qu'il ne s'agit pas simplement d'une logique de la compensation, toujours fondée sur une forme ou une autre d'équivalence. Le fait est que ce que nous obtenons n'équivaut à rien ; c'est à proprement parler une addition hétéronome, un supplément qui apporte avec lui sa propre logique. Cette logique s'ajoute à la précédente, la croise et place l'être humain pour ainsi dire au croisement ou à la jonction de deux chaînes de causalité différentes. Tout bien considéré, il est clair que le rapport sexuel (et la jouissance) ne peut être qu'un obstacle, un élément d'obstruction, au fusionnement organique qui reste à l'horizon (du texte platonicien) comme nostalgie. C'est un ajout, un élément autonome et autarcique, fonctionnant à un niveau local, et qui ne peut qu'être superflu, redondant, indésirable du point de vue du tout sphérique. Nous pourrions ainsi dire que le positionnement du sexe est non seulement ce qui permet une forme de relation entre les deux moitiés, mais ce qui en même temps « vient entre » elles, et dont la logique est, à proprement parler, en décalage avec la logique d'union et de fusion. (Bien sûr, c'est précisément l'incongruité qui confère leur pouvoir aux fantasmes de dévotion ou d'amour harmonieux et total, qui exigent ou présupposent l'exclusion de la sexualité ; ces fantasmes omettent que l'amour même est précisément tiré, mû à l'intérieur de cette incongruité, et que l'élimination de la sexualité ampute également l'amour – il l'ampute à cet endroit précis où les deux logiques se croisent.)

Si l'on tente d'évaluer conceptuellement, de cerner cet aspect du discours d'Aristophane, nous pouvons dire que seule cette seconde coupure (« faire passer le sexe devant ») nous conduit à la division au sens strict du terme, à savoir une division qui est autre chose qu'un simple partage ou bissection. C'est une séparation ou division qui ajoute ou attache également à chaque « moitié » quelque chose qui (localement et indirectement) les lie l'une à l'autre, tout en les rendant (relativement) indépendantes (si bien qu'elles peuvent s'occuper de leurs affaires et d'elles-mêmes). Le sexe est fixé sur l'objet aimé pour ainsi dire, il vient avec lui « dans un rapport en surimpression, presque de surimpression » (Lacan). Pourquoi n'est-ce que là – comme je l'ai dit précédemment – qu'intervient la division au sens propre, une division qui est autre chose qu'une bissection et implique une relative autonomie des deux termes, aussi bien qu'une possible relation entre eux ? Parce que la division de l'autre, ou en relation à l'autre, se trouve transformée en quelque chose qui est par dessus tout en relation à soi et à sa propre jouissance. C'est seulement cette division de soi (au cours de laquelle notre jouissance nous vient comme quelque chose de *surimposé* que nous découvrons comme une sorte d'intériorité extérieure) qui nous confère une identité et une relative autonomie, tout en rendant possible la relation à / avec l'autre. C'est là, précisément, ce que la psychanalyse appelle castration : cette coupure même du lien supposé immé-

diat entre le sujet (ou le corps) et la jouissance, une coupure qui pourtant prend la forme d'une jouissance additionnelle, la forme, justement, de *plus-de-jour*. La castration est la coïncidence même entre les deux versants de ce terme : elle n'est pas simplement une privation, elle est plutôt le signe de ce que la jouissance n'émane pas du corps (d'une manière organique ou immédiate), mais s'y ajoute. C'est en ce sens que Lacan affirme que la castration est la condition même de la jouissance telle que nous, humains, la connaissons. C'est ce qui donne à la jouissance son autonomie relative, et qui explique sa possible objectivation (la jouissance comme objet) et son possible détachement (également très fréquent dans les séquences comiques : c'est précisément leur « passion comme objet » – et non pas simplement leur « objet de passion » – qui tire ou pousse les personnages comiques dans toutes ces aventures et situations qui constituent le mouvement comique). C'est ce qui introduit un écart dans la logique même et dans la dynamique de la jouissance (humaine), écart à cause duquel la jouissance ne coïncide pas parfaitement avec elle-même ou son porteur, et qui soulève inévitablement la question de savoir quel *lien* existe entre nous et notre propre jouissance. Il y a, je crois, une connexion possible entre le comique qu'implique le fait, décrit dans le discours d'Aristophane, de détacher puis rattacher les sexes et un motif, un outil, qui opère tout au long de l'histoire de la comédie : le travestissement et la mascarade. Ne peut-on affirmer que les innombrables scènes de mascarade, de travestissement et d'échange de vêtements (généralement dans l'intention de passer pour un autre) sont présentes dans les comédies, non seulement pour le potentiel dramatique dont elles sont chargées (le quiproquo sur l'identité permet toutes sortes de transgressions : des choses se disent et se font, impensables dans un contexte « normal »), mais aussi pour elles-mêmes et leur propre effet comique. Quand, dans les comédies d'Aristophane par exemple, les hommes « mettent » les attributs du sexe féminin et vice versa, c'est là déjà une cause immédiate de comique (pas simplement une préparation au comique qui en résulte). Prenons l'exemple de la pièce d'Aristophane, *Thesmophoriazousae*. On habille un parent d'Euripide en femme afin qu'il s'introduise dans une assemblée et une fête réservées uniquement aux femmes, au cours de laquelle il est supposé défendre et soutenir Euripide (les femmes haïssant Euripide en raison de ce qu'il écrit sur elles). Le parent est ainsi habillé en femme et ce cas particulier de « mettre » (l'autre) sexe inclut : le rasage de la barbe et des fesses (la partie coupée, pourrions-nous dire, de la transformation), de même que le port du soutien-gorge, de la robe, de la perruque, de la toge et des sandales (qui constituent la partie surimposée). Tout cela est très précisément décrit et trois pages de comédie sont construites autour de ce thème. Sautons presque 2500 ans et regardons *Certain l'aiment chaud* de Billy Wilder. Nous constatons que dans la comédie, certaines choses ne changent pas. J'entends par là que si l'on ne voyait dans ces scènes que feinte, simulation, changement de rôles et d'identités comme générateurs de situations comiques à venir, nous manquerions une dimension essentielle de celles-ci. Le travestissement comique, le fait de « porter un sexe » (ou, comme dérivé, de porter les symboles d'un statut social : serviteurs habillés en maîtres et maîtres en serviteurs, paysan déguisé en docteur...) donne naissance, de son fait même, à un objet excédentaire, qui échappe, de même que celui qui, à la fois, se glisse entre les deux sexes ou identités et les relie l'un à l'autre. En d'autres termes, changer de rôle ou d'identité ne se limite jamais à cela. Il ne s'agit pas de deux termes échangeant leurs places de manière spéculaire, devenant l'un l'autre, tout en restant simplement *deux*. Dans cet échange même apparaît un tiers, un élément qui bloque cette relation spéculaire et se surimpose à l'un des deux termes au moins. Et c'est ce qui rend les scènes de travestissement très drôles en elles-mêmes. Cet aperçu de l'objet singulier, étrange, qui nous donne du plaisir et de l'identité précisément en nous séparant d'eux, en venant entre nous et nous. Et en ce sens, le message fondamental n'est pas qu'il y a un nombre infini d'identités, ce qui est en soi libérateur, puisque l'on peut jouer à changer d'identité, se « recréant » constamment et minant l'évidence que porte toute identité. Dans cette célébrité, très à la mode ces derniers temps, de la multiplicité au mépris de tout ce qui n'est que singulier, en ce qu'il nous rappelle l'Un métaphysique, nous tendons à oublier que les choses ne sont pas si simples. A savoir qu'en marge de l'Un métaphysique, ou plutôt de l'Un imaginaire (dont le discours d'Aristophane nous fournit une image sous la forme de ce tout sphérique, plein et autarcique), il y a (aussi) l'un (*il y a de l'un*, comme disait Lacan) qui forme

toute sa vie à se donner: « Elle avait toujours les bras ouverts et le cœur sur la main, un bon et franc rire sur les lèvres, accueillant tout le monde comme si c'eut été Dieu lui-même. Elle était toute de cœur. » De tout cœur, manuel joseph et marc toutitou pour dénonciation de délires imaginaires.

MINORITÉS
INDEX
ARTICLES
ENTRETIENS
ANALYSES
DOCUMENTS
HUMEURS
LIENS
CONTACT
RECHERCHE
NEWSLETTER
PLAN DU SITE
AUTEURS

22/08/2004

La chaîne télé du Hizbollah, Al-Manar décroche un sur-sis du Conseil d'Etat

22/08/2004

Le Monde revient sur l'affaire du RER D

22/08/2004

Les musulmanes du Tadjikistan interdites de mosquée pour cause de «décence»

22/08/2004

L'armée britannique va recruter son premier aumônier musulman

22/08/2004

Les « boucliers humains » du mausolée d'Ali rêvent de leur foyer

22/08/2004

Campagne démocrate pour Kerry en... Irlande

21/08/2004

La diatribe anti-européenne d'Oriana Fallaci: l'UE est qualifiée d'Eurabia...

