



## « ÊTES-VOUS SUR QUE CE TYPE DE DISCOURS SOIT EFFECTIVEMENT LIBÉRATEUR ? » (FOUCAULT)

“¿ESTÁ SEGURO DE QUE ESTE TIPO DE DISCURSO ES REALMENTE LIBERADOR?” (FOUCAULT)

“ARE YOU SURE THAT THIS TYPE OF DISCOURSE IS ACTUALLY LIBERATING?” (FOUCAULT)

Hadj Sassi Pierre-Mehdi 

Université Bordeaux Montaigne – Laboratoire SPH

[pm.hadjsassi@gmail.com](mailto:pm.hadjsassi@gmail.com)

Fecha de recepción: 24/09/2023

Fecha de aceptación: 29/11/2023

DOI : <https://doi.org/10.30827/tn.v7i1.29089>

**Résumé :** L'idée d'une politique de la littérature ne va pas de soi chez Foucault, car sa pensée fait porter un soupçon radical sur la puissance libératrice du discours. Ce soupçon provient d'un diagnostic porté par Foucault sur sa propre époque, où les prises de parole vantant l'accès facile et courageux à la liberté se multiplient. Il dérive aussi d'une dialectique interne à la pensée foucauldienne, relative en particulier à sa conception du pouvoir. La question que pose Foucault ne demeure pas aporétique pour autant : si un discours effectivement libérateur est pensable, c'est à partir des sujets qui parlent et dans des situations concrètes, loin d'une approche qui chercherait les secrets de la liberté dans les pages des œuvres littéraires. La littérature devient alors secondaire face aux pratiques d'un sujet qui se constitue dans le langage et la question de Foucault se laisse penser comme le fil directeur de l'élaboration d'une stratégie subjective.

**Mots clés :** politique ; littérature ; subjectivité ; liberté ; pensée.

**Resumen:** La idea de una política de la literatura no es obvia en Foucault, puesto que su pensamiento arroja una sospecha radical sobre el poder liberador del discurso. Esta sospecha proviene de un diagnóstico que Foucault realiza acerca de su propia época, en la que se multiplicaron los discursos que elogiaban el acceso fácil y valiente a la libertad. También deriva de una dialéctica interna del pensamiento foucaultiano, relacionada en particular con su concepción del poder. Sin embargo, la pregunta que plantea Foucault no es aporética: un discurso efectivamente liberador resulta pensable solo a partir de los sujetos que hablan, y en situaciones concretas, lejos así de un enfoque que buscaría los secretos de la libertad en las páginas de las obras literarias. La literatura entonces pasa a ser secundaria respecto a las prácticas de un sujeto que se constituye en el lenguaje, y la pregunta de Foucault puede considerarse como el principio rector para el desarrollo de una estrategia subjetiva.

**Palabras clave:** política; literatura; subjetividad; libertad; pensamiento.

**Abstract:** The idea of a politics of literature is not self-evident in Foucault's thinking, because his work casts a radical suspicion on the liberating power of discourse. This suspicion is the result of Foucault's diagnosis of his own time, which abounded in statements praising easy and courageous access to freedom. This suspicion also derives from an internal dialectic in Foucault's thinking, which is related in particular to his conception of power. However, the question asked by Foucault does not remain aporetic: one can think of an actually liberating discourse only if the subjects speak in concrete situations of their life, that is, an approach which does not seek the secrets of freedom in the pages of literary works. Literature thus becomes a secondary element in contrast to the practices of a subject which is constituted by language. In this light, Foucault's question can be conceived as the guiding principle for the development of a subjective strategy.

**Keywords:** Politics; Literature; Subjectivity; Freedom; Thought.

Cette interrogation de Foucault porte sur un certain type de littérature, en l'occurrence celle qui parle de la sexualité sans questionner son rapport à l'instance de la loi (« Non au sexe roi » 262). Si, donc, il y a une « politique de la littérature », ou même plusieurs manières de concevoir le lien entre littérature et politique, il semble que ce ne soit qu'à ce prix : que la pratique de langage mise en oeuvre soit *effectivement* libératrice, que la parole et la liberté puissent se lier en un certain type de discours. Se placer au niveau de ce présupposé revient à essayer de penser une manière de parler qui permette aux sujets de se libérer à partir de leur propre parole.

## 1. Évidence d'un soupçon : « notre libération » ?

Le travail de Foucault a constamment mis en évidence la difficulté de penser une parole libératrice : lier langage et liberté n'est pas facile, et nombreuses sont les manières illusoires de le faire. Le point culminant du soupçon que porte Foucault sur la possibilité d'une parole libératrice peut se lire en 1976, dans le premier volume de son *Histoire de la sexualité, La Volonté de savoir*. À cette époque, assurément, on prend la parole : on dénonce avec virulence la répression qui pèse sur la sexualité et, face à cette censure, contre les mutismes imposés, s'opposant à la discrétion obligatoire, on dit haut et fort que ça suffit !

Foucault soupçonne cette libération de la parole d'en être une fausse : parce qu'elle se coule dans un dispositif établi qui continue de réguler la sexualité d'une autre manière, en prenant d'ailleurs appui sur cette parole elle-même, cette prise de parole ne libère pas vraiment ceux qui en sont les acteurs.

Que fait-elle, alors ?

C'est d'abord sous la forme de l'*ironie* que se pense un tel retournement de la parole supposément libérée à la contrainte renouvelée : c'est ce qu'indique la dernière phrase de *La Volonté de savoir*, où Foucault pointe « l'ironie de ce dispositif : il nous fait croire qu'il y va de notre "libération" » (211). L'ironie, c'est la possibilité de dire quelque chose qui n'est pas le sens littéral ou obvie du propos que l'on tient : ainsi, lorsque l'on dit de quelqu'un qu'on n'aime pas qu'on l'adore, on est ironique parce qu'on dit le contraire de ce que l'on pense. Ici, ce qui fait le dédoublement ironique entre ce qui est dit et le réel du propos n'est pas l'intention de celui qui parle mais un certain « dispositif », que Foucault a présenté dans tout son ouvrage : le « dispositif de sexualité », un agencement de savoir et de pouvoir, un ensemble qui code les propos que l'on tient.

