

UN HÉRITAGE DE FOUCAULT. ENTRE FIDÉLITÉ ET LIBRES USAGES¹

UN LEGADO DE FOUCAULT. ENTRE FIDELIDAD Y USOS LIBRES

Judith Revel

Université Paris Nanterre
jrevel@parisnanterre.fr

Fecha de recepción: 07-01-19
Fecha de aceptación: 22-01-19

doi: <http://dx.doi.org/10.30827/TNJ.v2i1.8599>

Résumé :

Peut-on parler d'un testament foucauldien ? Testament il y a, au sens où les dispositions testamentaires de Foucault existent, et qu'elles indiquent une certaine volonté de ne pas avoir d'œuvre posthume, ou plus exactement de ne pas *faire œuvre* de manière posthume. Mais testament foucauldien il n'y a jamais eu, si l'on prend ce même terme de *testament* comme l'indication d'un legs, comme l'attribution à un ou à plusieurs de la responsabilité morale de faire survivre ce qui devrait normalement disparaître, comme un passage de témoin à établir et à faire respecter, comme une affirmation de continuité. Dans le cas de Foucault, nul n'a jamais occupé la place de celui par qui la vérité du texte devait être maintenue et la continuité réaffirmée par-delà la disparition du philosophe, pas même les plus proches parmi ses proches et ses amis. Pourtant, Foucault est en permanence redessiné et réarticulé à la fois par la transformation du périmètre de ses écrits et par celle des points d'entrée que cette transformation induit. Foucault est littéralement *produit* par la constitution de ses propres fonds – livres publiés de son vivant, textes dispersés et finalement réunis, cours transcrits, et, aujourd'hui, inédits.

¹ Une première version de cet article a été présentée en novembre 2017 lors du Deuxième Congrès International « Michel Foucault : decir político, decir literario, decir filosófico » à l'Université de Grenade (Espagne).

Mots clés : Michel Foucault; Philosophie contemporaine; Histoire de la philosophie;- Subjectivation.

Resumen:

¿Resulta posible hablar de un testamento foucaultiano? Hay ciertamente un testamento en el sentido de que existen disposiciones testamentarias de Foucault que indican una cierta voluntad de no tener una obra póstuma, o más bien de no producir una obra de manera póstuma. Por otra parte, nunca ha habido un testamento foucaultiano si tomamos este mismo término de *testamento* como la indicación de un legado, como la atribución individual o colectiva de la responsabilidad moral de hacer sobrevivir aquello que debería desaparecer en condiciones normales, como una cesión del testigo que habría que afianzar y hacer respetar, como una afirmación de continuidad. En el caso de Foucault, nadie ni siquiera ninguno de sus amigos y allegados más próximos ocupó nunca el puesto de la persona a través de la cual debería mantenerse la verdad del texto y reafirmarse la continuidad tras la desaparición del filósofo. Sin embargo, al mismo Foucault se ha seguido redefiniendo y rearticulando a la vez por la transformación del perímetro de sus escritos y por la de los puntos de entrada inducidos por esta transformación. Foucault se encuentra literalmente producido por la constitución de sus propios fondos: libros publicados durante su vida, textos dispersos y finalmente reunidos, lecciones transcritas y, hoy en día, textos inéditos.

Palabras clave: Michel Foucault; Filosofía contemporánea; Historia de la filosofía; Subjectivación.

Il y a quelques années, lors d'un colloque important à Bordeaux, j'avais tenté d'esquisser maladroitement ce qui me semblait caractériser de manière non négociable les analyses foucauldienne, quel qu'en soit l'objet, le moment ou le support, c'est-à-dire l'ensemble des éléments au-delà desquels, ou en dépit desquels la référence à Foucault ne me semblait plus avoir aucun sens. Je n'avais bien entendu aucune velléité de fixer quelque chose comme un canon de la pensée foucauldienne, ou de tracer les limites d'une orthodoxie dont on imagine facilement combien elle aurait fait horreur à Foucault lui-même : je voulais simplement extraire de trente ans de réflexion et de travail quelque chose comme une posture à la fois méthodologique et heuristique, non pas tant en réalité par souci de précision philologique (comme s'il s'agissait d'exhiber le plus petit commun dénominateur des textes foucauldien, dans l'extrême variété qui est la leur et l'extraordinaire extension des sources documentaires – je pense ici au fonds Foucault acquis par la BnF en 2013, qui a rouvert et

relancé tout ce que nous pensions savoir jusqu'à présent), mais parce que je pensais y voir aussi, au-delà de la question de la posture méthodologique, quelque chose qui engageait aussi, et surtout, une posture éthique et politique.