21/08/2004

Le difficile retour des chrétiens irakiens au Kurdistan

21/08/2004

L'ONG israélienne B'Tselem aide les Palestiniens à lut-ter contre l'épuration ethnique

21/08/2004

OSSETIE DU SUD: Face-à-face tendu entre Moscou et Tbilissi

21/08/2004

Les femmes ministres de Zapatero défrayent la chroni-que

21/08/2004

Un homme à poigne arrive sur l'île de Beauté

21/08/2004

Sans-papiers : régularisations en hausse

21/08/2004

L'ordonnance de 1945, fondement contesté des expul-sions d'imams

21/08/2004

Appel aux dons pour la dette de Lourdes après la visite de Jean-Paul II

21/08/2004

La Norvège autorise la visite controversée d'un leader religieux pakistanais

21/08/2004

Démission du conseiller de Bush chargé de l'électorat catholique

21/08/2004

Irlande: les religieux victimes des mesures anti-immi-grés

21/08/2004

Autriche: le Vatican au courant des pratiques homo-sexuelles depuis 2 ans (presse)

21/08/2004

Affrontements autour d'une église mexicaine occupée par des intégristes cathos: 3 blessés graves

Mardi 20 Juillet 2004 mis en ligne par Karim Kettani

Affaire du RER D et lapsus chiraquien: Un miroir tendu à la République

Le lapsus de Chirac sur l'«affaire du RER D» a trahi ce que pense une majorité de Français.

Par Bruno MATTEI

mardi 20 juillet 2004

par Bruno Mattéi professeur de philosophie à l'Institut universitaire de formation des maîtres (IUFM) de Lille.

Quelle leçon peut-on espérer tirer collectivement de l'affaire dite du «RER D» avant même le procès de Marie L. qui aura lieu lundi prochain ? Au-delà de savoir qui a piégé qui et réciproquement (on en reste-

rait alors à une simple pragmatique de la prudence), il conviendrait plutôt, dans l'après-coup d'un événement, de lire cette histoire comme un miroir tendu par Marie «l'affabulatrice» à sa cousine ou soeur jumelle Marianne...

Car il ne suffit certainement pas de dire que Marie était une malade mythomane comme l'ont fait savoir quel-ques Diafoirius autorisés. La jeune femme, qui a su être à elle toute seule une petite Ligue d'improvisation, se faisant mettre en scène, actrice, attachée de presse pour surjouer - pour une unique représentation tenant la France en émoi - les inquiétudes, les zones d'ombre et les fantasmes d'une société, n'était pas ce jour-là, ou n'était plus, une mythomane. Car la mytho-mane ordinaire des traités de psychiatrie met sa vie en récit sur des scénarios intimes et généralement des plus pauvres, mais qui lui suffisent à faire valoir son mal-être et ses frustrations. Ici, au contraire, il s'agit d'une mise en scène qui, bien au-delà d'une vérité psychologique de souffrance, est parvenue à habiter «une névrose collective» à travers l'inquiétante familia-rité d'un scénario où les désirs et les pulsions d'une société ont pu se délivrer une fois de plus.

Le chef de l'Etat en personne ne s'y est pas trompé, lui qui s'est engouffré dans la brèche en nous livrant le vrai du faux du scénario de Marie dans une sorte de grand lapsus national. En expliquant que «nos compa-triotes juifs, musulmans ou d'autres, même, tout sim-plement parfois des Français, sont l'objet d'agressions au seul motif qu'ils n'appartiennent pas ou ne sont pas originaires de telle ou telle communauté», le chef de l'Etat, toutes odeurs confondues, a pu dire en majesté ce que pense au fond une majorité de Français (autre-ment nous n'aurions eu ni le 21 avril 2002 ni la calami-teuse loi sur le voile à l'école), à savoir qu'il y a, à côté des citoyens français, d'autres citoyens qui méritent encore et toujours d'être surlignés par leurs apparte-nances communautaire et/ou religieuse.

Rendons grâce à Marie la mythomane d'avoir rappelé à Marianne, si fraternelle et laïque, ce que Nietzsche avait dit : que la maladie pouvait être un point de vue sur la santé. A condition toutefois qu'on ne tire pas le rideau sur l'«affaire» dans le lâche soulagement d'un «procès en mythomane» ourlé dans une version hard et compassionnelle de Zazie dans le métro comme le suggère l'ultime mise en scène de la repentance télévi-sée de «la petite-peste-inconsciente» ; mais que ce qui s'est passé devienne au contraire l'occasion d'une sorte de thérapie collective où les Français auraient le courage de reconnaître toute sa valeur d'événement, donc de vérité, à l'histoire du «RER D station Louvres».

Sources: http://www.liberation.fr/page.php?Article=224862

Index - Contact - Plan du Site - Recherche

RechercheurOK

A lire aussi...

Ce que révèle l'affaire Marie L.

Le ravissement de Marie L., par Farid Laroussi

Affaire du RER D: bêtisier

RER D : la jeune mythomane demande pardon

Après la pseudo-agression dans le RER D: Les éter-nels coupables, par Ahmed Boubeker

Une menteuse qui dit la vérité, par Henri Raczymow
Affaire du RER D: Emballement - la faim du loup
Affaire du RER D: le Collectif des Musulmans de France et Euro-Palestine réclament des excuses publi-ques

M. Chirac prône la cohésion nationale en excluant l'Islam

Didier Lapeyronnie: «Les racines de l'antisémitisme sont ici»

Marie-Léonie, la mythomane du RER D, veut se faire soigner

«Juifs, musulmans ou tout simplement Français»
Indécence: un représentant du CRIF refuse de lâcher le morceau au sujet de la fausse agression du RER D
Objection: «nos compatriotes juifs, musulmans (...) ou tout simplement des Français»

Fausse agression antisémite du RER D: dossier de presse

La mythomane du RER D aimait dénoncer des délits imaginaires commis par des maghrébins

La fausse affaire du RER D indigne des responsables musulmans

Affaire du RER D et lapsus chiraquien: Un miroir tendu à la République

Affaire du RER D et lapsus chiraquien: Un miroir tendu à la République

Affaire du RER D et lapsus chiraquien: Un miroir tendu à la République

Affaire du RER D et lapsus chiraquien: Un miroir tendu à la République

Affaire du RER D et lapsus chiraquien: Un miroir tendu à la République

Affaire du RER D et lapsus chiraquien: Un miroir tendu à la République

Affaire du RER D et lapsus chiraquien: Un miroir tendu à la République

Affaire du RER D et lapsus chiraquien: Un miroir tendu à la République

Affaire du RER D et lapsus chiraquien: Un miroir tendu à la République

Affaire du RER D et lapsus chiraquien: Un miroir tendu à la République

Manuel Joseph

Meike Schmidt-Gleim Du hasard de la rencontre avec le pouvoir

(suite de la p.18)

les rend remarquables, c'est que dans tous les cas et affaires retenus, le hasard entre en jeu.

Foucault écrit à propos de ces documents : « Le hasard les porte depuis le début. Il a fallu d'abord *un jeu de cir-constances* qui ont, contre toute attente, attiré sur l'indi-vidu le plus obscur, sur sa vie médiocre, sur des défauts finalement assez ordinaires, le regard du pouvoir et l'éclat de sa colère : aléa qui a fait que la vigilance des responsables ou des institutions, destinée sans doute à effacer tout désordre, a retenu celui-ci plutôt que celui-là, ce moine scandaleux, cette femme battue, cet ivrog-ne invétéré et furieux, ce marchand tapageur, et non pas tant d'autres, à côté d'eux, dont le tapage n'était pas moins grand. Et puis il a fallu que parmi tant de docu-ments perdus et dispersés, ce soit celui-ci et non pas tel autre qui soit parvenu jusqu'à nous et qui ait été retrouvé et lu. » (Michel Foucault, *La vie des hommes infâmes*, Paris, Les cahiers du chemin, 1977, p. 18)

« Le hasard a voulu que ce soient ces mots, ces mots seulement, qui subsistent » (id., p. 19)

L'accumulation de hasard dans ces extraits de textes saute aux yeux. C'est le hasard qui a présidé au choix des existences dont il a été pris note, et c'est le hasard qui a désigné les notes trouvées par Foucault. Autant dire que c'est l'aléa qui orchestre ces circonstances et leurs enchaînements. Le rôle du hasard, ici, touche un moment paradoxal, celui d'un choix aléatoire, d'une sélection sans sujet, ou d'une décision laissée au sort.

Il se produit des choses sans qu'un quelconque acteur puisse en être rendu responsable. Mais qu'est-ce qui rend compte de ces existences et nous transmet ces documents ? C'est le hasard qui vient à la rencontre de chacune de ces vies, mais c'est autre chose qui les met en lumière, les éclaire, les observe, les saisit : ce sont des prati-ques, des interventions du pouvoir.

« Ce qui *les arrache à la nuit* où elles auraient pu, et peut-être toujours dû, rester, c'est la *rencontre avec le pouvoir* : sans ce heurt, aucun mot sans doute ne serait plus là pour rappeler leur fugitif trajet. Le pouvoir qui a guetté ces vies, qui les a poursuivies, qui a porté, ne serait-ce qu'un instant attention à leurs plaintes et à leur petit vacarme et qui les a marquées d'un coup de griffe, c'est lui qui a suscité les quelques mots qui nous en res-tent. » (id., p. 16)

C'est le pouvoir qui éclaire ces vies – qui les arrache à la nuit, comme l'écrit Foucault métaphoriquement. Le pouvoir est décrit comme un *coup de griffe*, comme quelque chose qui guette, qui *poign*e, qui prête atten-tion et suscite des mots. Et c'est dans ces mots seule-ment que survit ce qui en est l'objet. Le mot allemand 'Zufall' est dérivé du mot latin acci-dens, -tium : Zufall est une traduction littérale de 'ad-' préposition équivalente à 'zu', et de 'cadere' qui signifie tomber (fallen). Pour 'accido' (1ère personne du singu-lier de 'accidere'), on rencontrera les traductions alle-mandes suivantes : premièrement tomber sur quelque chose (auf etwas niederfallen), deuxièmement la péné-trer (es hindringen), troisièmement survenir (vorfallen), quatreièmement chuter (ausfallen). Le hasard est en quelque sorte une précipitation, une pluie. Mais qu'on ne se méprenne pas sur le mot pluie (Regen). Le hasard lui-même, comme le pouvoir, n'a aucune *substance*. Dans son texte *Il pleut*, Louis Althusser développe, en partant de la pluie d'atomes d'Epicure, un matérialisme de la rencontre. Il y est ques-tion des minuscules déviations des atomes en chute qui assurent le croisement et la rencontre des atomes qui tombent parallèlement à un moment et dans un lieu indéfinis. C'est dans cette rencontre seulement que ces atomes deviennent atomes, ou plus exactement une concentration d'atomes.

