

> Hugues Choplin

« Refuser ce que nous sommes »

Le problème du contemporain, de Foucault à Costech



> #Numéro 1

> Varia

> Communications orales rédigées

> CRI - Complexité, Réseaux et Innovation (Costech-UTC)

> JE, séminaire transversal

> Enaction - > Epistémé et subjectivité

Citer cet article

Choplin, Hugues. "« Refuser ce que nous sommes ». Le problème du contemporain, de Foucault à Costech", 5 avril 2017, *Cahiers Costech*, numéro 1.

URL <https://www.costech.utc.fr/CahiersCostech/spip.php?article6>

Ce texte est, à de petites modifications près, celui de la communication orale effectuée le 8 avril 2016, dans le séminaire Costech : « Le contemporain, "singulière relation avec son propre temps" ». Merci à Guillaume Carnino pour sa relecture à la fois bienveillante et rigoureuse.

Auteur(s)



Hugues Choplin enseigne la philosophie et l'analyse des situations d'ingénieurs à l'Université de Technologie de Compiègne. Il s'emploie à modéliser et à problématiser la pensée contemporaine, essentiellement française, s'attachant, ainsi, à établir une « recherche en silence »

Plan

- 1. La posture inventée par Foucault
 - 1.1 Première exigence du contemporain : être journaliste (ancrage)
 - 1.2 Deuxième exigence du contemporain : être archéologue (décollage)
 - 1.3 Troisième exigence du contemporain : transgresser (atterrissage)
- 2. La résistance du contemporain : soulèvement ou infamie ?
 - 2.1. Le problème de la résistance
 - 2.2. De la résistance au soulèvement**
 - 2.2.1 L'énigme de la force de soulèvement
 - 2.2.2. Une force d'invention de type artistique ? Vitaliste ?
 - 2.2.3. La force du soulèvement : en dehors du pouvoir ?
 - 2.3. De la résistance à l'in-famie

01. « Sans doute l'objectif principal *aujourd'hui* (...) est-il (...) de *refuser ce que nous sommes*¹ » : voilà ce qu'écrit Michel Foucault dans son texte « le sujet et le pouvoir ».

Refuser ce que nous sommes : c'est à partir de cette formule que je vous propose de poser le problème du contemporain – tout en précisant d'emblée que Foucault ne conceptualise pas le terme de *contemporain* et utilise plus volontiers le terme de *modernité* pour désigner ce rapport, critique, à ce que nous sommes.

Refuser ce que nous sommes : cette formule engage en effet une critique et, d'abord, un diagnostic de ce que *nous sommes – aujourd'hui*. Or, un tel diagnostic requiert pour Foucault un travail de type *historique* : questionner la singularité des *sujets* que nous sommes aujourd'hui, implique à ses yeux de questionner la constitution *historique* des *normes* qui nous *assujettissent* aujourd'hui, c'est-à-dire des normes qui, aujourd'hui, nous *obligent à penser et à agir* d'une certaine manière et ainsi nous constituent comme sujet (c'est bien là un *as-sujet-tissement*).

02. Je vais revenir, dans un premier temps, sur cette *posture* inventée par

Foucault, posture qui, depuis un travail historique, conduit, ainsi, au refus de ce qui aujourd'hui nous oblige (c'est-à-dire, donc, au refus de ce que nous sommes).

Ensuite, je voudrais questionner ce refus, constitutif du contemporain, en essayant de le comprendre depuis le motif foucaldien de la *résistance*. Refuser ce que nous sommes – les normes qui nous conduisent à penser et à agir d'une certaine manière –, n'est-ce pas d'abord, en effet, résister ? J'essaierai ici surtout d'interroger comment Foucault peut – ou ne peut pas – soustraire cette résistance du contemporain au *jeu* constitutif du pouvoir ou des normes. Jusqu'à quel point peut-on donc *vraiment* libérer le contemporain des normes constitutives de notre assujettissement aujourd'hui ?