Ce dispositif est contraignant à au moins deux titres. D'abord, parce qu'il code le propos en un certain sens, c'est-à-dire parce qu'il impose un certain type d'associations dans la parole que le sujet croit librement tenir. Par exemple, il impose certaines figures : s'adonner à certaines pratiques sexuelles, ce serait être pervers selon tout un dénivelé que les écrits des médecins spécifient. Mais aussi, ce dispositif agit au niveau de l'injonction même à dire : la contrainte n'est plus dans la matière du propos, elle se situe au niveau de l'intention du sujet, dont on attend qu'il parle et qu'il rende compte de ses pratiques sexuelles dans un discours articulé ; et si ce n'est pas pour une autorité extérieure, confessionnelle et médicale, au moins pour lui-même.

Orientation du propos selon certaines figures et injonction à parler de sa sexualité balisent donc la libération sexuelle d'une manière très stricte. Pourquoi pas, à rebours

de ce modèle, une intensification joyeuse des pratiques n'en passant pas par leur mise en discours ? En mobilisant d'autres figures et d'autres pratiques de la sexualité, comme par exemple les arts érotiques exotiques ou les approches antiques de maîtrise de soi, Foucault nous rend sensible dans *La Volonté de savoir* à l'arbitraire de ce qui nous semble spontané : croire que la parole nous libère, nous libère d'abord et surtout, c'est le fait d'une certaine configuration historique que nous n'avons pas vraiment choisi et qui s'impose à nous. Le comportement spontané, la jubilation de la prise de parole, l'intensité affective avec laquelle nous pouvons nous investir dans un certain travail psychanalytique de déchiffrement de notre désir : tout ceci dérive selon Foucault d'un « dispositif de sexualité » dont il ne faut pas négliger la dimension contraignante.

Sans aller jusqu'à porter un soupçon aussi radical que Foucault, on peut néanmoins retenir la structure d'une *possibilité ironique* du discours qui se prétend libérateur, pesant sur tout propos, et dont le travail foucauldien nous invite à nous méfier : la manière dont un sujet se lie au langage dans sa prise de parole transforme-t-elle effectivement son rapport à la liberté ? Dit autrement : il ne suffit pas de croire être subversif pour l'être vraiment, quand un dispositif plus large que l'intention du sujet parlant enserme et capte sa parole, l'incite même peut-être précisément à parler pour désactiver la virulence de ce qu'il pourrait dire. Ce soupçon n'est pas seulement propre à la « libération sexuelle », mais se retrouve aussi dans d'autres domaines : Luc Boltanski et Ève Chiapello ont par exemple pu mettre en évidence la manière dont une certaine partie du discours critique du capitalisme a été réinvesti en ce sens, ce qui a désactivé sa puissance subversive ainsi mise au service de la dynamique de rentabilité (« Quelle libération ? »); là encore, c'est la « libération » en tant qu'elle peut être dédoublée, dévoyée ou faussée, qui est en cause.

Par ailleurs, et de manière plus discrète, *La Volonté de savoir* nous enseigne que la libération de la parole peut devenir, de manière pernicieuse, l'occasion pour certains de se faire valoir, la libération qu'ils prônent demeurant factice en son fond. Dans une page très corrosive, Foucault évoque ce qu'il nomme le « bénéfice du locuteur » (13), c'est-à-dire l'image subversive à peu de frais de celui ou celle qui, dénonçant la répression avec courage, le fait surtout pour « prendre un peu la pose » (13). Solennité, allure transgressive, conscience d'une posture de subversion... l'analyse dénote avec les descriptions historiques de Foucault car elle s'appuie sur une matérialité qui n'est pas celle de l'archive mais celle du comportement de ses contemporains. Elle nous rappelle qu'il ne suffit pas d'avoir l'air transgressif pour l'être vraiment, ce qui rejoue les apories de la transgression et du dehors qu'il étudiait dans les années 1960 : il serait possible qu'il y ait de fausses transgressions, une culture de la marginalité et de la

description des marginaux qui ne change rien à la situation de celles et ceux qu'elle prend finalement pour objets de discours sans les considérer autrement que comme des faire-valoir de celui ou celle qui se fait leur porte-parole.

C'est ici la possibilité sophistique qui grève l'effectivité de la libération, reléguée au rang de simple allégation : il est possible de *faire semblant de se libérer*, de sur-jouer les efforts d'une libération qui n'est pas véritablement effective et qui fait même peut-être obstacle à d'autres travaux, d'une autre envergure libératrice. S'associant ainsi à une posture de courage, on a l'air de faire un geste énorme qui coûte beaucoup, ce qui a le mérite de faire du locuteur une sorte de rebelle : voilà son « bénéfice ».

Vaine ou factice, cette libération n'en est pas une, ce qui intensifie notre questionnement de départ : s'il est possible de se libérer pour de faux, qu'en est-il de l'*effectivité* d'une libération véritable ?

## **2. Dangerosité d'un « fait » : « les gens parlent »**

Foucault ne s'en tient pas à une position pessimiste. Le soupçon généralisé qu'il porte sur la libération massive de la parole au milieu des années 1970 n'est pas le seul repère qu'on trouve dans son corpus pour penser le lien entre discours et liberté.