L'objection qui m'a été faite immédiatement portait sur le risque que j'encourais, et sur la nature véritable d'un geste qui allait m'amener inéluctablement à distinguer les bonnes et les mauvaises lectures, les bons et les mauvais usages, c'est-à-dire aussi à m'ériger moi-même en gardienne du temple.

L'objection était fondée ; elle ne cesse, d'une certaine manière, de me hanter, ne serait-ce que parce que le foisonnement toujours plus grand des études sur et à partir de Foucault déploie aujourd'hui un spectre de lectures impressionnant, dans certains cas discutables, parfois même révoltantes (je pense par exemple au titre annoncé par un collègue distingué en vue d'une communication publique dans une institution universitaire parisienne importante : « Foucault, pensée de la foutaise », traduction littérale d'une version anglaise de la même expression, qu'il avait déjà mobilisée, « Bullshit Theory ») ; et que l'on se trouve en réalité piégés par cette extraordinaire expression que Foucault affectionnait – et qui a été usée jusqu'à la corde par les lecteurs et les usagers que nous sommes –, celle de la boîte à outils. Mathieu Potte-Bonneville, qui fut il y a quelques années un remarquable foucauldien, et qui consacra avec Philippe Artières un livre aux usages de Foucault – *D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes* – m'avait fait remarquer en riant que si les outils foucauldien étaient à notre libre disposition, y compris quand il s'agit de les appliquer à des questions, ou à des objets, ou encore à des périodes que Foucault n'avait pas lui-même traités (à commencer par ce présent qui est aujourd'hui le nôtre, et qui est bien différent du présent de Foucault lui-même il y a trente-trois-ans) – si donc les outils étaient à notre disposition, il demeurerait essentiel malgré tout de s'interroger sur la boîte. Dans « boîte à outils », il y a aussi « boîte », c'est-à-dire cette chose non interrogée et pourtant fondamentale, qui contient précisément tout l'équipement que Foucault nous a effectivement laissé, en même temps qu'une liberté totale de nous en servir à notre guise ; on aurait envie d'ajouter : qui contient, qui réunit, qui rend accessible, qui présente les outils foucauldien. Ce en vertu de quoi ces outils sont possibles, c'est-à-dire aussi avant toute chose la condition de leur mise à disposition.

Je vais donc parler d'une boîte.

Plus loin encore dans le temps, j'avais, pour introduire un volume de textes sur Foucault produits en France et en Italie au milieu des années 1990 et dont certains sont importants, repris ce fragment des *Feuillets d'Hypnos* de René Char que Foucault cite lui-même – « notre héritage n'est précédé d'aucun testament » – en guise de titre pour mon propre texte.

Or les choses sont là aussi moins simples qu'on ne pourrait le supposer.

En réalité, testament foucauldien il y a, au sens où les dispositions testamentaires de Foucault existent, et qu'elles indiquent une certaine volonté de ne pas avoir d'œuvre posthume, ou plus exactement de ne pas *faire œuvre* de manière posthume.

Mais testament foucauldien il n'y a jamais eu, si l'on prend ce même terme de *testament* dans le sens exact qu'il a pour Char, comme l'indication d'un legs, comme l'attribution à un ou à plusieurs, peu importe, de la responsabilité morale de faire survivre ce qui devrait normalement disparaître, comme un passage de témoin à établir et à faire respecter, comme une affirmation de continuité. Dans le cas de Foucault, nul n'a jamais occupé la place de celui par qui la vérité du texte devait être maintenue et la continuité réaffirmée par-delà la disparition du philosophe, pas même les plus proches parmi ses proches et ses amis. Paradoxalement, c'est sans doute pour les générations successives que la question de la continuité, ou de la fidélité, se pose davantage – sans doute parce que, n'ayant pas eu de lien, venant nécessairement après, tout se passe comme s'il fallait surabonder dans les preuves de sa propre orthodoxie. Pouvoir dire : je suis celui ou celle par qui le Verbe est réaffirmé dans sa pureté d'origine. Et pourtant, il suffit de se rappeler à quel point Foucault était obsédé par l'idée d'une histoire discontinue, par les transformations et les mutations qu'il repérait partout à l'œuvre dans l'histoire, par les grandes bascules qu'il s'évertuait à rendre palpables, par les phénomènes d'émergence et de disparition, de soulèvements et d'abaissements, de déplacements de lignes et de reconfigurations, de mutations des paysages de la pensée, pour comprendre à quel point l'idée du Verbe est ici déplacée. Pas la vérité mais des régimes de vérité ; pas l'Histoire mais des histoires périodisées ; et sans doute, pour nous qui venons nécessairement après, pas l'héritage de Foucault mais une multitude d'héritages divers, qui relèvent autant de l'histoire de la réception et des effets de lecture que des distorsions propres aux appropriations passionnées.