Althusser écrit : « ... la rencontre peut aussi ne pas durer, et alors il n'est pas de monde. Qui plus est, on

ces vies ? Qu'est-ce qui a permis la sauvegarde de ces mots pour notre présent, la découverte et la conserva-tion des documents ? C'est le hasard. « Le hasard a voulu que ce soient ces mots, ces mots seulement, qui subsistent. » (id., p. 19)

Aucune loi, aucune logique, aucune expérience n'expli-quent ces rencontres, que le hasard.

Le pouvoir et le hasard constituent pour ainsi dire un couple - mais quel couple ? Le pouvoir crée du réel, mais de quel réel s'agit-il ? Cette réalité ne reste-t-elle pas abstraite, rien d'autre que des mots, aussi long-temps qu'elle n'est pas ramenée à la vie par le hasard, à la vie individuelle et singulière, à la vie qui craint pour sa vie et redoute le pouvoir ? Le réel n'acquiert-il pas une existence par le seul hasard ? Et le pouvoir lui-même ? N'acquiert-il pas sa consistance dans cette seule rencontre fortuite avec la vie ? C'est à dire que c'est le hasard qui est le fondement de la réalité. D'une existence idéaliste il entraîne le pouvoir à un événement contingent de l'histoire. Le hasard marque la destinée de l'individu et lui fait éprouver le pouvoir.

Qu'est-ce que LE POUVOIR ?

Avec son concept de pouvoir, Foucault a contrecarré deux discours : celui du contrat, du droit, de la loi comme constituants du pouvoir, et celui de l'exploitation et de l'oppression. Deux discours opposés qui sont les deux faces d'une même médaille. Car les deux modèles supposent le pouvoir comme un bien et un instrument dont le recours pourrait être fondé sur une rationalité qui serait conduite par la raison ou l'intérêt.

Foucault a suscité un scandale en enlevant au pouvoir sa *substance*, et pour avoir révélé ce que pouvait incar-ner un roi ou posséder un prince, et ce qui relevait des échanges par contrats. Il y a opposé la dépossession et la délocalisation. Au lieu d'être possédé, le pouvoir est exercé. Il devient une pratique, une pratique de la disci-pline, du contrôle, de la répartition et de l'attention. agew Foucault a transformé des centres (le roi) en des lignes qui parcourent tous les corps, les traversent au lieu d'être incarnés par eux. Ce qui jadis était central, au dehors et à distance, ce qui était transcendant, se déploie vers l'intérieur, pénètre en chacun. Ce qui, jadis, était une possession n'appartient plus dès lors à personne. Foucault a transformé tout ce qui était possédé en des forces qui établissent entre elles des liens : le pouvoir se voit conférer un caractère relation-nel.

Qu'est-ce que LE HASARD ?

Le hasard est indéterminé, il est chance ou danger, tou-jours en mouvement perpétuel sur la ligne de crête entre ces deux pôles. Si l'on recourt en anglais à l'équi-valent à la lettre du mot français, le « hasard »devient un risque (hazardous). Si au contraire on traduit en anglais le mot « hasard », on tombe alors sur un mot qui, en français, est synonyme de bonne fortune : chance. Aristote a utilisé le mot « Fortuna » dans le sens de chance, là où en anglais on parlerait d'« accident ». Cette ambivalence s'inscrit aussi dans la sémiotique des variations allemandes de 'Zufall' (hasard) : le pou-voir se reforme *sur/revient* à (fällt zu), devient un piège (wird zur Falle) et conduit à la chute (bringt zu Fall).

Mais qu'est-ce que le hasard ? Le mot allemand 'Zufall' est dérivé du mot latin acci-dens, -tium : Zufall est une traduction littérale de 'ad-' préposition équivalente à 'zu', et de 'cadere' qui signifie tomber (fallen). Pour 'accido' (1ère personne du singu-lier de 'accidere'), on rencontrera les traductions alle-mandes suivantes : premièrement tomber sur quelque chose (auf etwas niederfallen), deuxièmement la péné-trer (es hindringen), troisièmement survenir (vorfallen), quatreièmement chuter (ausfallen). Le hasard est en quelque sorte une précipitation, une pluie. Mais qu'on ne se méprenne pas sur le mot pluie (Regen). Le hasard lui-même, comme le pouvoir, n'a aucune *substance*. Dans son texte *Il pleut*, Louis Althusser développe, en partant de la pluie d'atomes d'Epicure, un matérialisme de la rencontre. Il y est ques-tion des minuscules déviations des atomes en chute qui assurent le croisement et la rencontre des atomes qui tombent parallèlement à un moment et dans un lieu indéfinis. C'est dans cette rencontre seulement que ces atomes deviennent atomes, ou plus exactement une concentration d'atomes.

Althusser écrit : « ... la rencontre peut aussi ne pas durer, et alors il n'est pas de monde. Qui plus est, on

voit que la rencontre ne crée rien de la réalité, qui n'est atomes agglomérés, mais qu'elle donne leur réalité aux atomes eux-mêmes qui, sans la déviation et la rencon-tre, ne seraient rien que des éléments abstraits, sans consistance ni existence. » (Louis Althusser, *Il pleut*)

Ces minuscules déviations de la pluie sont toutes aléa-toires. Tout comme les lignes du pouvoir rencontrent accidentellement la vie, lui tombent dessus. Mais c'est à la faveur de ces rencontres fortuites seulement que la vie perd son existence abstraite pour devenir une vie déterminée, une existence en vie.

Que se passe-t-il alors dans la rencontre du HASARD ET DU POUVOIR ?

Nous avons déjà établi que la réalité produite par le pou-voir acquiert une existence par le hasard, en tombant par hasard sur la vie. Mais qu'est-ce que cela signifie? Qu'est-ce ici que le réel ?

Le hasard tombe sur quelque chose qui met en lumière le pouvoir, le hasard détermine à qui le pouvoir va accorder son attention, le hasard désigne ce que le pou-voir détruit. Le hasard permet au pouvoir délocalisé la rencontre avec des lieux. Le pouvoir produit la parole qui par hasard tombe sur la vie. Le hasard conduit à la rencontre qui permet au pouvoir de s'exercer, et à celui que le pouvoir rencontre.

C'est-à-dire que c'est d'abord dans l'union du pouvoir et du hasard que surviennent les rencontres, le pouvoir a besoin du hasard pour pouvoir rencontrer la vie et le hasard a besoin du pouvoir pour qu'il soit porté attention à cette vie.

Et c'est précisément dans ces rencontres, et seulement dans ces rencontres, que quelque chose effectivement se produit. La rencontre, comme l'écrit Althusser, n'est pas la réalité par excellence, mais elle produit des effets de réalité, ces hommes infâmes y acquièrent une exis-tence. Dans la rencontre prend forme ce qui vit et ce qui peut être détruit, et ce qu'a pu découvrir Foucault. La réalité des vies individuelles se constitue à travers des *rencontres* entre le pouvoir, le hasard et la vie. Si le pouvoir perd sa teneur abstraite par le fait du hasard, cela explique qu'il puisse paraître complète-ment négligeable de savoir si le pouvoir combat des ter-roristes avérés ou demande des comptes à des vies infor-mes. Ce qui compte, c'est seulement le rapport de for-ces, la supériorité physique du pouvoir régnant.

Par le biais de l'aléa, il peut encore se passer plus. Du fait que chacun de ces effets du réel repose sur des ren-contres, il peut survenir quelque chose. Cela peut don-ner lieu à des *événements*.

Foucault traite de l'événement dans son analyse de l'Aufklärung de Kant (*Qu'est-ce que les Lumières ?*) : Kant ne regardait pas la Révolution française en soi comme un événement. Ce qui faisait l'événement de la révolution, c'était bien plutôt sa réception. C'est à tra-vers les observateurs que l'événement eut lieu, dans leur enthousiasme, dans la manière dont cela a changé la conscience, la pensée.

« Ce qui est important dans la révolution, ce n'est pas la révolution elle-même, c'est ce qui se passe dans la tête de ceux qui ne la font pas... » (Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, 1984, in : *Dits et Écrits*, Editions Gallimard 2001, p. 1504)

La rencontre requiert donc un élément de plus pour créer l'événement. S'agit-il alors des observateurs de la révolution dans la tête desquels se déroule l'événe-ment, est-ce Foucault, qui formule en mots un événe-ment ? Non, l'élément manquant n'est ni simplement la foule d'observateurs, ni Foucault. Ce n'est pas la subjectiva-tion de l'événement. Foucault et les observateurs de la révolution ne sont de fait qu'un public, ils réfléchissent l'événement. Ce qui fait de la rencontre un événement, c'est bien plus le *report de l'attention*.