Ce n'est pas à partir de la littérature et des formes esthétiques les plus sophistiquées que se constitue cette ligne du corpus foucauldien. Au contraire, c'est à partir de ce qui se présente comme un fait, un fait banal d'ailleurs si on le juge simplement par lui-même indépendamment de ce que Foucault en dit : « les gens parlent ». « Mais qu'y a-t-il donc de si périlleux dans le fait que les gens parlent ? », se demande-t-il dans *L'Ordre du discours* (10), qualifiant discrètement ce qui se donne comme un fait d'un adjectif qui le colore nettement et lui donne une valeur tout autre. Cette dangerosité se déploie, à l'époque où cette leçon inaugurale est prononcée, selon deux niveaux.

Il s'agit d'abord pour Foucault de désigner la puissance du dire possible. Parler, c'est en effet pouvoir dire ce qui est permis, prononcer des paroles innocentes, utilitaires, banales ; mais c'est aussi pouvoir dire ce qui est interdit, ce qu'un intermédiaire veut couper dans la parole pour de multiples raisons, pas toujours mauvaises d'ailleurs : parler, c'est pouvoir inventer, critiquer, divaguer, insulter... La parole, donc, n'est pas analytiquement reliée à la bonne parole, et c'est ce qui fait sa dangerosité : il est possible qu'en parlant, nous disions quelque chose qui ne se dit pas, qui ne devrait pas se dire. Les conséquences peuvent être de deux ordres : théorique, lorsque ce qui se dit est incompréhensible et fait basculer celui qui parle dans le registre de la folie ; pratique, lorsque ce qui se dit est illégal et fait basculer celui qui parle dans le registre du crime.

Plus généralement, c'est aussi au niveau du contexte que se situe l'enjeu : cette leçon inaugurale au Collège de France est prononcée le 2 décembre 1970, soit immédiatement après l'effervescence de mai 1968. Cet événement génère une interrogation très profonde, dans le champ intellectuel, sur la possibilité et les limites de la parole : en effet, au moment de mai 1968, la parole se libère dit-on et ressent-on, à propos de la sexualité mais aussi de beaucoup d'autres sujets : c'est l'expérimentation de nouvelles formes d'assemblées générales, d'écrits, de tabous qui sautent, dans une sorte de jubilation générale. Cet événement porte alors en lui, à lire les témoignages qui nous en restent, deux déterminations profondément contradictoires : il laisse dans l'histoire de la pensée l'idée d'une parole tout à la fois libérée et hors de contrôle. Chez Michel de Certeau, au moment même où l'événement a lieu, c'est la jubilation qui domine : en mai 1968, écrit-il, « on a pris la parole comme on a pris la Bastille » (27), dans une formule qui associe ce qui a lieu à une effervescence d'ampleur révolutionnaire. Mais chez Jean-Pierre Le Goff par exemple, on trouve une idée plus nuancée, qui dit bien le malaise que ressentent aussi certains contemporains face à cette effervescence certes jubilatoire, mais pas toujours véritablement productive sur le plan politique : dans les assemblées générales, « tout peut être dit dans le brouhaha le plus total » (70).

Cette ambivalence semble très contemporaine, ce qui fait d'ailleurs de mai 1968 un événement fondamental pour comprendre notre propre époque, selon la méthode foucauldienne du repérage des événements qui ont dessiné les contours de notre « aujourd'hui ». N'est-ce pas en effet l'enjeu des mobilisations politiques récentes que de tenter de faire émerger une nouvelle manière de faire circuler la parole en démocratie ? Qu'on pense aux discussions nocturnes de Nuit Debout ou aux collectifs de Gilets jaunes : dans les deux cas, c'est la libération de la parole confrontée à sa propre dangerosité qui est mise en question. Il a été remarqué par exemple, à propos de Nuit Debout, qu'il était inenvisageable de penser la libération de la parole comme une dérégulation anarchique pure et simple, et que des règles de « police » étaient nécessaires pour permettre aux échanges de donner quelque chose (ce fut le cas par exemple par la mise en place de régulation de signaux simples comme l'agitation des mains signifiant l'approbation). À propos des Gilets jaunes, on a pu remarquer qu'il était difficile à notre société de ne pas indexer la prise de parole au coefficient d'expertise supposée des uns et des autres, ce qui mettait en tension notre propre capacité d'écoute : sommes-nous capables d'entendre la parole au-delà des places instituées et d'être attentifs aux points précis où se dit quelque chose de nouveau et d'important sur la manière dont les rapports de pouvoir s'exercent ?

C'est en tout cas à partir de cette zone de la parole indéterminée des gens, qui peut donner lieu à toutes sortes de créations de langage et d'échange, qu'existe la possibilité de lier discours et libération. Mais, on le voit, la méfiance initiale pointée par Foucault, à propos de la manière dont un certain dispositif de savoir-pouvoir configure la parole, ne s'annule pas. Nous sommes ici à la limite de l'aporie, dans une impasse peut-être configurée par l'héritage du thème de la libération de la parole légué par mai 1968 : s'il faut bien s'interroger sur l'effectivité de la libération face à la possibilité de libérations factices, déterminer un type de discours permettant la libération, n'est-ce pas encore imposer à la libération des formes qui fausseraient sa nature ?

Dites ce que vous voulez, vous êtes libres, mais dites-le *comme on vous a dit de le dire, selon les formes qu'on vous impose...*

Nous nous situons ici face à une difficulté qui se retrouve de manière percutante dans le slogan « il est interdit d'interdire » : la contrainte peut-elle s'annuler sans se supposer elle-même, sans se poser à un autre niveau ? Certes, l'idée d'une liberté absolue fait rêver... mais face à la possibilité du brouhaha, du discours ineffectif, du pur plaisir de blablater, qui ne changent rien aux difficultés qui se présentent à nous, ne faut-il pas penser autrement ? C'est précisément ce que dit la pensée foucauldienne du pouvoir, qui ne s'annule jamais mais se pense dans des agencements inéliminables ; et c'est aussi ce que dit la formulation que nous travaillons, en forme de question, qui interpelle ceux qui acceptent de se confronter à la difficulté qu'elle pose : une apparence de libération, est-ce une libération véritable ? L'effectivité d'une libération dans le discours n'est pas la dérégulation pure et simple et la recherche d'une possibilité de tout dire : il ne s'agit pas de viser un tout-faire avec le langage, qui serait indifféremment la possibilité d'un bien faire ou d'un rien faire, qui ouvrirait aussi la possibilité d'un faire n'importe quoi. À partir du moment où se pose la question de l'*effectivité* de la libération, l'enjeu se déplace du tout-faire à la possibilité du *faire quelque chose de libérateur*.