Un héritage possible.

Ce qui, pour moi, continue aujourd'hui à qualifier une certaine posture (au sens où l'on dit du corps qu'il a une certaine posture, qu'il se place dans l'espace d'une certaine manière), une posture de la pensée foucauldienne – on aurait presque envie de risquer le terme d'*attitude*, puisque c'est celui que Foucault utilisait lui-même à la fin de sa vie, ce sont essentiellement deux termes. J'y arrive dans un instant, mais avant cela une précision sur le terme d'*attitude*, qui engage aussi, me semble-il, ce que suggère très spécifiquement le terme « posture » : une certaine manière d'être ancré dans le monde.

Attitude : on se souvient de la manière étonnante dont Foucault, après avoir utilisé le terme dès le premier commentaire qu'il livre de *Qu'est-ce que les Lumières ?*, en 1978,

dans *Qu'est-ce que la critique* (il parle alors de faire l'histoire de l'« attitude critique »), le réinvestit autrement six ans plus tard :

Je sais qu'on parle souvent de la modernité comme d'une époque ou en tout cas comme d'un ensemble de traits caractéristiques d'une époque ; on la situe sur un calendrier où elle serait précédée d'une prémodernité, plus ou moins naïve ou archaïque et suivie d'une énigmatique et inquiétante « postmodernité ». Et on s'interroge alors pour savoir si la modernité constitue la suite de l'*Aufklärung* et son développement, ou s'il faut y voir une rupture ou une déviation par rapport aux principes fondamentaux du XVIII^e siècle. En me référant au texte de Kant, je me demande si on ne peut pas envisager la modernité *plutôt comme une attitude que comme une période de l'histoire*. Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains ; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. *Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un éthos* (Foucault 1994c, 568).

C'est là un passage très connu. Et le tournant semble à ce point important que Foucault, dans le même texte, y revient trois pages plus bas, dans une formulation presque identique : « L'ontologie critique de nous-mêmes, il faut la considérer non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui s'accumule ; il faut la concevoir comme une attitude, un éthos, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes *est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible* » (1994c, 577).

Si je rappelle ces deux passages, c'est qu'ils me semblent bien dire l'enjeu de la chose : une vie philosophique, une pratique de la critique, et surtout une manière de considérer celle-ci sous la forme de ce double geste, ou de ce geste à double facette, qui consiste d'une part à produire un diagnostic et une analyse historique des limitations qui sont les nôtres, et de l'autre à tenter de les franchir.

J'annonçais deux termes, je crois que le premier ne peut être qu'*historicisation*.

Historicisation, cela n'est pas seulement un geste méthodologique essentiel, du début à la fin – peut-être le maître mot de ce que tente de faire Foucault depuis les années 1960 (je laisse volontairement *Maladie mentale et personnalité* de côté, pour des raisons évidentes). Historiciser, cela ne signifie pas seulement faire l'histoire – de la prison, de la clinique, de la naissance des sciences humaines, de la pénalité, de la sexualité. Cela signifie que rien de ce qui donne – objets de pensée, représentations, pratiques, institutions, concepts, grilles catégorielles, grilles logiques etc. – n'est autre qu'une production historique, une construction *dans et par l'histoire*. Ce qui engage à son tour trois choses.

La première, c'est qu'y jouent un ensemble de déterminations complexes dont il importe de pouvoir dire la nature et le fonctionnement, de décrire l'économie générale à un moment donné ; la seconde, c'est que s'il y a des déterminations historiques à un moment donné, la possibilité de leur transformation ou de leur mutation, se pose (que cela soit sous la forme du thème de la possible *disparition* de ces déterminations ou des objets qu'elles permettent – une disparition possible en réalité symétrique de *l'émergence historique*, ou de la naissance (terme qui revient souvent dans les titres foucauldien), comme à la toute fin des *Mots et les choses* ; ou que ce soit, comme dans les passages de la variante américaine de « Qu'est-ce que les Lumières ? », vingt ans plus tard, sous la forme d'un franchissement possible, c'est-à-dire d'une volonté de *faire disparaître*, ou, comme le dit Foucault aussi parfois, de « déplacer les lignes ».