03. Cette présentation est finalisée, à mes yeux, par notre problématisation collective, dans Costech, du concept de contemporain. Nous sommes bien avec Foucault dans la lignée du texte de cadrage de notre journée. Comme Agamben², Foucault propose bien en effet un rapport au présent qui soit à la fois engagé et critique, un rapport qui sollicite une nouvelle lecture de l'histoire tout en portant une exigence de transformation de ce présent. L'apport spécifique de Foucault à cette question du contemporain tient, me semble-t-il, à sa problématique du *pouvoir* – problématique qui nous conduit, nous, à attacher la contemporanéité à la question de la résistance aux normes qui aujourd'hui nous assujettissent. Que peut donc vouloir dire *résister* pour une équipe de recherche comme Costech ? Et en premier lieu, bien sûr : à quoi s'agit-il donc de résister ? De quelles normes – normes de pensée et d'action – s'agit-il donc de se déprendre aujourd'hui ?

1. La posture inventée par Foucault

04. Dans son texte « Qu'est-ce que les lumières ? », Foucault explicite de manière particulièrement nette la posture de sa recherche. Dans ce texte, il s'explique avec Kant et souligne qu'il partage avec lui une « attitude » : l'attitude constitutive de la « modernité » – je dirai plutôt, pour ma part, que Foucault et Kant partagent, jusqu'à un certain point, une *posture* de contemporain³.

Cette posture – de la modernité ou du contemporain –, il me semble que l'on peut la décrire comme conjuguant trois ingrédients – *trois exigences* –, que je vais associer ici aux trois temps que nous valorisons, avec Isabelle (Cailleau), Frédéric (Huet) et Pierre (Steiner), dans nos UV d'analyse des situations de l'ingénieur : l'*ancrage*, le *décollage* et

l'atterrissage.

1.1 Première exigence du contemporain : être journaliste (ancrage)

05. La première exigence du contemporain, en effet, c'est d'être *ancré* dans le présent. Foucault explique ainsi : « Il existe actuellement (...) dans nos sociétés, un certain nombre de questions (...), d'angoisses qui sont le vrai moteur (...) des cibles que j'essaie d'analyser (...). C'est *ce que nous sommes* – les conflits, les tensions (...) qui nous traversent – qui est finalement le sol (...) sur lequel je me déplace⁴. » Cet ancrage dans le sol du présent, le parcours de Foucault l'atteste tout particulièrement. On sait par exemple que son travail – théorique, historique – sur les prisons est *précédé* d'un engagement pour la transformation des prisons ; il a ainsi contribué très significativement à la création au début des années 1970 d'un collectif national important – le Groupe d'Information sur les Prisons –, qui avait pour vocation de donner la parole aux détenus.

06. Pour Foucault, cet ancrage dans le présent – cette « inquiétude de l'actualité » comme il le dit aussi – définit l'intellectuel comme un *journaliste* : un « journaliste de nous-mêmes⁵ » – et Foucault oppose cette posture de journaliste, inquiet de l'actualité, à celle du *prophète* qui sait déjà ce qui va arriver (et il vise ici en particulier Sartre, au moins dans une certaine mesure).

Cette posture de journaliste, significativement ancrée dans le présent, Foucault l'assumera concrètement en suivant en 1978, pour un quotidien italien, la révolution iranienne. « J'aimerais, écrit-il *pendant* cette révolution qu'il est donc en train de couvrir, (...) essayer de saisir *ce qui est train de se passer*, car ces jours-ci rien n'est achevé et les dés sont encore en train de rouler⁶ ». Saisir *ce qui est train de se passer* : cette posture de journaliste implique donc de considérer qu'il se passe – *aujourd'hui* – quelque chose d'important. Foucault écrit même : « La modernité (...) c'est l'attitude qui permet de saisir ce qu'il y a d'« *héroïque* » dans le moment présent⁷. »

Il me semble que, dans certaines de nos analyses du capitalisme actuel ou de ce qui se joue aujourd'hui avec le numérique, il nous arrive également d'accorder une « haute valeur⁸ », peut-être héroïque, au présent.

Voilà pour l'ancrage, premier ingrédient de cette posture de modernité ou de contemporanéité.

1.2 Deuxième exigence du contemporain : être archéologue (décollage)

07. Du journalisme donc, certes, mais du « journalisme *transcendantal* » (selon la formule de Clavel reprise un temps par Foucault).