Néanmoins, et c'est la difficulté, on ne peut faire dériver ce qui se présente chez Foucault, avec beaucoup de finesse, sous la forme interrogative d'un *que faire ?* jusqu'à l'imposition d'un *quoi faire* ; sans quoi, à partir d'un certain surplomb intellectuel ou social, on adopte une solution qui usurpe la libération des autres, en triant les bonnes et les mauvaises formes de libération, en jugeant depuis son piédestal des « gens » dont on ne comprend pas toujours la revendication.

Peut-être percevons nous ici ce qui distingue le plus un geste philosophique véritable d'un geste de bon élève en philosophie : Foucault, sensible depuis son expérience de luttes sociales concrètes à la difficulté que nous présentons et dont il a maintes fois

rendu compte dans ses textes, se méfie de la tonalité assertive lorsqu'il touche à la problématique de la liberté. Il ne s'agit pas toujours en effet, lorsqu'on aborde la question politique en philosophie, d'apporter des réponses ; il s'agit parfois simplement de poser la bonne question, d'ouvrir le champ d'une interrogation qui puisse donner des repères d'investigation sans constituer pour autant des solutions préétablies. La position foucauldienne se constitue alors entre deux méfiances : méfiance vis-à-vis des libérations factices (ce que nous avons pointé plus haut sous les deux formes d'une illusion de libération et d'un « faire semblant » de se libérer) ; méfiance vis-à-vis des libérations absolutistes (déterminer unilatéralement une manière de faire).

Mais Foucault ne s'en tient pas à pointer des apories : il nous donne également les moyens de penser une relance de cette interrogation radicale qu'il ouvre et qui semble si profondément problématique qu'on ne voit pas comment la relancer autrement que par la chute d'un côté ou de l'autre des écueils qui la configurent. C'est, au fond, toute sa pensée que nous pouvons tenter de relire comme une manière de répondre à cette question de la libération sur le terrain miné d'un discours informé par de nombreux dispositifs contraignants : pour relier la possibilité indéterminée et puissante de la parole à l'ambition d'une libération effective, sans passer par l'imposition d'un modèle unilatéral et contraignant, *que faire ?*

### **3. Échange de bons « procédés » : décaler, interpeller, fabriquer**

C'est en réalité en vertu de ses postulats fondamentaux que la pensée foucauldienne permet d'affronter une telle difficulté : « matérialité » du discours, refonte complète de la conception du pouvoir héritée de l'âge classique et abord de la production philosophique sur le mode de la « boîte à outils » sont les trois pivots permettant de penser un autre lien entre discours et liberté.

La singularité de la pensée foucauldienne tient en premier lieu à ce qu'elle aborde le discours à partir de sa « matérialité », qualifiée de « lourde » et même de « redoutable » (*L'Ordre du discours* 11), dans la droite ligne de la dangerosité du fait que les gens parlent que nous analysons plus haut. Aborder le discours selon sa matérialité signifie accentuer la dimension *matérielle* du discours c'est-à-dire, selon une conception courante en philosophie, insister sur les virtualités indéterminées plutôt que sur les fixations qui existent dans le réel. On peut s'étonner d'une telle reconstruction : Foucault, c'est l'auteur qui précisément a montré à quel point les discours sont fixés, figés en certaines procédures qui empêchent notamment la parole du fou d'advenir (12) ou qui fixent d'avance ce qu'il est possible de faire avec les choses dites, par exemple à tra-



vers les règles du commentaire de texte (23). Mais c'est néanmoins précisément cette matérialité qui permet au travail foucauldien, dans sa dimension dite *archéologique*, de se constituer : en revenant grâce aux archives à la manière dont les discours sont construits, en accédant éventuellement aux paroles de première main des fous eux-mêmes à travers le récit des cas qui ont survécu dans les vieux manuels, Foucault peut élaborer une histoire de la folie qui s'appuie sur une compréhension de leurs propos assez différente de celle que nous a léguée la sédimentation des récits dominants. S'il y a donc un ordre du discours, il n'est pas immuable : il est au contraire constitué *sur* la latitude de ces discours en puissance qu'il s'agit précisément de baliser à travers ces procédures de tri. L'existence même de récalcitrants à cet ordre du discours témoigne du fait qu'il ne s'applique pas de manière automatique et qu'il n'est donc précisément pas, comme on pourrait parfois le croire, un donné immuable.