La seconde, c'est que se poser la question des déterminations historiques qui sont propres à une périodisation donnée, la question de la manière dont les discours, les pratiques et les institutions émergent, se distribuent, s'organisent, se hiérarchisent - et fonctionnent -, c'est aussi, comme par un jeu de ricochet inévitable et auquel Foucault a fini par arriver, entre la toute fin des années 1960 et le tournant des années 1970, se poser la question de ces mêmes déterminations telles qu'elles définissent notre *propre* situation historique, notre propre système de pensée, nos modes d'agir et de nous représenter le monde, les formes que nous entretenons avec nous-même et avec les autres, etc. C'est là, bien entendu, la question du présent dont il est question. Penser l'historicité des objets de la réflexion philosophique, cela ne peut pas ne pas être aussi : faire retour sur la question du présent. L'admiration de Foucault pour Kant – le Kant des opuscules sur l'histoire, littéralement retourné contre le Kant des trois critiques – me semble ici nouée autour de ce point : penser de manière critique, c'est penser non pas la limitation nécessaire de la connaissance mais le franchissement des déterminations présentes, et c'est la raison pour laquelle intégrer la question de l'actualité à l'enquête philosophique est absolument essentiel.

La troisième enfin, c'est celle de la redéfinition d'un projet philosophique, éthique et politique à la hauteur de cette question du présent. Philosophique, parce qu'on voit bien ce que, littéralement, l'histoire fait à la philosophie (et qu'en même temps, cette réarticulation de la philosophie à partir de l'histoire constitue le contre-point littéral de toutes les grandes philosophies de l'histoire, de tous les historicismes, de tous les grands récits, de toutes les histoires monumentales) ; éthique parce que cela redéfinit immédiatement une posture critique au cœur du présent ; politique parce que ce geste philosophique et éthique expose, engage, et exige un courage remarquable : s'il s'agit aussi du « franchissement possible », il en va aussi de la transformation volontaire de notre monde.

Je voudrais tout simplement rappeler deux passages de cours, parmi tant d'autres, où Foucault revient sur la question. D'abord, au tout début de l'année 1978-1979 – dans les leçons consacrées à la biopolitique. Foucault vient d'introduire, dans le droit fil des analyses faites l'année précédente, la notion d'art de gouverner, et il s'arrête, pour ouvrir une sorte de parenthèse. Ce qu'il dit alors, c'est ceci :

Ceci implique immédiatement un certain choix de méthode sur lequel j'essaierai tout de même enfin de revenir un jour de façon plus longue, mais je voudrais tout de suite vous indiquer qu'en choisissant de parler ou de partir de la pratique gouvernementale, c'est, bien sûr, une manière tout à fait explicite de laisser de côté, comme objet premier, primitif, tout donné, un certain nombre de ces notions comme, par exemple, le souverain, la souveraineté, le peuple, les sujets, l'État, la société civile : tous ces universaux que l'analyse sociologique, aussi bien que l'analyse historique et l'analyse de la philosophie politique, utilise pour rendre compte effectivement de la pratique gouvernementale (2004, 4).²

Et il poursuit :

Autrement dit, au lieu de partir des universaux pour en déduire des phénomènes concrets, ou plutôt que de partir des universaux comme grille d'intelligibilité obligatoire pour un certain nombre de pratiques concrètes, je voudrais partir de ces pratiques concrètes et passer en quelque sorte les universaux à la grille de ces pratiques. *Non pas qu'il s'agisse là de ce qu'on pourrait appeler une réduction historiciste, laquelle réduction historiciste consisterait en quoi ?* Eh bien, précisément, à partir de ces universaux tels qu'ils sont donnés *et à voir comment l'histoire ou les module, ou les modifie, ou établit finalement leur non-validité. L'historicisme part de l'universel et le passe en quelque sorte à la râpe de l'histoire. Mon problème est tout inverse.* Je pars de la décision, à la fois théorique et méthodologique, qui consiste à dire : supposons que les universaux n'existent pas, et *je pose à ce moment-là la question à l'histoire et aux historiens* : comment pouvez-vous écrire l'histoire si vous n'admettez pas *a priori* que quelque chose comme l'État, la société, le souverain, les sujets existe ? [...] *C'est donc exactement l'inverse de l'historicisme que je voudrais ici mettre en place. Non pas donc interroger les universaux en utilisant comme méthode critique l'histoire, mais partir de la décision de l'inexistence des universaux pour demander quelle histoire on peut faire* (4-5, c'est moi qui souligne).³

2 « Je voudrais essayer de déterminer la manière dont on a établi le domaine de la pratique du gouvernement, ses différents objets, ses règles générales, ses objectifs d'ensemble afin de gouverner de la meilleure manière possible. En somme, c'est, si vous voulez, l'étude de la rationalisation de la pratique gouvernementale dans l'exercice de la souveraineté politique ».