Transcendantal : en philosophie, ce terme désigne des *conditions de possibilité* ; chez Kant, ce sont les conditions de possibilité de la connaissance et chez Foucault, donc, les conditions de possibilité de ce que nous sommes. Et ici Foucault marque une différence importante avec Kant : ces conditions de possibilité de ce que nous sommes aujourd'hui ne sont pas nécessaires et universelles (comme chez Kant), elles sont bien plutôt contingentes, historiquement datées. Il est donc nécessaire de déployer des « enquêtes historiques » sur « les événements qui nous ont amenés à nous constituer⁹ » tels que nous sommes aujourd'hui – nécessaire autrement dit de reconnaître les *a priori historiques* qui font qu'aujourd'hui nous pensons ou agissons de telle ou telle manière. Par exemple, dans les années 1970, après s'être engagé dans les prisons, Foucault s'attache à une enquête de type historique qui montre combien ce qui se passe en prison dans ces années là, est conditionné par un certain type de pouvoir – le pouvoir qu'il qualifie de *disciplinaire* –, né au début du 19^e siècle. C'est cela « *diagonaliser l'actualité par l'histoire*¹⁰ » comme le disent, à propos de Foucault, François Ewald et Alessandro Fontana.

08. Cette diagonalisation ou ce décollage historique de Foucault est à inscrire dans la lignée de l'épistémologie française, celle de Bachelard ou de Canguilhem. Foucault a élargi ce type d'épistémologie en s'attachant non seulement à l'histoire des savoirs mais aussi à l'histoire des pouvoirs. Mais il a bien commencé par l'histoire des savoirs, en particulier dans *Les Mots et les choses* publié en 1966, texte qui s'attache à déployer une histoire ou plus précisément une *archéologie des sciences humaines*. Dans cet ouvrage, Foucault suggère très nettement que les sciences humaines vont disparaître dans la mesure où le concept même d'*homme*, qui semble les rendre possibles, est, selon Foucault, une « invention récente¹¹ » (elle date du début du 19^e siècle), une invention récente donc et *précaire*. Il écrit : « l'homme [c'est-à-dire le concept d'homme] n'est qu'(...) une figure qui n'a pas deux siècles, un simple pli dans notre savoir (...) Foucault disparaîtra dès que celui-ci [notre savoir] aura trouvé une forme nouvelle¹². » Plus tard, dans les années 1970, il rattachera l'émergence des sciences humaines à celle du pouvoir disciplinaire, les sciences humaines contribuant, de par les savoirs mêmes qu'elles produisent, à la *disciplinarisation* des sujets – à notre assujettissement

disciplinaire¹³.

Bien sûr, un tel diagnostic nous concerne assez directement à Costech. Certes, on n'est pas obligé de suivre Foucault touchant la fin des sciences humaines. Mais on peut se demander à quels concepts nous sommes, nous, aujourd'hui, *assujettis* (sur le plan de la pensée). Pour ma part, je me demande si le concept d'acteur et même d'action n'a pas pris la place du concept d'homme – et si ce n'est pas ce *couple de l'acteur et de l'action* qui nous contraint *aujourd'hui*. Serions-nous donc *obligés* aujourd'hui de penser en termes d'acteur, d'action, ou encore d'énaction ou bien de transaction ? Et plus encore, toujours dans la lignée de Foucault : quels sont les pouvoirs concrets que nourrit aujourd'hui le déploiement de ce primat conceptuel de l'action ?

En tous les cas, être moderne ou contemporain, ce n'est donc pas seulement être journaliste, c'est aussi remonter aux conditions, historiquement constituées, de notre présent – et en particulier donc aux *a priori* des modes de pensée qui sont aujourd'hui les nôtres – : c'est être *archéologue* (au sens de Foucault).