La singularité de la conception foucauldienne, à partir de là, consiste précisément à ne pas penser les rapports entre les régularités de discours et les interventions des sujets sur un mode de pure et simple détermination, où les sujets ne feraient qu'être des exemples de cas de ce que l'ordre du discours prescrit, énonçant des phrases valides ou non selon telle grille ou telle autre. Au contraire, par un travail adossé à des enquêtes très fines dans les archives, Foucault met en évidence dans *La Volonté de savoir* une conception du pouvoir qui dénote avec le modèle métaphysique de l'association des volontés. Le pouvoir, nous apprend-il, se conçoit comme un jeu où s'affrontent les stratégies des uns et des autres sans que jamais la liberté de quiconque ne se voit annulée ; pour le dire de manière imagée : faire parler quelqu'un, cela suppose qu'il soit libre de le faire ou non. À ce titre, l'investigation sur la matérialité du discours change de nature et devient politique par essence : parler, c'est s'inscrire dans la dimension complexe des relations entre ce qu'il est possible de dire dans une société et ce que je veux dire *effectivement*, dimension qui se constitue parfois précisément par le conflit de ses deux membres. Foucault étudiera au détail le cas où, précisément, une prise de parole se constitue contre le monde tel qu'il va pour dire « pas comme ça » : dans la leçon du 1er mars 1978 il nommera, en s'excusant de l'inélégance du néologisme, « contre-conduites » (*Sécurité, territoire, population* 205) ce type d'événements, qui seront pour lui l'occasion d'une refonte de toute la question critique et un tournant dans sa pensée du pouvoir. Retenons donc que matérialité du discours et pensée du pouvoir sont le point de bascule d'une approche qui fait de la liberté le pivot d'une construction n'autorisant aucun catastrophisme : elle sera certainement périlleuse et dangereuse, elle exigera peut-être un certain courage, mais la possibilité d'une libération effective dans ou par le discours est établie par la pensée foucauldienne, attestée par ces révoltes de

conduite que décrivent les archives, attestée donc de fait par l'histoire des soulèvements des hommes. Une réponse à la question du discours effectivement libérateur est donc pensable.

Enfin, et ce troisième point dérive en réalité des deux précédents, c'est à une conception de la production philosophique sur le mode de la « boîte à outils » que travaille Foucault. Cette image, qu'on pourrait penser anecdotique, engage en profondeur tout le travail philosophique foucauldien.

Tous mes livres, que ce soit l'*Histoire de la folie* ou celui-là, sont, si vous voulez, de petites boîtes à outils. Si les gens veulent bien les ouvrir, se servir de telle phrase, telle idée, telle analyse comme d'un tournevis ou d'un desserre-boulon pour court-circuiter, disqualifier, casser les systèmes de pouvoir, y compris éventuellement ceux-là mêmes dont mes livres sont issus... eh bien, c'est tant mieux ! (« Des supplices aux cellules » 720).

En qualifiant son travail de « boîte à outils », Foucault entend comme on le lit dans ces phrases proposer des analyses et des concepts qui ne soient pas prescriptifs par rapport à leur usage. Le concept philosophique foucauldien, comme par exemple le « bénéfice du locuteur » que nous évoquions plus haut, est donc, dans l'esprit même de son créateur, ouvert à de multiples utilisations, c'est-à-dire qu'il est voué à fonctionner hors de son champ de production. L'usage dépendra de la situation de celui qui en prend connaissance : d'autres lecteurs, d'autres usages. Il nous faut ici insister sur la manière dont tout un modèle artisanal de la pensée est engagé par cette métaphore : tournevis ou desserre-boulon font référence à une époque où les possibilités offertes par le numérique voire l'intelligence artificielle n'étaient pas envisageables et où l'idée même d'outil était reliée en profondeur à celle d'un savoir-faire pratique, d'un tâtonnement, d'une démarche d'essai et d'erreur apprise patiemment. Le concept, en contexte foucauldien, ne donne donc pas la science infuse : il ouvre au contraire quelque chose comme le champ d'usages possibles, qui peuvent être tout à la fois pertinents ou impertinents, réussis ou ratés, bien ou malfaisants.

Chacune à leur manière, ces trois innovations rendent possibles la réponse à la question « que faire ? » sans passer par l'imposition d'un « quoi faire ». La matérialité du discours, par la manière dont elle permet de penser les paroles proférées hors des unités qui les constitue, ouvre l'espace de la puissance du langage : ces propos tenus, ils peuvent être repris autrement et ailleurs. La pensée de la liberté engagée dans une nouvelle conception du pouvoir permet de penser les stratégies antagonistes et multiples de sujets qui ne peuvent annuler la possibilité d'une action des autres : quels que soient les « quoi faire » qui s'imposent, l'espace du questionnement et de la marge de manœuvre restent ouverts. L'idée d'un champ philosophique fonctionnant à la manière

d'une boîte à outils, enfin, permet d'envisager que la production philosophique elle-même soit immanente aux affrontements discursifs qui structurent nos échanges : il n'y a pas de piédestal des savants par rapport aux autres et l'outil se légitime par rapport à son usage dans le champ du savoir-pouvoir qui est partagé par tous.

Bref, en contexte foucauldien, une libération n'est jamais rien de plus qu'un *work in progress*... ce qui n'est pas rien !

Cela doit-il nous conduire à conclure sur l'impossibilité absolue de répondre à la question que Foucault nous adresse ? Sur l'inaccessible d'une libération seulement effectuée dans l'intensité d'une parole d'ordre supérieur que l'on appellerait « littéraire » ? Il y aurait là certes quelque chose d'esthétique, mais pas forcément le plus *effectif*. Ce n'est pas en tout cas la manière dont le travail foucauldien permet d'envisager la chose, et ce à deux titres : les textes que Foucault consacre aux écrivains n'abordent absolument pas la littérature sous ce prisme ; la manière dont Foucault effectue un départ hors de la sphère littéraire, dite par lui lassante, semble indiquer une insatisfaction face à ces solutions esthétisantes sur laquelle il nous faut ici revenir.