La fois coupable et victime. Par conséquent, le mal transcenderait l'individu, ce serait une force incon-sciente, qui présuppose le soi et qui s'accomplit en toute liberté. Chez Schelling, il n'y a pas de véritable liberté sans angoisse. La position sartrienne qui conjure l'in-supportable présence de l'autre en tant que négation de « ma » liberté n'a pas place ici. En revanche, l'existence est postulée : j'agis donc je suis. La liberté de vouloir ne côtoie pas la liberté d'agir, mais elle converge avec cette dans un besoin inconscient d'identification avec cette dernière. L'analyse qu'a fait Foucault du pouvoir l'a conduit à parler d'une libération du sujet pris dans les rets de ce même pouvoir. L'idéale absence de liberté dans le collectif lui est diamétralement opposée. Ce qu'il y a d'inconscient dans la liberté est son existence.

6. D'après l'analyse de Foucault, la relation entre le pou-voir et l'individualité n'est pas seulement déterminée par l'intervention restrictive du pouvoir sur le libre arbitre. Au

sionnellement - dans la mesure bien sûr seulement où les rapports de force en place le permettent - se reporte sur le roi lui-même et entraîne sa chute. De la sorte, un événement est une rencontre suscitée par le lien du pouvoir avec le hasard, et qui s'accomplit d'une façon bien déterminée - à savoir par le report de l'attention lors de la rencontre. Ce qui peut aussi parfois conduire à un nouvel ordre des rapports de forces.

L'un de ces reports imprévus a lieu dans l'attention por-tée par le pouvoir régnant à certaines de ces créatures infâmes. Ce sont « ... des vies qui ne survivent que du *heurt* avec un *pouvoir* qui n'a voulu que les anéantir ou du moins les effacer. » (id, p. 18)

Le pouvoir veut radier les vies auxquelles il prête atten-tion, mais ce qui se produit réellement, c'est qu'il les met au contraire en lumière. Les vies qu'il veut détruire acquièrent une vie dans le processus de destruction.

Il en est allé de même pour le pouvoir du 18e siècle. Les pratiques de la souveraineté qui s'immiscaient dans les vies les plus infimes dans le but de consolider le pou-voir, lui ont au contraire ravi le trône. Dans ces pratiques administratives visant la misère quotidienne, la monar-chie est devenue obsolète.

« Il n'y a pas à s'étonner de cette pente qui, peu à peu, a ouvert les relations d'appartenance ou de dépendance traditionnellement liées à la famille sur des contrôles administratifs et politiques. Ni à s'étonner que le pouvoir démesuré du roi fonctionnant ainsi au milieu des pas-sions, des rages, des misères et des vilénies, ait pu devenir en dépit, ou plutôt à cause même de son utilité, objet d'exécution. Ceux qui usaient des lettres de cachet, et le roi qui les accordait, ont été pris au piège de leur complicité : les premiers ont perdu de plus en plus leur puissance traditionnelle au profit d'un pouvoir administratif ; quant à lui, d'avoir été mêlé tous les jours à tant de haines et d'intrigues, il est devenu haïssable. » (id., p. 24)

Lorsque le pouvoir doit se lier au hasard pour parvenir à des effets de réel et ne peut acquérir de consistance que dans le lien à une vie désignée fortuitement, il peut alors arriver aussi qu'il se retourne contre le roi. Le hasard peut conduire le roi à la chute. Et il ne s'agit pas alors d'un moment irrationnel qui nous échappe, mais de ce que l'attention que le pouvoir porte à une chose peut faire dévier l'économie de l'attention - comme les observateurs de la révolution qui continuent de voir en la révolution quelque chose de pensable et de réalisable, et comme Foucault qui fait porter le poids de ses recherches sur des vies jadis inessentielles et margina-les.

Sitôt que l'attention du pouvoir se consacre à quelque chose, il peut en résulter un report de son économie. Ceux qui sont si sûrs de la supériorité de l'occident devraient peut-être y songer. Un jour ou l'autre, il se pourrait que l'accidentel vienne à frapper l'Occident, de sorte qu'Occident ne signifie plus seulement le pays du couchant, mais que le crépuscule obéisse à la chute, l'Occident à l'accident.

Meike Schmidt-Gleim (traduction Monique Rivai)

Stephanie Wenner Liberté inconsciente

(suite de la p.19)

la fois coupable et victime. Par conséquent, le mal transcenderait l'individu, ce serait une force incon-sciente, qui présuppose le soi et qui s'accomplit en toute liberté. Chez Schelling, il n'y a pas de véritable liberté sans angoisse. La position sartrienne qui conjure l'in-supportable présence de l'autre en tant que négation de « ma » liberté n'a pas place ici. En revanche, l'existence est postulée : j'agis donc je suis. La liberté de vouloir ne côtoie pas la liberté d'agir, mais elle converge avec celle dans un besoin inconscient d'identification avec cette dernière. L'analyse qu'a fait Foucault du pouvoir l'a conduit à parler d'une libération du sujet pris dans les rets de ce même pouvoir. L'idéale absence de liberté dans le collectif lui est diamétralement opposée. Ce qu'il y a d'inconscient dans la liberté est son existence.

6. D'après l'analyse de Foucault, la relation entre le pou-voir et l'individualité n'est pas seulement déterminée par l'intervention restrictive du pouvoir sur le libre arbitre. Au

contraire, dès sa forme originelle, il est subordonné aux interventions normatives des technologies du pouvoir et du savoir dominant qui se fondent sur la valeur et l'usage, il est leur produit. Ce que Foucault appelle *sub-jection* est cette aptitude dont sont dotés les sujets, de s'appréhender, de s'évaluer eux-mêmes ainsi que le monde qui les entoure. Dans ce contexte, Foucault souligne l'importance d'éventuelles pratiques de liberté. « La libération ouvre [seulement] un champ pour de nouveaux rapports de force, mais ce champ doit ensuite être contrôlé par des pratiques de liberté ». Foucault se sert de l'esthétique antique comme d'un exemple de représentation de la possibilité de penser autrement la façon dont le sujet se constitue. Toute esthétique de l'existence devrait redéfinir sa relation avec la vérité, en commençant par récuser toute subjectivité propre pour améliorer ainsi sa position dans les rapports de pouvoir.

7. Hannah Arendt : *De l'essence de la vérité*, chez Heidegger : « L'essence de la vérité est la liberté. C'est un emprunt au Mythe de la Caverne de Platon, où l'homme, libéré de ses chaînes, quitte sa caverne pour accéder à l'air libre. Or, cela ne rend pas la vérité libre, au contraire c'est la libération qui permet la vérité » (*Denktagbücher*, vol. 2, p. 675). Ceci veut dire, qu'avec Schelling et Foucault, il faut inverser la question et interroger la force productrice de l'absence de liberté postulée dont je parlais au début. La liberté inconsciente est la vérité du sujet, la marge de manœuvre se situe dans une réalité qui reste inaccessible. L'esthétique de l'existence en tant qu'*Aisthesis*, ne peut qu'aiguiser la perception des pratiques de liberté, révéler ce qu'il y a d'inconscient en elles tout en les générant de nouveau.

Stephanie Wenner (traduction Frank Straschitz, avec l'aimable assistance de Catherine Métais)

Mark von Schlegell Poe ou la folie de la raison

(suite de la p.19)

-te jamais que dans l'esprit du lecteur – et c'est peut-être ce secret qui explique son étrange refus de mourir.

Comme pour Marx, son contemporain, le surgissement stylistique de Poe marque et crée à la fois certains aspects du modernisme. Mais son lien à la postérité est bien moins assuré. Si l'on peut dire que les disciples de Marx ont développé le travail de leur précurseur, ceux de Poe l'ont invariablement limité et borné. Aussi pourrait-on comparer l'influence de Poe à une maladie, virus contaminant la culture de l'écrit et l'acculant à tenter de se déployer pour le contenir. On pourrait aller jusqu'à dire que toutes les racines externes de la culture littéraire occidentale sont, de façon justifiée ou non, entachées de l'empreinte de Poe.

Voyez comment les grands écrivains classiques du Modernisme (de Joyce à Freud) incarnent le triomphe conditionnel du rationalisme scientifique. Mais aussi combien la reconnaissance et l'exploitation de la conditionnalité de ce triomphe rendent leur œuvre plus radicalement captivante. Que l'on songe aux excès les plus archaïques de *Finnegan's Wake* ou à l'autoréflexivité perlant de la *Psychopathologie du quotidien* de Freud. Ces derniers, si fascinants soient-ils, n'en restent pas moins en deçà du chaos, incarné par le cataclysme inconditionnel du triomphe de la raison, chez Poe. Sa critique en miroir des Lumières détruit le « livre invisible » rationaliste et sa quête de perspicuité, en un cercle de bris de verre toujours plus large. Et cela à jamais. Car si son activisme textuel génère une schizophrénie littéraire (comme Deleuze et Guattari le cartographient si précisément), il semble également produire le lecteur éclairé qui lui est nécessaire. Sa critique introduit de force la rationalisation dans le seul but de la détruire.

Thématiquement, le modernisme propre à Poe (le styliste le plus consciemment archaïque) pèse lourdement sur le post-modernisme. On peut, de fait, définir à travers Poe le mouvement postmoderne vers la théorie comme le symptôme de l'obsolescence planifiée du modernisme, l'autocritique même engendrée par sa difficulté à se réfléchir. On peut aussi distinguer un art au-delà de ces limites génériques. Un art qui, comme l'écrit Poe, s'intéresse à la vérité « comme effet », une arme qui provoque tout d'abord une réponse biophysique chez le lecteur, puis un intérêt, une publicité, un changement et finalement un texte, toujours plus de texte.