1.3 Troisième exigence du contemporain : transgresser (atterrissage)

09. A priori, conjuguer l'ancrage dans le présent et le décollage historique ne va pas de soi. Car ce décollage ne tend-il pas à montrer que l'essentiel de notre présent s'est joué depuis longtemps, dans l'invention de normes de pensée et d'action qui nous déterminent aujourd'hui ? Dès lors, quel poids spécifique accorder au présent ? En fait, et je l'ai suggéré à propos du concept d'homme : Foucault souligne que ce travail historique – archéologique – montre la *contingence* et même la *précarité* de ce qui nous assujettit aujourd'hui. Muni des résultats de l'enquête historique, on peut donc revenir ou *atterrir* dans le présent et se rendre compte non seulement que notre présent est déterminé par tel ou tel événement, mais aussi et surtout que ces événements et les normes qu'ils ont engendrées sont contingents : il est donc *possible*, peut-être, de refuser ces normes, de s'attacher – aujourd'hui – à s'en affranchir. Selon Foucault, il s'agit donc ainsi de dégager « de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de *ne plus être* (...) ce que nous sommes¹⁴. » De ce point de vue, bien loin de le disqualifier, le travail historique revalorise l'engagement critique dans le présent. On comprend mieux dès lors sa « haute valeur » ; Foucault écrit ainsi : « Pour l'attitude de modernité, la haute valeur du présent est indissociable de l'acharnement à l'imaginer (...) autrement qu'il n'est et à le transformer¹⁵. » Comme le dit

Frédéric Gros, chez Foucault, la question « qui sommes-nous ? » est en fait inséparable de la question : « *comment pourrions-nous être autrement*¹⁶ ? ».

10. Comment pourrions-nous être autrement ? : ici, il faut préciser que, selon Foucault, le contemporain ou le moderne n'a pas la réponse à cette question. Si le contemporain refuse notre assujettissement, s'il s'attache bien sans doute à pressentir de nouvelles formes de subjectivités, ce pressentiment n'a pas encore débouché : comme l'écrit Foucault, « ce travail (se) fait aux limites de nous-mêmes¹⁷ ». Précisément : aux limites. Foucault se sépare ici de Kant : alors que Kant souligne les « limites que la connaissance doit renoncer à franchir¹⁸ », Foucault insiste au contraire sur l'exigence de franchir les limites qui nous contraignent aujourd'hui – mais cette exigence ne conduit *pas* le contemporain (ou le moderne) *dans un au-delà* – dans une « autre société », portée par « une autre vision du monde¹⁹ » – qu'aurait établis Foucault (car Foucault n'est pas prophète, on l'a dit).

Foucault s'inscrit ici dans la lignée de Nietzsche et des pensées contemporaines de l'*expérience-limite*²⁰. Tout se passe comme s'il s'agissait non pas d'explorer de nouveaux territoires subjectifs, définitivement libérés des normes actuelles, mais plutôt, aux limites mêmes de ces normes, de faire l'*épreuve* de leur transgression possible (et Foucault reprend le concept de Bataille de *transgression*). Ce qui importe dans cette pensée du contemporain, c'est donc juste, si je puis dire, la transgression *comme telle* – et non pas l'au-delà sur lequel elle pourrait déboucher. Refuser ce que nous sommes, c'est transgresser – ou essayer de transgresser – ce qui nous assujettit : « *aux limites de nous-mêmes*²¹ ».

1) *Journaliste*, 2) *historien* ou *archéologue*, 3) *transgresseur* – dans une expérience-limite – : voilà donc, me semble-t-il, les trois ingrédients de cette posture de contemporain ou de moderne au sens de Foucault. Dans quelle mesure serions-nous nous, à Costech, prêts à revendiquer et à assumer individuellement – ou collectivement – ces trois ingrédients ?

2. La résistance du contemporain : soulèvement ou infamie ?

11. Je vous propose d'approfondir ce troisième ingrédient du contemporain qu'est la *transgression* – c'est-à-dire le refus, précisément, de ce que nous sommes – à partir du motif foucauldien de la *résistance*. Certes, Foucault n'aborde pas le problème du contemporain ou de la

modernité à partir de la résistance. Mais à vrai dire, cette proposition – penser le refus, constitutif du contemporain, en fonction de l'idée de résistance – ne paraît pas vraiment risquée ici dans la mesure où, ce refus est, chez Foucault, comme nous l'avons suggéré, le refus de l'*assujettissement* ou du pouvoir exercé par des normes de pensée et d'action, et où Foucault élabore lui-même, comme nous allons le voir, une théorie du pouvoir (et de l'assujettissement) qui fait significativement place à la question même de la résistance. J'ajouterai que ce motif de la résistance paraît a priori assez adéquat à l'idée d'expérience-limite dans la mesure, du moins, où la résistance se déploie à la limite *comme telle* du pouvoir : un pied dans son régime, un pied au dehors.

Etre contemporain, refuser ce que nous sommes, ce serait donc, dans cette perspective, résister. Mais que signifie exactement résister ?