Rappelons d'abord que dans ses années de jeunesse, alors qu'il est en train de constituer ce qui deviendra la démonstration de *l'Histoire de la folie*, Foucault se passionne pour la littérature et en particulier pour des auteurs schizophrènes comme Raymond Roussel. Il tire de ses lectures un ouvrage, *Raymond Roussel*, où il travaille à isoler ce qu'il appelle le « procédé », zone fondamentale de l'œuvre de l'auteur fou, consistant à manipuler le langage en profondeur. Si l'importance de ce texte au sein de la pensée de la littérature n'est plus à démontrer depuis l'étude de Jean-François Favreau, il semble aussi à nos yeux qu'il est possible de prolonger les sondages de l'œuvre de Roussel de manière encore plus vaste, pour les étendre à la manière même dont Foucault aborde le discours. À lire Foucault, le « procédé » de Roussel consiste en la manière dont l'auteur génère l'œuvre, à partir de mouvements d'homophonie entre les phrases : cette construction est tout à la fois stéréotypée et toujours innovante, elle est bel et bien le départ d'une création chaque fois singulière. Il nous semble en ce sens que le concept de « procédé » peut être pensé en opposition à celui de « procédure » qui désigne, de manière paradigmatique dans la leçon d'ouverture du Collège de France, la façon dont des stéréotypies et des partages fondateurs contrôlent le discours et génèrent, cette fois, des énoncés dénués de toute marque subjective, où la singularité se perd. Posons qu'une *procédure*, c'est ce qui permet de faire émerger du discours stéréotypé ; un *procédé*, ce qui permet de parler quand même d'une voix singulière à l'intérieur de cet espace balisé du discours.

Mais le prix est fort, au début du parcours foucauldien, pour s'émanciper des procédures régulant les discours : il faudrait, à lire certains textes extrêmement durs sur la rationalité et son caractère excluant, basculer dans un état extatique proche de la psychose, en atteignant un espace de transgression ou de dehors absolu qui transcenderait en un sens la constitution même de la réalité. L'atténuation progressive de cette radicalité explique le parcours linéaire qui part de la théorie des partages de l'*Histoire de la folie* et va jusqu'à l'introduction des pratiques discursives dans l'*Archéologie du savoir*, puis du corps dans la généalogie : Foucault perçoit l'impasse d'une telle opposition si elle se pense sur le mode du face-à-face binaire. Que se passe-t-il en effet dans ce cas ? Les procédures de discours, dans leur stéréotypie, génèrent l'acceptabilité commune de ce qui est dit ; le procédé singulier, absolument singulier et débordant les procédures de toutes parts, s'excepte de ce champ qui est aussi celui de la discussion et de la compréhension mutuelle et courante des locuteurs : c'est un discours irrecevable comme tel dans le champ des discours, un discours dont on pourra dire peut-être qu'il est poétique, littéraire, parole tragique d'un fou disant quelque chose de son délire... si l'on juge que celui qui le tient est talentueux ou s'il jouit déjà d'un certain statut social.

Or, et c'est là le nerf de notre interrogation : une telle parole n'est pas *effective* dans le champ des discours au sein desquels elle émerge, puisqu'elle se constitue précisément comme ce qui est irrecevable au sein de ces discours. Ainsi, lorsque Foucault donne son sentiment après mai 1968, sur la « lassitude » (Defert, « Chronologie » 51) qu'il éprouve face à la chose littéraire, il est précisément question de la manière dont une certaine manière d'esthétiser de telles prises de paroles conduit à une libération qui ne concerne qu'un petit nombre de personnes et dont le coût subjectif est extrêmement élevé. Certes, ce n'est pas rien que d'être un Nietzsche ou un Artaud : mais est-ce une libération effective que de se trouver confronté aux vicissitudes des effondrements qu'implique une vie menée aux bords de la folie ? Peut-être faut-il voir dans cette ambivalence du jeune Foucault le résultat de sa double formation, philosophique et psychologique : formé en psychologie expérimentale, Foucault s'est toujours distancié de la tradition de l'antipsychiatrie ou des solutions esthétisantes visant à rejeter tout traitement de la folie, conscient de la pertinence des critiques consistant à mettre en évidence l'inefficace de la parole psychotique et la violence du déni face à l'expression de personnes créatives mais souffrant, par ailleurs.

L'enseignement que Foucault tire de son travail sur la folie et sur la littérature est très différent, donc : il ne s'agit pas de construire le face-à-face entre la libération fantasmée d'écrits faisant jaillir la parole hors de toute procédure de régulation discursive,

mais au contraire de penser la manière dont, au sein même de ces procédures dont la trame du discours est faite, une marge de liberté s'acquiert par ce qui, en fait de folie, est bel et bien un grain, mais pas vraiment beaucoup plus sur le plan clinique. C'est à cet endroit que le procédé entre en jeu, d'une autre manière que chez Roussel.

Relire le parcours de Foucault à partir d'un questionnement sur l'effectivité de la libération par le discours, c'est en effet s'ouvrir à une autre manière de considérer la constitution elle-même de l'œuvre foucauldienne. Si, ainsi qu'il le rappelle, « le sujet qui écrit fait partie de l'œuvre » (« Archéologie d'une passion » 607), il œuvre se faisant la possibilité de reconstituer son parcours à partir des gestes fondateurs qu'il opère lui-même de l'intérieur du discours constitué qu'est le discours philosophique : trois grands *procédés*, donc, peuvent servir d'outils pour la constitution d'un « quoi faire » qui s'inspirerait du sien, si cela nous semble pertinent dans telle ou telle configuration théorique.