Quand l'on sait la condescendance dont a toujours souffert Poe, il est étonnant de constater à quel point tout système ambitieux se constitue littéralement autour de Poe. Eliot et Bloom rejettent Poe afin de définir leurs canons. Baudelaire, Breton, Verne et Roussel le voient comme précurseur. Le *flâneur* promène son oisiveté sous le manteau poussiéreux et élégant de Poe. La psychanalyse met en œuvre sa première tentative révolutionnaire de critique littéraire dans sa biographie. Lacan et Derrida définissent leurs positions en référence à *La Lettre volée*, un conte de ratiocination qui survit sans difficulté à leur intrusion. Doit-on s'étonner que Poe fasse encore les gros titres ? Le dernier en date concerne ce fait étrange qu'*Eureka*, poème en prose de 1848, formule très clairement le modèle de l'univers inflationniste de la physique quantique, devançant Einstein de plusieurs générations. Le 2 novembre 2002, le *New York Times* titrait : *Que connaissait Poe de la cosmologie ? Rien. Pourtant, il avait raison.*

En 1848, poète célébré dans tout le pays, Edgar Allan Poe publie *Eureka*, poème en prose de 150 pages sur la nature et l'origine de l'univers. Furiex futoir de métaphysique et de cosmologie, ce livre est un échec. Un critique du *Literary World* le compare alors à une « sucrerie de la pire espèce ». Un siècle plus tard, T.S. Eliot résume ce consensus critique : « *Eureka*, écrit-il, ne laisse pas de grande impression… car le manque de compétences de Poe dans le domaine de la philosophie, de la théologie et des sciences naturelles y est patent. » et l'histoire des idées reçues de son époque nous S'écartant des idées reçues de ses contemporains qui considéreraient l'univers comme statique et éternel, Poe soutenait qu'il était né de l'explosion d'une simple « particule primordiale » en « un flash instantané ». Ce n'est pas là la seule démonstration de son étrange prescience. Il avança également l'idée que l'univers se trouvait en expansion (et qu'il pourrait un jour s'effondrer), idée que le mathématicien russe Alexander Friedmann démêla des équations d'Einstein en 1922. L'idée, d'abord écartée par ce dernier, ne s'imposa pas avant 1930, quand Edwin Hubble eut rassemblé de solides données concernant la vitesse des galaxies lointaines.

Les trous noirs ? Poe imagina quelque chose du genre, aussi. Et il fut le premier connu à résoudre le paradoxe d'Olbers – la cause mystérieuse de l'absence de lumière dans notre ciel la nuit – qui n'avait cessé de préoccuper les astronomes depuis Kepler. Si l'univers est infini, comme le croient les astronomes du XIX^e siècle, il doit y avoir un nombre infini d'étoiles, suffisamment, en tout cas, pour illuminer le ciel à toute heure. Poe comprit pourquoi tel n'est pas le cas : l'univers temporel comme spatial est fini (et la lumière de certaines étoiles n'a pas encore atteint la Voie lactée).

Tristement pour notre physique contemporaine, désespérément empêtrée dans les divisions de la physique quantique et de la relativité générale, les premières intuitions de Poe n'étaient pas fausses. Le livre était l'œuvre d'un amateur, pseudo-scientifique, illusionniste célèbre et aguerri. Poe lui-même, avant le *New York Times*, semble avoir compris toute l'horreur véritable de cette prescience. « Ce que j'ai proposé révolutionnera (en temps utile) le monde de la Physique et des Sciences métaphysiques, écrivait-il à un ami en 1848. Je le dis posément – mais je le dis. »

L'hystérie contenue du passage, si humoristique soit-elle, n'en est pas moins à propos. Le désespoir fou du génie tout personnel de Poe n'a d'égal que le succès effrayant de son effet de vérité. Quand, dans *La philosophie de la composition*, il décrit comment, au moyen de quelques calculs hyper-rationnels, un écrivain peut créer un parfait poème romantique, on le croit fou. Lorsqu'il décrit la composition secrète du *Corbeau*, on se souvient de *Comment j'ai écrit certains de mes livres* de Roussel, à qui il servit de modèle. Du texte de Roussel, Foucault écrit : « L'idée d'une clé, dès lors qu'elle se trouve formulée, échappe à sa promesse, ou plutôt la mène au-delà de ce qu'elle peut offrir jusqu'à ce point où tout le langage de Roussel se trouve remis en question. » Nous voyons, dans Poe, une extension de cet effet. Le sentiment que nous avons de la folie de son explication croise le succès indéniable de ses arguments insensés. Car que faisons-nous du fait que *Le Corbeau* jouit à ce jour d'une vie plus riche dans la culture que presque n'importe quel autre poème écrit, et certainement que n'importe quel autre poème américain ? Aux Etats-Unis aujourd'hui, des enfants, par ailleurs indifférents à toute littérature, apprennent ses vers.Ce n'est pas seulement son langage que le texte

de Poe remet en question, mais tout langage et discours rationnel.Le phénomène Poe ne peut être considéré comme « art » qu'au sens le plus large du terme. Dans la mesure où Poe a été systématiquement banni du royaume de la « littérature », il inaugure un art nouveau qui dépasse ces frontières, se dissiminant de façon radicale dans la culture en tant que telle. Un art qui ne se contente pas de déconstruire la perspicuité de la relation fantasmée du monde au réel, mais se met en scène comme mouvement textuel auto-réfléchi dans un champ du texte plus large. Peut-être que, perché sur son « buste de Pallas », le corbeau de Poe ne partira plus jamais. La répétition obsessionne du corbeau, son « jamais plus, jamais plus » à jamais bafoue la déesse de la sagesse. Une fois que le langage réfléchit sa propre matérialité, sa relation à la raison se trouve à jamais compromise et défaite. Pour Poe, ce n'est pas une raison pour se taire ou disparaître. C'est, comme pour Foucault, l'origine même de l'articulation. La vérité, comme nous l'avons vu, est un « effet ». L'art de Poe commence sa curieuse vie-dans-la-mort par la révélation – la vérité, en quelque sorte – de la vérité considérée comme effet textuel paroxystique, sous le lieu commun, le plus souvent, de la catastrophe, de l'effondrement, du démembrement et de la dispersion du corps défini, du murmure incessant de l'esprit défait.

Melville, dans *The Confidence Man*, propose une caricature de Poe à bord d'une nef des fous. « Mendiant, hagar… dément, faisant la manche en démarchant un discours rhapsodique », il réussit à déjouer la confiance de trafiquants bien plus fourbes et dangereux – notamment un transcendantaliste et son jeune disciple de Thoreau. L'homme sans nom, aux « boucles de corbeau » et au large front, est possédé par « un faible éclair de raison, insuffisant pour le protéger durablement, mais suffisant, peut-être, pour nourrir un tourment de doutes latents quant à ses rêves confus de gloire ». Il est éconduit par les transcendantalistes qui « le considèrent comme un vagabond rusé, qui choisit la vie de vagabond en jouant adroitement au fou ». Le transcendantaliste, qui ne possède aucun « éclair de raison » authentique, échoue à voir dans le « vagabond rusé » une image de lui-même.

Si l'on considère que Ralph Waldo Emerson, l'homme que Poe considérait comme l'ennemi par excellence, fut la grande source d'influence américaine de Nietzsche, la complexité littéraire de Poe commence à se dessiner. Comme Foucault, Poe ne supporte pas les transcendantalistes, ni la sentence qui prétend inscrire le soi de façon inconditionnelle dans un monde macro-historique. Son univers n'est pas le monde statique de Descartes, ni le big-bang visionnaire auto-enfanté d'Emerson, mais ce champ engendré par et occupé du discours inflationniste et actif, interventionniste de l'univers de l'écrit. Le martyr qu'a subi Poe pour la cause des arts qui ont suivi, pour le symbolisme, le surréalisme et la science-fiction, pour la série noire, pour la psychanalyse et la déconstruction, pour la physique quantique et l'art conceptuel, ne fut (comme le note Melville) pas moins réel qu'une forme d'effet de pose ou de mise en scène. La folie de la pensée de Poe est une sorte de raison terrifiante. Poe habite la raison comme une folie et la folie pour une raison. Lorsque Foucault ouvre *L'Histoire de la folie* par la citation de Pascal : « Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou », il part de là où Poe lui-même a commencé.

Si Poe n'est pas a priori essentiel à Foucault, laissons ce fait signifier l'auto-survivance de Foucault dans le texte, son point de vue pénétrant sur la force active des possibilités encore offertes à un écrivain réflexif dans la soi-disant modernité. Nulle part Foucault ne s'éloigne clairement de Poe – ses prisons, ses corps naufragés, le soi aliéné et divisé, créent, sur la base des prétentions rationnelles de l'histoire commune, un univers de toute évidence similaire. On aime à penser que l'art et la philosophie peuvent travailler de concert dans le présent, en une différence parfaite et rimée, sans que l'une n'ait à absorber l'autre.

Je finirai simplement en notant que l'œuvre d'art, ce mécanisme artificiel que Poe fait jouer dans l'univers du texte, doit être comprise non seulement dans le cadre du vide de la raison, de son horrible auto-dévoration, mais dans la répétition et la renaissance de son obsession toujours bouillonnante de découverte. Le refus foucauldien de Poe de se défaire de l'histoire, sa volonté de dissoudre et de rendre visible la violence effective de la vérité peut (comme le divertissement) retourner la vio-

lence de la découverte sur elle-même et souligner les racines de la survie, du changement et de la résistance contre, au moyen de et à l'intérieur du langage du pouvoir.