3 Dans ce même passage, Foucault prend pour exemple son travail sur la folie : « C'était la même question que je posais, lorsque je disais, non pas : la folie existe-t-elle ? Je vais examiner si l'histoire me donne, me renvoie quelque chose comme la folie. Non, elle ne me renvoie pas quelque chose comme la folie, donc la folie n'existe pas. Ce n'était pas ça, le raisonnement, ce n'était pas ça, la méthode de fait. La méthode consistait à dire : supposons que la folie n'existe pas. Dès lors, quelle est donc l'histoire que l'on peut faire de ces différents événements, de ces différentes pratiques qui, apparemment, s'ordonnent à ce quelque chose supposé qui est la folie ? » (5). Le texte est construit sur la même structure argumentative que celle mise en œuvre par Paul Veyne dans « Foucault révolutionne l'histoire » (1979, 412-413).

On a donc, dans la théâtralisation que Foucault effectue de sa propre posture de recherche, d'une part un historicisme philosophique, et de l'autre une pratique historienne de l'historicisation, c'est-à-dire de la construction des objets dans l'histoire. Pour l'historicisme, rien n'échappe certes à l'histoire, mais les objets y sont pour ainsi dire « plongés » – ce qui suppose qu'ils existent indépendamment d'elle, et qu'il s'agit donc de lire les effets de variation de l'histoire sur un noyau paradoxal d'invariabilité. Pour l'historicisation « historienne » telle que la conçoit Foucault, mais aussi à la même époque l'historien Paul Veyne, non seulement tout est plongé dans l'histoire, mais tout est construit par l'histoire ; et si les effets de cette détermination historique doivent être lus sans aucune référence à une perspective téléologique, il n'en reste pas moins qu'un objet de pensée n'est rien d'autre que la manière dont il a été, à un moment donné, *produit* : rien en lui ne préexiste à cette production, ou aux métamorphoses éventuelles qu'il enregistre d'un système de pensée à un autre ; rien ne nous dit non plus qu'il perdurera comme objet – de pensée, de savoirs, de pratiques – parce que, s'il a émergé, il peut tout aussi bien disparaître, c'est-à-dire quitter ce statut d'objet qu'il avait acquis dans une configuration spécifique de notre pensée. Et c'est là, on l'aura reconnu, l'hypothèse que, dès 1966, Foucault formulait en manière de clôture dans la dernière page des *Mots et les choses* (1966) : nous ne traversons pas l'histoire, c'est elle qui nous construit et nous déconstruit au gré de ses vagues et de ses ressacs. L'homme a émergé comme objet de savoirs et de pratiques ; il se peut qu'il s'efface un jour.

La seconde occurrence est là encore un tout début de cours, le 5 janvier 1983, dans cette leçon appelée à devenir l'un des deux commentaires sur les Lumières des toutes dernières années. L'éditeur du cours *Le gouvernement de soi et des autres*, Frédéric Gros, restitue dans une longue note en bas de page un développement du manuscrit que Foucault n'a pas effectivement repris dans son exposition orale, mais qui disait ceci – à propos des critiques que Foucault avait subies de la part des philosophes pour avoir ainsi révolutionné la philosophie à partir de l'histoire (je pense en particulier aux critiques vives non pas tant de Habermas lui-même que des habermassiens et à l'accusation d'immoralisme, ou de confusion, d'offuscation des valeurs morales à partir desquelles discerner le bien et le mal).

Quel sens donner à cette entreprise ?

Ce sont surtout ses aspects « négatifs », négativistes, qui apparaissent au premier regard. Un négativisme historicisant puisqu'il s'agit de substituer à une théorie de la connaissance, du pouvoir ou du sujet l'analyse de pratiques historiques déterminées. Un négativisme nominaliste, puisqu'il s'agit de substituer à des universaux comme la folie, le crime, la sexualité, l'analyse d'expériences qui constituent des formes historiques singulières. Un négativisme à tendance nihiliste, si on entend par là une forme de réflexion qui, au lieu

d'indexer des pratiques à des systèmes de valeur qui permettent de les mesurer, inscrit ces systèmes de valeurs dans le jeu de pratiques arbitraires même si elles sont intelligibles.