Dans la mesure où, et c'est la leçon de la période archéologique foucauldienne, l'attendu de la raison est prescriptif par rapport à ce qui doit être dit ou fait, le travail foucauldien consiste à *décaler*. On trouve de manière paradigmatique, dans le texte sur Roussel, une manière fulgurante de décrire ce procédé : « dire autre chose avec les mêmes mots, donner aux mêmes mots un autre sens » (*Raymond Roussel* 124), c'est-à-dire re-sémantiser. L'invention langagière provient de là, qu'il s'agisse de celles des poètes, des humoristes, ou de l'efflorescence que constatent de nos jours les linguistes sur les réseaux sociaux. Cette possibilité, comme on l'a suggéré, est à double tranchant : si elle donne une puissance créative inouïe en libérant les mots du sens qui leur est conventionnellement attaché, elle peut confiner à l'amphigourique, à l'inintelligibilité la plus totale, justement du fait de ce relâchement par rapport au langage courant. C'est ce qui faisait dire au psychiatre Jean Oury que les schizophrènes, malgré la puissance d'évocation de leur langage pour qui le considère sous le prisme esthétique, étaient en fin de compte « égarés dans le dire », ce qu'il appelait d'un néologisme « l'adire » (191). Ce relâchement, donc, doit être maîtrisé pour ne pas devenir hyperbolique et conduire à la sortie hors de la sphère de tout échange : il peut néanmoins introduire un modeste décalage. C'est cette manière de concevoir les choses qui ouvre à toute une gamme de pensée dans l'histoire des idées contemporaines : itération, resignification, parodie... sont des manières de penser cette distance qui, si elle ne change peut-être pas la structure en soi (un jeu de mots ne met pas en crise la rationalité tout entière) et s'engage de toute manière dans des apories métaphysiques inéliminables (décaler par rapport à quelque chose, c'est encore se référer à la chose comme à un modèle), a son importance indéniable sur le plan symbolique. En effet, cette possibilité nous rappelle

que le langage ne se soutient que de son utilisation par des sujets, sujets qui ont de ce fait même la puissance de le subvertir. Cette possibilité constante de la subversion faisant rupture avec ce qu'il est rationnellement possible d'anticiper et raisonnablement possible d'attendre est le *grain de folie* par lequel se constitue toute pensée réellement critique, qui se fonde sur l'émergence d'une possibilité inouïe, c'est-à-dire précisément inenvisagée jusque-là par les gens rationnels et raisonnables. Si donc Foucault se méfie de la violence de la psychose, il y a pourtant bien chez lui une pensée du « bon délire » : *délire* en ce qu'il induit bel et bien une rupture avec les formes conventionnelles de la rationalité théorique et pratique, mais *bon* dans la mesure où il n'abolit pas la créativité dans le langage jusqu'à l'adire, *bon* car il nous permet de nous rappeler de la zone inéliminable de créativité qui réside dans l'exercice de la parole.

À partir du moment où Foucault se confronte au champ politique et à la normativité du pouvoir, c'est *interpeler* qui sert de procédé privilégié. Certes, comme on le rappelait plus haut, le pouvoir n'est pas un objet que possèdent les uns au détriment des autres, mais plutôt ce qui anime un champ de bataille fait de l'affrontement de stratégies multiples. Reste que, dans sa distribution, il y a parfois ceux qui sont aux commandes et ceux qui reçoivent les ordres et sont tenus de les exécuter. Néanmoins, une position de subordination n'est pas une position sans pouvoir : le langage permet d'interpeller ceux qui exercent un pouvoir injuste, c'est-à-dire de faire entendre le refus d'être traité d'une manière indigne. Foucault est allé très loin dans l'étude de l'interpellation, en particulier lors de ses derniers cours au Collège de France portant sur le « courage de la vérité », courage qui engage peut-être celui qui parle et qui dénonce la situation d'injustice qu'il constate jusqu'à prendre le risque de sa propre mort. Ici, ce n'est pas l'excès théorique qui menace celui qui interpelle, mais au contraire quelque chose comme un effondrement de son propre geste dans la tonalité affective de son motif : discrètement, Foucault s'est beaucoup intéressé à la *rage* ; *rage de la vérité* pourrait-on dire, qui fonde toute un pan des enquêtes qu'il consacre à ces fous qui écrivent, ces détenus qui luttent, ces philosophes qui s'opposent aux tyrans. Dans le champ politique, la parole ne risque plus tellement l'abolition du dire dans un débordement trop fort du côté de l'insensé (« l'adire »), mais au contraire la chute dans l'expression incontrôlée d'une rage qui ne se canalise plus.

Plutôt que le fou, c'est le détenu ou bien « l'homme infâme » qui fait ici figure de contre-point : celui dont la manière de s'exprimer n'a pu passer par les mots ou dont les mots sont devenus aussi violents que des coups, condamnables donc à ce titre. Le travail d'Arlette Farge est allé très loin en ce sens : dans *Dire et mal dire, l'opinion publique au XVIIIe siècle*, elle rappelle à quel point l'opinion publique a pu se former par de telles

attaques virulentes du Roi et de la Reine dans les journaux clandestins, à travers des caricatures ou des propos que l'on qualifierait aujourd'hui au-delà du diffamatoire... Ce furent là des écrits pré-révolutionnaires d'une efficacité redoutable, cependant. L'interpellation, en effet, a un côté « mal dire » : il s'agit, d'une manière ou d'une autre, par tout ce qui sera *parlant*, de rappeler qu'il y a des conditions dans lesquelles le pouvoir ne doit pas s'exercer et de dire cet intolérable.

Finalement, Foucault étudiera en fin de parcours la dimension de ce qu'il appelle la « subjectivation » : la manière dont, au sein de ces dynamiques de pouvoir qui tendent à constituer les rapports sociaux, il reste possible de faire émerger un rapport à soi qui permette de revendiquer le statut d'homme libre. Le langage joue un grand rôle dans ce travail : la constitution de carnets de citations, par exemple, est fondamentale pour tout philosophe qui se respecte, rappelle Foucault à l'aide des archives des Stoïciens (« À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » 624-625). En ce sens, c'est par un autre geste que se forme un discours qui ait en effet libérateur : il s'agit de *fabriquer* quelque chose dans le langage, quelque chose comme un point singulier d'où un sujet arrive à une attitude qui lui soit propre avec les mots, peut-être même encore plus généralement avec les signes. En ce sens, nous suivons le travail de Marielle Macé qui a montré récemment que les « façons de lire » peuvent être pensées comme des « manières d'être », c'est-à-dire que la constitution d'un rapport au langage passe par la fabrication d'un ensemble de pratiques permettant à un sujet d'exister comme tel, allant peut-être jusqu'à l'élaboration de la singularité d'un style, d'une manière de parler qui n'appartient qu'à soi. Ici, c'est au niveau existentiel que se joue l'efficacité du discours libérateur : face aux stéréotypies de pensée et de parole, fabriquer et cultiver l'espace d'une subjectivation dans le langage prémunit contre les dérives grégaires qui livrent les sujets aux quatre vents des modes.