« A Paris, écrit Baudelaire, en Allemagne, il aurait trouvé des amis qui l'auraient aisément compris et réconforté ; en Amérique, il dut se battre pour son pain. Aussi ses habitudes d'ivrogne et de nomade s'expliquent-elles simplement. Il traversa la vie comme le désert du Sahara, et changea de logis comme un Arabe. » La condition intenable de l'écrivain en Amérique dans les années 1840 brisa le sens de la nationalité de Poe. La plupart de ses contes laissent derrière eux les rivages américains pour fantasmer une Europe hantée. Conservateur austère, sympathisant des Sudistes, romantique insolite, il forgea la moins américaine des littératures américaines. Pourtant, contrairement aux autres révoltés de ce qui est encore connu sous le nom de renaissance américaine – de Melville à Dickinson et Thoreau –, il ne s'est jamais marginalisé, n'a jamais méprisé les structures les plus ordinaires de l'Amérique. Sa quête de centralité poussa son environnement répressif à tenter de le marginaliser – en vain. Poe ne critiqua pas tant les Lumières qu'il échoua à vivre en incarnant sa phénoménologie historique véritable, acceptant totalement la violence autodestructrice de sa trajectoire. Aussi ce malfrat, écrivain de séries B, effronté et appauvri, réussit-il ce qui reste peut-être le plus respectable accomplissement de son temps. Il s'autoproclama, quand bien même il fut le seul à y croire, premier intellectuel international de l'épistémé moderne. Poe est, tout simplement, la plus étrange raison pour laquelle nous voilà rassemblés ici aujourd'hui.

Mark von Schlegell (traduction Audé Tincelin)

Béchir Khoudhai La violence de l'inhumain

(suite de la p.20)

de corps entassés les uns sur les autres, annulant ainsi toute singularité, toute corporéité. Une autre où des soldats de la torture posent justement sur cette masse de corps comme sur une colline de sable, dans un désert saharien pour touristes. Une montagne de corps entassés nus, dont les parties intimes sont exposées au pre-neurs de photos et par delà au monde entier. Une autre image encore où la même soldate brandit comme on brandit une arme fatale, un chien tout en crocs menaçant un homme tout nu mais cogalé comme pour éviter le regard redoutable du condamné. Nous avons la chance ou la malchance, c'est selon, de la télévision. Mais ce qui est à interroger c'est cette violence, ce cynisme, mais aussi cet enjouement des hommes et des femmes qui paraissent jouir de leurs actes et s'acquitter de leur besogne dans un éclat de rire. Or, quelle attitude faut-il avoir à l'égard de ces tortures, de ces tortionnaires ? En effet ces actes criminels d'une violence inouïe, ces actes de viol et de violence sont assimilables à ceux de ce qu'Alain Brossat⁴ appelle le surcriminel ou l'hyperviolent par opposition à cette violence légale ou légitime, violence que décrit et punit la loi selon ses normes et sa logique. Quelle attitude avoir à l'égard du violent, du criminel dont les actes dépassent tout ce que la communauté imagine c'est-à-dire ce que Jean-Luc Nancy appelle la violence bête, conne ? Sont-ils inhumains au sens où ils sont étrangers à ce qui peut qualifier l'homme ?

l- Le sourire de cette jeune soldate étonne et dérange, et pourtant il n'a rien d'inhumain. Il est tentant de voir dans cette attitude, dans ce sourire quelques stigmates de l'inhumain, c'est-à-dire de ce que personne ne peut reconnaître comme quelque chose dont l'homme est capable sans perdre son humanité, sans se défaire de ce qui constitue le fait d'être homme. Mais en vain dans la mesure où, s'il y a une avidité exterminatrice qui est le propre de l'homme il n'y a pas lieu de s'étonner de ce que le sourire qui l'est aussi puisse exprimer, même s'il reste à se demander comment le sourire peut élore d'un plaisir qui ne saurait être le plaisir sur des faciés coupés de toute sensibilité, des corps pour ainsi dire sans corps.

Ce n'est donc pas en retournant au tréfonds de sa bestialité, en soulevant les couches de l'humain pour retrouver une animalité, une bestialité enfouie au tréfonds de lui-même que le tortionnaire, l'hyperviolent, fait naître de lui-même sa figure infernale, mais c'est en poussant jusqu'à ses extrêmes conséquences, jusqu'à

son apogée une logique, c'est-à-dire une rationalité, en accomplissant son possible de robot⁴. On pourrait dire de l'hyperviolent, du tortionnaire, du surcriminel ce que Drevet disait du nazi : « Les nazis eussent très des atrocités qu'ils commettaient un tant soit peu d'assouvissement, leur comportement serait moins inconcevable, mais ils n'éprouvent rien. Ils avaient franchi une limite au-delà de laquelle il ne leur est plus possible d'éprouver quoi que soit. Ils avaient abruti jusqu'à leurs sens. Ils appliquaient la plus fastidieuse des tâches de fonctionnaires »s. Foucault disait que la torture c'est la raison. Quoi d'étonnant alors à considérer que ce sourire n'est ni plus ni moins qu'humain. Et il est d'autant moins étonnant à le considérer comme tel si l'on rappelle l'attitude de ces enfants dans le roman de Mishima « *Le Marin rejeté par la mer* » qui affichaient un sourire satisfait en donnant la mort au héros du roman ; ou celle de ces adolescents dont parle Flannery O' Connor, dans « *Les Braves gens ne courent pas les rues* » dont la cruauté n'a de pareil que la froideur du tortionnaire. Ces enfants comme le note si bien Patrick Drevet, semblent donc présenter une image crue de la nature humaine, laquelle en cruauté n'a d'équivalent en aucun autre règne⁶. N'y a-t-il pas, d'ailleurs, une explication aux tortures que nous avons fait subir, (ou du moins l'envie de le leur faire subir) à un moment ou un autre de l'enfance aux mouches en leur arrachant les ailes, à des insectes en leur sectionnant les antennes ou les pattes, n'avons-nous pas tronçonné des lombrics en assistant aux vaines contorsions de leurs morceaux. C'est délibérément faire souffrir pour éprouver la souffrance ? Sans pour autant éprouver du plaisir mais par identification avec la victime connaître la souffrance. Sans que cela assimile les enfants ou adolescents aux nazis ou aux tortionnaires même si en apparence leur sourire rejoint le leur. Car le sourire du tortionnaire loin d'être assimilé à celui du mutin, du lutin, de l'espiègle, du cruel, du méchant etc., évoque plus le rictus de la constipation que l'expression de quoi que ce soit. C'est le sourire en négatif dont, uniformément, béent les têtes de mort. La vérité de la violence disait J.L. Nancy⁷ écrase et s'écrase elle-même. Elle ricane, elle éructe, elle gueule, elle jouit de sa manifestation (jouir pour le violent est sans plaisir et sans joie : c'est se repaître de l'image même de la violence).

Il- L'autre idée est que la violence ne sort pas le violent de l'humain. Quel que soit l'aspect qu'elle prend et quelles qu'en soient les conséquences elle demeure dans les limites de l'humain. J.L. Nancy la définit comme « la mise en œuvre d'une force qui reste étrangère au système dynamique ou énergétique dans lequel elle intervient. »⁸

Le crime que commet le surcriminel ou hyperviolent comme le dit Alain Brossat ou la violence bête et conne comme l'appelle Nancy, la violence sans mesure qu'il exerce sont-ils la marque d'une inhumanité ? Est-ce une monstruosité qui fait basculer l'homme, cet individu exceptionnel, dans la bestialité, l'animalité et par conséquent le met au ban de l'humanité, extérieur à l'humain tout en étant à la lisière menaçante d'une façon permanente ? Le violent qui se met hors champ, hors loi, comment le juger ? Quelle juridiction, quel tribunal pourrait revendiquer le droit de dire la loi à son encontre sans tomber dans une contradiction qui consisterait à juger un hors la loi, conformément à la loi qu'il ne reconnaît pas ? Mieux, la loi qui est humainement établie, qui a pour origine un acte de décision humain, qui est le fait des hommes pour juger les hommes peut-elle garder une légitimité légale après avoir soustrait l'hyperviolent à l'humain ?

Il y a une ligne de fracture soulignée par Alain Brossat, une ligne de démarcation qui est propre à la tradition où le tyran, le surcriminel sont livrés à la justice hors justice, c'est-à-dire à la contre-hyperviolence du peuple qui lynche ou tue sans crime l'inhumain, précisément parce qu'il est hyperviolent et donc non reconnu comme humain : il est remis dans l'ordre de la bête, du sauvage, du barbare. Il constitue la frontière entre l'intérieur et l'extérieur du corps politique. Comme ils sont hors loi ils ne sauraient être jugés selon la logique de la loi. Il y aurait une incommensurabilité comme le dirait J.F.Lyotard. A quoi reconnaît-on l'inhumain alors ?