Il faut, devant ces objections, ou à dire vrai ces « reproches » avoir une attitude très ferme [je signale ici la réapparition du terme « attitude »]. Car ce sont des « reproches », c'est-à-dire des objections qui sont telles qu'à s'en défendre, on souscrit fatalement à ce qu'elles soutiennent » (2008, 7). Et plus bas, à la fin du passage non lu : « Et par là je veux dire : non pas édifier dans sa systématisme universelle cette forme de pensée et la justifier en termes de vérité ou de valeur morale, mais chercher à savoir comment a pu se constituer et se développer ce jeu critique, cette forme de pensée. Pas question d'étudier cela cette année, mais seulement indiquer l'horizon général » (8).

On peut bien entendu ne pas se sentir à l'aise sur ce terrain, mais on n'est pas obligés non plus de se référer à Foucault. Le courage qu'il a fallu pour soutenir en philosophe ces positions – qui sont encore une fois les conditions de possibilité, dans sa pensée, d'un questionnement du présent -, et qui sont aujourd'hui encore au cœur des très violentes critiques qui voient en Foucault un agent de dissolution de la vérité (cette pensée du *bullshit* qu'on lui attribue et à laquelle je faisais allusion tout à l'heure : littéralement des foutaises) devrait nous interdire de ne pas en tenir compte. Les lectures déshistoricisantes de Foucault se privent à la fois de la plupart de ses travaux, d'une certaine méthode d'enquête et du souci du présent. Elles sont, me semble-t-il, radicalement anti-foucauldienne. Voilà peut-être le premier morceau de la boîte, son fond le plus essentiel : il n'y a pas de dehors de l'histoire, il n'y a pas de transhistorique, ou de méta-historique ; il y a des déterminations, et, peut-être, la possibilité de leur transformation – le « franchissement possible ».

Deuxième terme : *subjectivation*. Il ne s'agit pas de revenir sur la manière dont Foucault donne à voir en permanence, et avec raison, le double processus de constitution historique des sujets dans l'histoire. Quel qu'en soit le *mode* historique, la constitution des sujets se réalise toujours à la fois par objectivation (c'est-à-dire par le biais de discours et de pratiques qui font du sujet leur propre objet – dans le célèbre texte « Le sujet et le pouvoir » (1994a), en 1982, Foucault en indique au moins deux : les discours qui aspirent au statut de science et les pratiques divisantes) ; et par le biais d'un rapport à soi qui est pour ainsi dire d'autoconstitution, mais qui est à son tour pris dans des formes qui sont historiquement déterminées. Ces deux faces de la subjectivation sont indissociables et pourtant non équivalentes : hétéroproduction et autoproduction, subjectivation par objectivation (c'est-à-dire, puisqu'il faut être clairs sur ce point : constitution du sujet par objectivation) et subjectivation par autoproduction de soi ne peuvent en aucun cas être rabattues l'une sur l'autre, même si elles ne se donnent jamais l'une

sans l'autre. C'est probablement devant ce constat que certains ont tenté de tordre le cou au problème, et décrété que la désobjectivation était le remède à tous nos maux : en se désobjectivant, on échappait à cette objectivation en tant qu'être sujet qui est l'un des visages de ce que nous sommes, mais qui est aussi l'une des marques de notre propre assujettissement. Là encore, les appels à la troisième personne, eu neutre ou bien encore à la suppression progressive des prédicats du sujet abondent dans la littérature post-foucauldienne, mais elle me semble être à la lettre un contresens. Non pas qu'il faille revenir à la figure philosophique du sujet autonome, doté de jugement et de volonté, absolument libre et en réalité totalement déshistoricisé. Mais ce que Foucault tente est une toute autre chose.

En 1978, dans le long et passionnant entretien qu'il accorde à Duccio Trombadori, Foucault dit la chose suivante :

Nous tournons là autour d'une phrase de Marx : l'homme produit l'homme. Comment l'entendre ? Pour moi, ce qui doit être produit, ce n'est pas l'homme tel que l'aurait dessiné la nature, ou tel que son essence le prescrit ; *nous avons à produire quelque chose qui n'existe pas et dont nous ne pouvons savoir ce qu'il sera*. Quant au mot « produire », je ne suis pas d'accord avec ceux qui entendraient que cette production de l'homme par l'homme se fait comme la production de la valeur, la production de la richesse ou d'un objet d'usage économique ; *c'est tout aussi bien la destruction de ce que nous sommes et la création d'une chose totalement autre, d'une totale innovation* (1994d, c'est moi qui souligne).