C'est peut-être au fond ici le rôle fondamental d'une approche qu'on a pu rejeter plus haut comme esthétisante face à la gravité d'autres enjeux : la culture de soi, bien qu'apparemment dérisoire face aux grandes problématiques de la liberté et de l'injustice, constitue alors, en tant que zone d'accès à une pensée véritablement critique, le pivot de toutes les libérations pensables.

En définitive, sommes-nous sûrs « que ce type de discours soit effectivement libérateur ? »

Non, car il serait présomptueux de croire qu'on sait d'emblée, pour toujours et pour tous ce qu'il en est de la liberté. Il n'y a pas de méthodologie de la libération. On l'a vu, croire le contraire serait se plier à une image de la libération qui la colorerait d'avance,

ce qui contrevient aux exigences mêmes du concept de liberté, dans la mesure où il désigne ce qui excède tous les schémas préétablis possibles.

Néanmoins, nous avons pu chercher avec Foucault pourquoi cette interrogation est légitime, et peut-être même constitue une direction fondamentale dans un travail sur les liens entre *politique* et *littérature*. La *littérature*, en effet, n'est pas le tout du langage : « *La vie des hommes infâmes* » rappelle d'ailleurs à quel point, comme toute autre manière de penser dans l'ordre du discours, elle est soumise à des règles historiques. « La littérature fait donc partie de ce grand système de contrainte par lequel l'Occident a obligé le quotidien à se mettre en discours » (252). À peine Foucault lui reconnaît-il le mérite de franchir les limites assignées aux autres types d'écritures qu'il lui retire le privilège d'une position de surplomb par rapport au pouvoir : « il ne faut pas oublier que cette position singulière de la littérature n'est que l'effet d'un certain dispositif de pouvoir qui traverse en Occident l'économie des discours et les stratégies du vrai » (253). On chercherait donc en vain à saisir la liberté par la coloration d'un type de discours, quel qu'il soit d'ailleurs, tant la constitution discursive elle-même, par la rigidification qu'elle impose, semble exclure l'idée d'une liberté conçue comme singularité de pensée et d'existence.

Et de toute manière, ce n'est jamais un discours qui par lui-même libère, c'est toujours un sujet qui fait un geste libérateur dans cet espace qu'est celui du discours : c'est la leçon du dernier Foucault, qui congédie les nappes discursives au profit de l'étude de luttes politiques précises et de stratégies individuelles de constitution de soi. Le discours retrouve alors, confronté à la pensée foucauldienne du pouvoir, sa dimension de matérialité, c'est-à-dire de virtualité : porté par les dynamiques constantes de sujets dont la liberté n'est jamais annulée, il reste toujours possible, à travers un certain travail et au prix d'un certain courage, d'œuvrer à quelque chose comme la constitution d'une vie libre à partir des coordonnées des jeux de savoir et de pouvoir au moment où ils sont perçus.

Cette libération sera-t-elle *effective* ? C'est parce que la question reste ouverte que nous sommes des êtres libres et que la conquête de notre liberté, comme la subjectivation, est un travail de tous les jours.

## Bibliographie

Boltanski, Luc et Ève Chiapello. « Quelle libération ? ». *Le Nouvel esprit du capitalisme*. Paris, Gallimard, 2011, pp. 564-586.

Certeau, Michel de. *La Prise de parole. Pour une nouvelle culture*. Paris, Desclée de Brouwer, 1968.



- Defert, Daniel. « Chronologie ». *Dits et écrits 1954-1988. I : 1954-1969*, Michel Foucault, édité par Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, 1994, pp. 13-64.
- Farge, Arlette. *Dire et mal dire, l'opinion publique au XVIIIe siècle*. Paris, Seuil, 1992.
- Favreau, Jean-François. *Vertige de l'écriture. Michel Foucault et la littérature, 1954-1970*. Paris, ENS Éditions, 2012.
- Foucault, Michel. *Raymond Roussel*. Paris, Gallimard, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de la folie à l'âge classique*. 1961. Paris, Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_. *L'Archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969.
- \_\_\_\_\_. *L'Ordre du discours*. Paris, Gallimard, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité I. La Volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. « Des supplices aux cellules ». 1975. *Dits et écrits 1954-1988. II : 1970-1975*, Michel Foucault, édité par Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, 1994, pp. 716-720.
- \_\_\_\_\_. « La Vie des hommes infâmes ». 1976. *Dits et écrits 1954-1988. III : 1976-1979*, Michel Foucault, édité par Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, 1994, pp. 237-253.
- \_\_\_\_\_. « Non au sexe roi ». 1977. *Dits et écrits, III : 1976-1979*, Michel Foucault, édité par Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, 1994, pp. 256-269.
- \_\_\_\_\_. « Archéologie d'une passion ». 1984. *Dits et écrits 1954-1988. IV : 1980-1988*, Michel Foucault, édité par Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, 1994, pp. 599-608.
- \_\_\_\_\_. « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours ». 1984. *Dits et écrits 1954-1988. IV : 1980-1988*, Michel Foucault, édité par Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, 1994, pp. 609-631.
- \_\_\_\_\_. *Sécurité, territoire, population*. Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 2004.
- Le Goff, Jean-Pierre. *Mai 68, l'héritage impossible*. Paris, La Découverte, 2006.
- Macé, Marielle. *Façons de lire, manières d'être*. Paris, Gallimard, 2011.
- Oury, Jean. *Création et schizophrénie*. Paris, Galilée, 1989.