Alain Brossat a très bien montré que le surcriminel ou ce qu'il appelle hyperviolent succombe à la démesure, aux instincts les plus bas. Son hyper violence l'a coupé de la communauté humaine. Il se situe désormais hors normes, é-norme et par conséquent ne peut se soumettre à aucune loi humaine. Il quitte donc l'humain vers une animalité radicalement opposée à l'humain. Il ne garde de l'humain qu'un visage, qu'un masque, une apparence trompeuse : « sa férocité, sa cruauté, ses passions déraisonnables sont les indices de ce saut dans la bestialité, sont le témoin de son inhumanité »⁹. C'est

ainsi qu'il est comme menace permanente de la communauté humaine livré légitimement à la vindicte populaire sans que cela constitue véritablement un crime. La loi ne s'y applique pas .Comme le dit Agamben, que cite, du reste, Brossat, cette figure de l'hyperviolent, est du point de vue de la communauté politico-humaine déjà mort , sa mort n'est qu'une formalité que n'importe qui pourrait accomplir. Or, à strictement parler, même si le surcriminel, l'hyperviolent commet les atrocités les plus inimaginables il est difficile de lui ôter la qualification d'humain . Et l'on peut se demander si soustraire l'humanité à l'homme lorsqu'il commet une atrocité inimaginable, lorsqu'il dépasse toutes les prévisions, n'est pas une commodité simplificatrice et par la même illégitime. Car qu'est-ce qui permet de juger inhumain un acte commis par les hommes ? L'homme n'étant jamais réductible à l'animal.

Les tortionnaires gens ordinaires diabolisent leurs victimes, les réduisent à l'animalité pour s'ouvrir la voie à l'animalisation. Le raisonnement est alors fort simple : puisqu'ils sont des bêtes il faut les traiter comme des bêtes. Il doit y avoir en eux quelque chose de constitutionnellement dégradés. Il n'y a aucune raison de les traiter mieux que ce qu'il sont. C'est du reste ce même schéma de pensée qui avait guidé les colons européens lors de leurs conquêtes. C'est ce raisonnement du SS dans les camps.

Amasser les corps pour leur ôter la qualité de corps, pour qu'ils ne soient plus qu'une masse informe difforme (Nancy –Corpus). Soustraire la singularité, pour la massification, soustraire le nom pour l'anonymat : qui reconnaît un corps dans la masse des corps qui ne le sont plus ? Car amasser les corps c'est annuler le contact, le toucher, puisqu'il n'y a plus d'individualité et par conséquent plus d'intégrité du corps. Il y a donc une volonté délibérée de faire que la peau ne soit plus la limite, le limen, le seuil du corps, la marque et la garantie de son individualité puisque entassés les uns sur les autres les corps forment désormais un tas et de ce fait perdent toute identité, toute intégrité, toute dignité : « Une masse, dit J.L. Nancy, est ce qui est massé, ramassé sur soi, pénétré de soi et pénétré en soi de telle sorte que, précisément, c'est impénétrable »¹⁰. La massification des corps vise ainsi à annuler sa subjectivation. Un corps qui n'a pas de forme, disait encore J.L. Nancy, un corps informe par le fait qu'il a été massifié n'est plus sujet. Qu'est-ce qu'un sujet sinon cette liberté qui fit le principe d'humanité dont parle Guillebert ?

L'homme est l'être le plus digne sur terre, dit Michel Onfray¹¹. Il dépasse toutes les autres créatures. Il met tant de zèle et est capable de tant de prodige qui le place au sommet de toutes les créatures. Alors que l'animal n'agresse pas sauf s'il est agressé, pour se défendre ou pour se nourrir ; l'homme s'évertue et excelle à faire subir la souffrance à l'homme gratuitement, pour le plaisir. Il est capable de se robotiser et ainsi il annule en lui toute sensibilité, toute émotion afin de donner la douleur sans la subir. Il est capable d'utiliser tout son génie dans le but d'augmenter la douleur « Ajouter la douleur à la souffrance » disait Michel Onfray.

Et si quelqu'un comme Primo Levi croyait trouver que « Dans la haine des nazis il n'y a rien de rationnel : c'est une haine qui n'est pas en nous, qui est étrangère à l'homme », il témoigne en réalité de l'extrême difficulté à expliquer une telle affection, une telle haine. Mais dire de certaines haines qu'elle ne sont pas humaines c'est semble-t-il une erreur : Car il n'y a de haine qu'humaine. La bestialité qui renvoie l'homme à la bête ne connaît pas la haine. Il est vrai que le spectacle de l'extrême effroi et l'indignité des actes commis, de l'extrême violence que l'on fait subir à l'homme perturbent la pensée et empêchent de comprendre le phénomène rationnellement, parce que la raison refuse cette forme du comportement humain. Ainsi on attribue de l'inhumain à des actes irréductiblement humains ; la haine, l'hyper violence, les massacres faits par l'homme sont en fait bien-totalement humains.

Il est d'ailleurs possible de retracer l'itinéraire et les circonstances de l'horreur et de l'ampleur des atrocités perpétrées. On découvre que les hommes impliqués dans les massacres, ces violences, ces crimes sont des hommes ordinaires. L'enquête de Christopher Browning¹² permet de saisir l'enchaînement précis des faits, des situations vécues et des affections qui ont conduit des individus à devenir des tueurs, des monstres professionnels soucieux d'accomplir méthodiquement leur besogne. Cette besogne dans sa bassesse est banalisée tous les jours un peu plus et la réitération des actes de brutalité et de violence devient quotidien. Derrière l'extraordinaire de ces actes qu'ils ne perçoivent pas comme tel, au fur et à mesure qu'ils le répètent, sont à l'œuvre non la monstruosité ou l'inhumanité

supposées de ces individus, mais l'apparition de mobiliers ordinaires qui, s'agrégeant tout à coup, engendrent les atrocités que l'on sait.¹³

Si les actes des tortionnaires sont qualifiés de comportements humains c'est donc d'abord parce qu'ils sont effectivement commis par des humains, et il n'y a aucune raison de leur ôter ce caractère humain. Les animaux ne sont pas capables de ce dont est capable l'homme lorsque pas poussés à l'extrême son intelligence destructrice et ses passions les plus noires. Mais le regard et le jugement que l'on porterait sur eux aux fins d'une éventuelle sanction ou réprobation, en vue de prévenir ces agissements doivent entraîner une modification de nos attitudes en les inscrivant dans les lois ordinaires, et inscrire cette loi en eux.

Il semble plutôt que les comportements excessifs, violents et barbares de ces hors-la-loi comme le dit Spinoza empêchent l'âme de penser¹⁴ ? Donc plus vive est la haine du tortionnaire, du surcriminel, moins le violent peut faire un usage libre de son entendement. Ce qui fait que des comportements extrêmes de certains hommes et leur insensibilité sont jugés inhumains à cause des atrocités qu'ils commettent. Ces agissements dans leur extrême violence ne viennent pas d'une perversité de ces individus mais leur cause réside dans ces mécanismes affectifs qui sont susceptibles à tout moment de conduire à des exactions effroyables.

Ces monstres ne sont pas en vérité des monstres. Mais bel et bien des hommes ordinaires qui par haine peuvent commettre toute acte d'atrocité. Leurs actes sont profondément et exclusivement humains. C'est peut-être l'incapacité de dire l'extrême frayeur, l'extrême atrocité, le fait que l'on touche à l'extrême limite du supportable et que l'on est démuné devant ce phénomène qui effraie qu'on est amené à forger ce mot d'inhumain qui au fond n'est pas un concept. C'est peut-être l'impact toujours présent à l'esprit de ce jugement d'Aristote qui fait croire à l'inhumain. Dans *Le Politique* Aristote dit : « De même qu'un homme, quand il est accompli, est le plus excellent des animaux, de même aussi, séparé de la loi et de la justice, il est le pire de tous » ou encore « Ainsi vouloir le règne de la loi, c'est, semble-t-il, vouloir le règne exclusif de Dieu et de la raison ; vouloir au contraire, le règne d'un homme, c'est vouloir en même temps celui d'une bête sauvage, car l'appétit irrationnel a bien ce caractère bestial, et la passion fausse l'esprit des dirigeants, fussent-ils les plus vertueux des hommes.¹⁵ » Mais cette passion, quand bien même le texte d'Aristote suggère un retour à la bestialité à cause du mauvais usage de la raison, est éminemment humaine. L'homme est l'être le plus digne sur terre. Nous l'avons vu, l'animal n'est pas capable des méfaits et des catastrophes dont l'homme est capable. Et le terme d'inhumain n'est en fin de compte qu'un terme trompeur ; il n'est au plus, comme le dit Le Cour Grandmaison , que l'expression d'une appréciation morale trompeuse, engendrée par des réactions passionnelles qui expriment la condamnation radicale des auteurs des faits incriminés¹⁶. Et Primo Levi avait raison lorsqu'il disait que « Les monstres existent, mais ils sont trop peu nombreux pour être vraiment dangereux ; ceux qui sont plus dangereux, ce sont les hommes ordinaires, les fonctionnaires prêts à croire et à obéir sans discuter.¹⁷ »

Une explication par l'inhumain ou le monstrueux semble donc infructueuse. Elle ne fait qu'entraver la connaissance puisqu'elle se réduit, comme l'a montré Alain Brossat, à un raisonnement tautologique : expliquer la monstruosité par le fait que celui qui le commet est de nature monstrueuse. « Ce qu'il faut penser, dit Alain Brossat, ce n'est plus l'écart extrême d'un "nous " familiers à des différents inconcevables (des cannibales, des sauvages hérissés de plumes et aux mœurs scandaleuses…), mais bien le rapport intime de l'humain ordinaire à sa propre altérité monstrueuse- l'humain-inhumain. »¹⁸

Ainsi l'effroyable est bien le propre d'une humanité dont les membres, parce qu'ils sont hommes sont aussi capables de tout. « L'homme est capable de faire ce qu'il est incapable d'imaginer », disait René Char (« Feuillets d'Hypnos », in *Fureur et mystère*, Paris Gallimard, 1998,§227,p.147, cité in Le Cour Grand-maison,Haine(s),p. 70.)