De cela, nous pouvons, me semble-t-il déduire deux choses. La première, c'est que la subjectivation – cette partie de la subjectivation qui relève de la pratique inventive de soi, de l'expérimentation de soi – prend la forme d'une innovation : c'est une création. La seconde, c'est que cette création, que Foucault nomme production, n'est pas contradictoire avec les déterminations historiques qui nous traversent. Après tout, la vieille étymologie latine – double – du mot sujet est là pour nous le rappeler : *subjectus* et *sub-jectum*,⁴ sujet littéralement placé sous, soumis, assujetti, mais aussi, et à l'inverse, sujet grammatical c'est-à-dire sujet d'action – l'une et l'autre chose à la fois. Déterminations et invention de soi.

Le point est décisif si nous tentons de dire quelle posture la pensée foucauldienne engage, parce que cette production de l'homme par l'homme en tant que « création d'une chose totalement autre », si elle ne se place jamais en dehors de l'histoire, représente paradoxalement non seulement la possibilité d'en infléchir les formes (« franchissement possible »), mais d'y introduire des points d'émergence qui prennent la forme d'inaugura-

4 Sur ce point, voir Balibar, 2012.

tions, d'expérimentations nouvelles. Jamais rien, dans l'histoire, ne nous rend improductifs – et même quand les situations d'assujettissement semblent saturées, cette possibilité de continuer à produire (au sens où Foucault l'entend dans le texte que je viens de citer : à créer) est ce qui nous soustrait à nos soumissions multiples, à nos subalternités visibles et invisibles, aux objectivations successives qui ne cessent de prétendre dire ce que nous sommes, et la vérité sur ce que nous sommes.

Nous ne sommes pas ici dans une logique compensatoire (la bonne subjectivation venant racheter la mauvaise subjectivation), nous sommes au contraire me semble-t-il dans quelque chose qui est bien davantage de l'ordre du déséquilibre, ou de l'asymétrie qualitative, ontologique : nous sommes capables, même dans les mailles du pouvoir les plus serrées et les plus denses, de nous inventer nous-mêmes. Ce qui signifie que la subjectivation est, au moins en partie, le premier des gestes critiques, le plus élémentaire et le plus essentiel des gestes de résistance, que sa valeur politique est première et qu'elle doit être reconnue comme telle. C'est par ailleurs à partir de cela que devient pensable le point d'articulation entre formes du rapport à soi et formes du rapport aux autres – parce que le soi que l'on construit n'est précisément pas l'*Ego cogito* cartésien, qu'il n'est ni définitif (hors de toute histoire) ni isolé (hors de toute socialité) : toujours déjà historique et en relation, il déplace immédiatement en la redoublant la question de l'invention de soi du côté de l'invention de modes de vie partagés.

Nous avons là, me semble-t-il, les côtés de la boîte.

J'avais promis deux termes essentiels. J'ajoute un troisième élément, qui n'est pas exactement une notion ou un concept, mais qu'il importe de mentionner.

Je rappelais au début de cet article le « testament » de Foucault – pas d'œuvres posthumes – un testament que nous avons tous enfreint, et qu'il a très évidemment été nécessaire d'enfreindre. Cela n'enlève rien à l'importance performative de l'indication testamentaire - *ce qu'elle fait au moment même où elle est proférée*. Ce qu'elle dit, ce qu'elle fait, c'est la production d'un mécanisme fait pour empêcher la clôture de l'œuvre, c'est-à-dire la constitution de Foucault en auteur.

Cela signifie-t-il que nous devons cesser d'en analyser et d'en publier les inédits ? Je ne crois pas. La recherche foucauldienne s'est en effet constituée ces trente dernières années en suivant très largement les stratifications successives du corpus lui-même. Là se trouve sans doute le point qu'il faut avoir à l'esprit : l'histoire éditoriale des travaux de Foucault n'est pas réductible à la simple mise en série de publications successives, elle n'est pas l'élargissement progressif d'un corpus en lui-même homogène. Ce qui s'est bien au contraire joué, à la faveur de trois étapes fondamentales – la publication des *Dits*

et écrits, en 1994 ; l'entreprise de publication des cours au Collège de France, entre 1997 et 2015 ; et l'acquisition par la BnF de 37.000 pages d'inédits en 2013 – est véritablement de l'ordre de la variation des points d'entrée dans la pensée foucauldienne : si les phénomènes de réception ont varié dans le temps, c'est parce que les points d'entrée avaient eux-mêmes changé.