2.1. Le problème de la résistance

12. Pour Foucault, le pouvoir n'est pas essentiellement quelque chose que l'on a ou que l'on n'a pas : le pouvoir, c'est d'abord quelque chose qui s'exerce, qui ne se constitue nulle part ailleurs que *dans* des relations – qui sont d'abord des relations *ordinaires* (comme les relations qui s'exercent par exemple, dans cet amphithéâtre, entre vous et moi). Selon cette théorie non substantialiste du pouvoir, la résistance fait essentiellement partie du fonctionnement même du pouvoir. Ce n'est pas une force *extérieure* au pouvoir qui pourrait le bloquer, c'est plutôt une force qui, d'une part, est constituée *dans* le déploiement même du pouvoir et qui, d'autre part, ainsi positionnée, est elle-même *constitutive* du jeu du pouvoir.

Pas d'exercice du pouvoir, pas de résistance, mais aussi réciproquement : *pas de résistance, pas de pouvoir*. Précisément, il me semble que Foucault propose (au moins) deux types de description de ces relations entre résistance et pouvoir, deux types de descriptions qui donnent lieu à deux images différentes du contemporain en tant, précisément, qu'il *résiste*.

13. Tout d'abord, nous avons déjà travaillé dans Costech le concept foucauldien de *dispositif* et le pouvoir *disciplinaire* dont ce concept est porteur, pouvoir disciplinaire qui s'exerce chez Foucault dans ces dispositifs d'*enfermement* que sont une prison, un hôpital, une caserne ou

une école. Dans la description de ces *dispositifs*, Foucault pense la résistance d'abord comme cela même que *produit* le dispositif disciplinaire : « tout pouvoir disciplinaire aura ses marges. Le déserteur, par exemple, n'existait pas avant les armées disciplinées (...). De la même façon, c'est à partir du moment où il y a discipline scolaire que vous voyez apparaître quelque chose comme le débile mentale²². » Le pouvoir disciplinaire fabrique donc des « *résidus*²³ ». Et ces résidus, qui résistent, ne peuvent que relancer la machine disciplinaire. Un enfant, un fou, un prisonnier, ce sont des résidus que produit le pouvoir mais qui aussi, en effet, nourrissent son déploiement dans la mesure où le pouvoir veut les « récupérer²⁴ », les normaliser, les discipliner ou encore les *disciplinariser*.

Mais Foucault propose également une seconde lecture, plus douce, du pouvoir. Selon cette lecture, le pouvoir relève moins d'une « *mécanique*²⁵ » disciplinaire que d'un *jeu*²⁶ : un jeu « complexe²⁷ » qui requiert la *liberté même* de la personne assujettie. Foucault peut ainsi expliquer que, à la différence de la relation de *violence*, la « relation de pouvoir » suppose que « celui sur lequel elle s'exerce » « soit bien *reconnu et maintenu jusqu'au bout comme sujet d'action* » « et que s'ouvre devant la relation de pouvoir, tout un champ de réponses (et d') *inventions possibles*²⁸ » de la part de ce sujet. Dès lors, le pouvoir est défini non pas comme processus de normalisation de résidus, mais comme « un ensemble d'actions sur des actions possibles », comme une structuration, par certains, du « champ d'action (...) des autres²⁹. » La liberté ou la résistance du sujet n'ont donc plus vocation à être *disciplinées* ; à l'origine même du pouvoir – condition de *l'existence même* de la relation de pouvoir –, cette liberté et cette résistance ont plutôt vocation à être *conduites* au sein du jeu du pouvoir³⁰.

14. Discipliner des résidus ; conduire des sujets libres : ces deux lectures, différentes mais pas nécessairement contradictoires, de l'assujettissement proposent donc, aussi, deux images différentes du *contemporain* – en tant que résistant. Selon la première, le contemporain serait un résidu, comme un déserteur, un débile scolaire ou un fou, à la fois produit et toujours poursuivi *par* les normes du présent – qu'il nourrit lui-même. Selon la seconde lecture, le contemporain serait plutôt comme un *acteur* voire un *joueur* qui dispose d'une certaine liberté *dans le jeu* du pouvoir qu'il contribue significativement à rendre possible. Dans les deux cas, *résidu* ou *joueur*, le contemporain, ce n'est donc pas seulement celui qui, en refusant ce que nous sommes, essaie de résister aux normes de l'assujettissement ; c'est bien aussi à la fois celui qui est produit ou

constitué *par* ces normes elles-mêmes et celui qui les nourrit ou en rend possible le déploiement. Pas de normes d'assujettissement, pas de contemporain et réciproquement : pas de contemporain, pas de normes.