A ce propos et pour finir , je n'ai trouvé meilleur illustration ,meilleur commentaire devrais-je dire, de cette humanité de la torture que celle que nous donne Vladimir Velickovic, non pas dans des mots mais par le moyen du vecteur le plus efficace et le plus silencieux : Mais je cède la parole à M. Onfray qui fait ce commentaire sublime de la toile intitulé *Crucifixion* : « L'invention de la salle de torture efface les pyramides égyptiennes,

les temples grecs, les cathédrales occidentales, les cités postmodernes : devant les sarcophages cloués, les billots et les haches, les guillotines, les roues, les pals, les garrots, les cages de fer, en présence des menottes, des presses à membres, des colliers qui entravent, des piloris, des fourchettes à hérétiques, en face des chaises à interrogatoire, des bacs d'élongation, des échelles, des griffes, des crocs, à la vue des colliers d'épines, des cilices, des pinces, des poires rectales et vaginales, des masques infamants, ils battent les animaux à plates coutures et surclassent toutes bêtes en matière de brutalité » (*Splendeur de la catastrophe*).¹⁹

Béehir Koudhai

Notes

- Fernando Savater, *Penser la vie*, puf, 2001, p. 117
- Cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard
- Alain Brossat, *Le corps de l'ennemi*, La fabrique, 1998
- Patrick Drevet, *Le sourire*, Gallimard,1997
- Id.164
- Le sourire, op.cit. p. 116
- Au fond des images*, Galilée,2004
- Id. p.48
- A.Brossat, Id.,p.167
- Jean-Luc Nancy, Corpus Puf 1996
- Splendeur de la catastrophe*, Galilée,2004, p.61
- Des hommes ordinaires*,Paris UGE, « 10-18 », 1996.
- Olivier Le Cour Grandmaison, *Haine(s)*, puf, 2002, pp. 64-66
- Spinoza, *Ethique*,V, IX, dém., GF, 1993, 313 : « Une affection n'est mauvaise ou nuisible qu' en tant qu'elle empêche l'Âme de penser ; par suite, cette affection par laquelle l'Âme est déterminée à considérer plusieurs objets à la fois, est moins nuisible qu'une autre également grande retenant l'Âme dans la seule considération d'un objet unique… »
- Aristotele, Politique, I, 2, 30-35, et III,16,25-35. traduction Jean Tricot
- Op.cit., p.66
- Si c'est un homme, op.cit. p. 262.
- A.Brossat, op ; cit. : « Du coup, la « bête humaine »s'en vient occuper une position ambiguë aux confins du monde humain et de son extérieur désormais innommable. Le monstre cesse d'être l'autre de l'homme en Cité pour devenir l'imprononçable de l'homme néanmoins intégralement humain, le criminel aux crimes sans nom et immunisé contre tout sentiment de culpabilité, le « petit homme » vampirisé, le « normal » retourné comme un gant,dans l'instant, en « ennemi public »p.175
- Michel Onfray op.cit., p.68

Judith Revel Biopolitique et puissance du vivant : une nouvelle ontologie de la création

(suite de la p.21)

fait désormais partie du champ du pouvoir, et sa gestion implique la référence à une « naturalité » qui puisse permettre la définition et l'application de deux concepts à l'efficacité sociale redoutable : le normal et le pathologique. La normalité sociale et ses pathologies, voilà l'effet de cette paradoxale « naturalisation » du politique que ces rapports de pouvoirs d'un nouveau type ont induite. Tout cela n'est pas sans conséquences. La première consiste à lier explicitement l'apparition des biopouvoirs à ce que Foucault désigne assez génériquement comme « libéralisme », c'est-à-dire en réalité à l'essor de la production industrielle : de ce point de vue, la double procédure de disciplinarisation des individus et de contrôle des « populations » décrit en réalité un mouvement de désingularisation individuelle et de massification collective qui correspond à la production d'un sujet totalement objectivé et d'autant plus utile du point de vue économique qu'il est socialement docile : c'est l'apparition de cette nouvelle réalité qu'est la *force de travail*. La seconde prend cependant le contre-pied d'un certain nombre de lectures marxistes qui réduisent ce nouveau rapport du pouvoir au capital à la seule forme de l'État : comme le souligne à maintes reprises Foucault, « Il y aurait donc un schématisme à éviter (...) qui consiste à localiser le pouvoir dans l'appareil d'État, et à faire de l'appareil d'État l'instrument privilégié, capital, majeur, presque unique du pouvoir d'une classe sur une autre classe »²; de même que le modèle juridique de la souveraineté ne permet pas de rendre compte de l'émergence d'une économie politique, la critique politique de l'État ne permet pas pour Foucault de mettre en évidence la circulation du pouvoir dans le corps social tout entier et la diversité de ses applications, c'est-à-dire aussi la variabilité des phénomènes d'assujettissement à laquelle il donne lieu.

Le lexique foucauldien utilise dans un premier temps les notions de biopouvoirs et de biopolitique comme des synonymes parfaits. Les biopouvoirs – à la lettre : les rapports de pouvoir qui ont investi et transformé la vie pour pouvoir garantir la cohésion et la permanence de la force de travail, c'est-à-dire en réalité la continuité et l'efficacité du cycle productif – se sont étendus au-delà de ce que l'on reconnaissait traditionnellement comme la sphère du politique ; la biopolitique est donc le nom

de cette nouvelle forme de gestion du vivant qui s'articule entièrement sur les nécessités et les critères de la production.

Dans un second temps, les termes sont au contraire de plus en plus dissociés : car si les biopouvoirs sont des pouvoirs *sur la vie*, Foucault semble envisager la possibilité que la vie représente aussi le terrain d'une résistance au pouvoir. Or de quelle manière la vie peut-elle résister ? Sans doute pas sous la forme d'un « contre-pouvoir », puisque celui-ci ne serait au mieux que le double renversé de ce à quoi il s'oppose – la leçon de Foucault sur la circularité dialectique du pouvoir et du contre-pouvoir est ici magistrale ; non pas sous la forme d'une vie « désaliénée » et rendue à une liberté d'avant la production : le rève rousseauiste d'un âge d'or est ici durement mis à l'épreuve et la « nature » définitivement passée du côté de la norme. Non, la solution est bien différente : elle tient à la découverte que le pouvoir fonctionne à la fois par réaction (aux résistances : c'est sur cette base que le pouvoir anticipe, se réarticule, s'étend et se renforce) et par affinité avec le cycle productif dont il assure la possibilité. Or dans un cas comme dans l'autre - réaction à la résistance, production sérielle d'objets -, le pouvoir ne produit pas : il *réagit*, il *reproduit*. Chez Foucault, le pouvoir est toujours là, mais il est aussi paradoxalement toujours second ; il est producteur d'effets nombreux (la double gestion individualisante/massifiée des hommes ; la pathologisation du social, la mise au travail de la vie etc.) mais il ne peut le faire que comme « action sur l'action » des hommes, comme captation et commé détournement. Et cette « action des hommes », c'est – à la différence des biopouvoirs – une capacité à créer. Là où le cycle productif *reproduit*, les hommes *inventent*, inaugurent : en somme ils *produisent*.

C'est cette dissymétrie qui rend possible non pas une « libération » des hommes (c'est-à-dire un retour à la liberté perdue) mais une pratique de la liberté au sein même des rapports de pouvoir, *de l'intérieur du pouvoir*. Là où les biopouvoirs se définissent comme des *pouvoirs sur la vie*, la biopolitique semble donc devenir pour Foucault le nom de la *puissance de la vie*, cette production d'être que seuls les hommes peuvent mettre en pratique de l'intérieur des dispositifs qui les contraignent. Le thème de l'invention de soi est sans doute chez Foucault le premier visage de cette puissance, dans la mesure où la production de subjectivité représente à la fois une pratique de liberté immédiate et l'affirmation de la possibilité d'une nouvelle ontologie - ce qui signifie que la biopolitique est fondamentale pour la reformulation éthique du rapport au politique qui caractérise les dernières analyses foucaldiennes ; plus encore : la biopolitique représente exactement le moment du passage du politique à l'éthique. Comme le précisera Foucault en 1982, « l'analyse, l'élaboration, la remise en question des relations de pouvoir, et de l'« agonisme » entre relations de pouvoir et intransitivité de la liberté, sont une tâche politique incessante (...) c'est même cela, la tâche politique inhérente à toute existence sociale »³. Que la tâche politique inhérente à toute existence sociale en passe par une redécouverte de l'intransitivité de la liberté, voilà qui fait de la *puissance* la seule réponse envisageable au *pouvoir*, et de l'ontologie la seule politique possible : une invention de soi – mais aussi de sens, de langages, d'affects, de rapports – qui ne cesse d'inaugurer un monde que le pouvoir aimerait croire fini et qui pourtant ne le sera jamais. Une manière, aussi, de dire que l'on en finit pas de créer, et que si l'homme moderne ressemble à cette figure de sable dont *Les Mots et les choses* nous ont appris qu'elle était destinée à s'effacer progressivement à la lisière de la mer, cette puissance qui est la nôtre est là pour nous faire découvrir d'autres rivages.

Judith Revel

Notes

- "Les mailles du pouvoir", conférence à l'université de Bahia, 1976, *Bárbarie*, n°4 et n°5, 1981, repris in *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard, 1994., vol. 4, texte n°297.
- "Questions à Michel Foucault sur la géographie", *Hérodote*, n°1, 1976, repris in *DE, op. cit.*, vol. 3, texte n°169.
- "Le sujet et le pouvoir", in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, repris in *DE, op. cit.*, vol. 4, texte n° 306.

Sommaire

FRFAP_2004_AF_02_PKS