La génération des amis, des collègues et des contemporains de Foucault avait eu essentiellement accès à la pensée du philosophe par les livres publiés. La seconde génération, qui n'avait pas connu Foucault mais qui faisait de cette apparente « neutralité » affective et mémorielle un point de force pour son travail d'analyse et d'interprétation, a essentiellement travaillé sur l'énorme corpus des *Dits et écrits*, c'est-à-dire sur l'ensemble des textes épars – articles, conférences, interviews, préfaces, introductions, entretiens – publiés de manière disséminée par Foucault aux quatre coins du globe pendant près de vingt-cinq ans. Des quatre mille pages de l'édition Gallimard de 1994 dépendent très évidemment des appréhensions nouvelles, qui tentent de suivre non seulement la pensée de Foucault dans ce qu'elle construit, soutient et déploie – ce que nous pourrions appeler, d'une manière sans doute malheureuse, les « thèses » de Foucault – mais d'en retracer tout à la fois le cheminement interne et les variations. La question de l'articulation interne de la pensée foucauldienne, d'autant plus difficile qu'elle devait ne jamais perdre de vue que Foucault s'était voulu lui-même un penseur de la discontinuité dans le sillage des analyses de Bachelard et de Canguilhem, est apparue à la faveur de ce retournement : il s'agissait de remonter des *Dits et écrits* aux livres, et non pas l'inverse.

La publication des cours au Collège de France a ultérieurement redistribué les cartes et contribué à redéfinir à son tour la lecture des livres. Enfin les inédits sont aujourd'hui la dernière stratification de ce « nom d'auteur » que nous appelons Michel Foucault. Foucault n'est pas l'auteur de ces textes si nombreux et si foisonnants : Foucault est en permanence redessiné et réarticulé à la fois par la transformation du périmètre de ses écrits et par celle des points d'entrée que cette transformation induit. Foucault est littéralement *produit* par la constitution de ses propres fonds – livres publiés de son vivant, textes dispersés et finalement réunis, cours transcrits, et, aujourd'hui, inédits. Il n'est pas le *principe* et la *cause* de son œuvre : il est bien plutôt l'*effet* changeant de celle-ci, si on entend par œuvre non pas l'*opus* mais la sédimentation complexe d'un *labor* – un travail, un effort, un courage. Autre manière de répéter encore : « Ne me demandez pas qui je suis... ».

Comme le dit Foucault, « Le livre a beau se donner comme un objet qu'on a sous la main, il a beau se recroqueviller en ce petit parallépipède qui l'enferme : son unité est variable et relative. Dès qu'on l'interroge, elle perd son évidence ; elle ne s'indique elle-même,

elle ne se construit qu'à partir d'un champ complexe de discours ». ⁵ Ne pas transformer Foucault en un nom d'auteur sur une couverture, faire varier l'unité du livre, déplier et démultiplier les approches, laisser passer l'air.

J'avais promis une boîte, elle est maintenant complète : elle est solide, est nous est acquise, elle est pleine d'outils pour notre libre usage, mais elle n'a pas de couvercle et ne pourra jamais en avoir.

BIBLIOGRAPHIE

Artières, Philippe et Mathieu Potte-Bonneville. *D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes*. Paris, Seuil, 2007.

Balibar, Étienne. *Citoyen-sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris, PUF, 2012.

Char, René. *Feuillets d'Hypnos*. Paris, Gallimard, 1946.

Foucault, Michel. *Les Mots et les Choses*. Paris, Gallimard, 1966.

_____. "What is Enlightenment?". *The Foucault Reader*, Paul Rabinow (ed.). New York, Pantheon Books, 1984.

_____. "The Subject and Power". *Essential Works of Foucault (1954-1984), vol. III, Power*, Paul Rabinow (ed.). New York, 1994a, The New Press, p. 326-348.

_____. « Le sujet et le pouvoir ». *Dits et écrits, Vol. IV*. Paris, Gallimard, 1994b, pp. 222-243.

_____. « Qu'est-ce que les Lumières ? ». *Dits et écrits, Vol. IV*. Paris, Gallimard, 1994c, pp. 562-578.

_____. « Entretien avec Michel Foucault ». *Dits et écrits, Vol. IV*. Paris, Gallimard, 1994d, pp. 41-95.

_____. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2004.

_____. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*. Paris, Gallimard/Seuil/EHESS, 2008.

Veyne, Paul. « Foucault révolutionne l'histoire ». *Comment on écrit l'histoire*. Paris, Seuil, 1979, p. 412-413.

5 Id, *ibid.*, vol. II, p. 24.