15. *Résidu ou joueur* : dans ces deux lectures, l'approche foucauldienne de la résistance du contemporain pose problème. En effet : comment la résistance, ainsi considérée, pourrait-elle donc conduire au-delà du régime du pouvoir ?³¹ Dans la première lecture, on voit mal *a priori* comment la résistance d'un résidu pourrait retourner le pouvoir disciplinaire dont elle constitue le combustible même ? Et dans la seconde lecture, la question est peut-être plus délicate encore : si l'existence même du jeu du pouvoir requiert la liberté et la résistance potentielle des joueurs assujettis, alors comment cette résistance pourrait-elle en venir à disqualifier ce jeu lui-même (qu'elle conditionne essentiellement) ? Bien sûr, dans cette seconde description, Foucault souligne également que la résistance désigne toujours aussi, dans le jeu même du pouvoir qu'elle rend possible, un *potentiel de renversement*. Mais, précisément, comment donc penser l'*actualisation* de ce potentiel ? On pourrait encore accentuer cette difficulté en rappelant, avec Judith Butler, combien, psychiquement, nous nous *attachons* à notre assujettissement lui-même³².

Tout semble donc se passer comme si, qu'il résiste à la manière d'un résidu ou d'un joueur, le contemporain ne pouvait que *demeurer enfermé* dans la mécanique ou le jeu des normes constitutives du présent. Comment donc comprendre, précisément, que la résistance du contemporain puisse ne pas demeurer, pour l'alimenter, dans le régime même du pouvoir ?

Ce type de difficulté est particulièrement sensible dans *Les Mots et les choses* où Foucault se demande explicitement ce qui peut rendre possible un changement d'*épistémé*, c'est-à-dire un changement des normes auxquelles il faut « obéir », « à une certaine époque », si « on veut tenir un discours scientifique³³ ». Foucault écrit ainsi : « A quel événement ou à quelle loi obéissent ces mutations qui font que soudain les choses ne sont plus perçues, décrites (...) et sues de la même façon (...) ?³⁴ ». A ma connaissance, Foucault ne répond pas dans cet ouvrage à cette question.

On peut toutefois essayer d'y répondre en examinant deux pistes présentes, par ailleurs, dans l'œuvre de Foucault : la piste du *soulèvement* et celle de l'*infamie*.

2.2. De la résistance au soulèvement**

2.2.1 L'énigme de la force de soulèvement

16. La première piste consiste à articuler le refus de ce que nous sommes – ou la résistance du contemporain – à une *force singulière* – force que Foucault invite à qualifier, de manière privilégiée, de force de *soulèvement* (on pourrait aussi dire de force d'*insurrection*). Si, du point de vue de Foucault, la résistance peut conduire au-delà du régime du pouvoir – si elle peut retourner son jeu ou sa mécanique –, ce serait parce qu'elle est *branchée* sur une telle force – force de soulèvement qui, pour Foucault, peut être aussi bien celle du fou, déchaîné, que celle du peuple iranien (en 1978).

Foucault écrit : « 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*³⁵. » De ce point de vue, être contemporain, c'est faire droit à ce mouvement ou à ce soulèvement irréductible, c'est le reconnaître et l'*intensifier*³⁶.

Sans être un spécialiste de Foucault, j'ai eu le sentiment, en préparant cette intervention, de toucher là – avec cette *force de soulèvement* – à un point central de sa recherche, ou plutôt : à une *énigme centrale* que cette recherche nous livre. Car comment donc en effet penser cette force de soulèvement constitutive de la *résistance du contemporain* ? Et surtout : comment donc expliquer qu'elle puisse, elle – cette force irréductible –, soustraire la résistance au jeu du pouvoir ?

2.2.2. Une force d'invention de type artistique ? Vitaliste ?

17. On peut considérer, tout d'abord, que cette force de soulèvement relève de l'art ou de la littérature : que c'est dans la littérature – dans une certaine littérature – que peut se déployer un tel soulèvement, de nature non seulement à renverser le pouvoir en place mais aussi à *inventer* « tout autre chose³⁷ ». Requérir ici la littérature – l'invention d'ordre littéraire – vous surprendra peut-être, mais, dans ces années 60-70, c'est un geste fréquent, dans la philosophie française, que de considérer la littérature comme un lieu, voire comme *le* lieu, de contestation des pouvoirs en place³⁸.

Attention : il ne s'agit pas, pour Foucault, de se réfugier dans la littérature, il s'agit plutôt de dire que, dans la littérature, se *prépare* peut-être ce qui

peut permettre, sur le plan social ou politique, une authentique résistance – c'est-à-dire un authentique soulèvement – et, dès lors, la création – *au dehors* de ce que nous sommes – d'autres formes de subjectivité. La littérature n'est-ce pas d'abord, du reste, un « soulèvement du langage³⁹ » ?

Ainsi, dans *Les Mots et les Choses*, si, comme je l'ai suggéré, la transformation d'épistémé n'est pas conceptualisée, en tant que telle, par Foucault, il semble bien tout de même que cette transformation – des normes de savoir auxquels il faut obéir – soit préfigurée par des écrivains. Foucault souligne ainsi que Cervantès et Sade et leurs deux récits : *Don Quichotte* et *Justine et Juliette*, respectivement ouvrent et ferment l'épistémé de l'âge classique (qui couvre, pour Foucault, les 17^e et 18^e siècles)⁴⁰.

On pourrait également sans doute montrer que, dans la suite de l'œuvre de Foucault, le registre artistique reste assez déterminant dans l'analyse de la radicalité de la force de résistance. Par exemple, dans *Le Pouvoir psychiatrique*, Foucault montre que ce pouvoir psychiatrique en vient à « tituber » quand le fou déploie une simulation « interne⁴¹ » à la folie elle-même. Or, ne peut-on considérer que cette simulation singulière du fou relève d'une authentique activité créatrice de type artistique⁴², de nature donc à transgresser nos limites comme telles ?

18. S'il veut résister pour de bon et ne pas nourrir les jeux ou les mécaniques du pouvoir, le *contemporain* devrait donc se brancher sur cette force de soulèvement, de transgression ou de création, proche de la folie peut-être, qui peut s'attester dans l'art ou la littérature. On comprendrait alors la formule deleuzienne selon laquelle *résister, c'est créer*. Serait-ce là le dernier mot de Foucault ? Je ne sais pas trop. Mais on peut prolonger encore l'interrogation : d'où vient donc, en effet, cette force de soulèvement et de création elle-même – susceptible, selon Foucault, de déboucher sur d'authentiques *créations* sociales ou politiques ? Suffit-il donc de dire qu'elle se préfigure tout particulièrement dans l'art ?

Certains lecteurs de Foucault ont proposé de greffer cette force même de soulèvement et de création sur la *puissance de la vie*, en tant que cette puissance vitale constitue précisément une puissance de création.

Guillaume Sibertin-Blanc, en particulier, estime que, chez Foucault, « reste inexpliqué le phénomène même de la mutation, c'est-à-dire la manière dont la résistance elle-même » peut conduire à poser « de nouvelles normes⁴³. » Et il propose, pour résoudre ce problème, de relever l'analyse de Foucault par les philosophies – *vitalistes* – de Canguilhem, de

Simondon ou de Deleuze : c'est parce que la résistance est foncièrement branchée sur la « puissance » *créatrice* de la *vie* qu'elle peut, au-delà des pouvoirs en place, déboucher sur la création de nouvelles normes. Dans cette perspective – vitaliste –, le problème est moins de *résister* à des forces de normalisation que d'*actualiser* un processus vital, œuvrant comme au-dessous de ces normes. L'enjeu du contemporain serait alors, précisément, non pas de *refuser* le présent (comme y insiste Foucault) mais plutôt de le *problématiser*, au sens où chez Simondon et chez Deleuze le problème désigne un potentiel (vital) qu'il faut résoudre, déployer ou actualiser⁴⁴.

Problématiser le présent plutôt que le refuser : si, avec cette reformulation vitaliste du contemporain, on a sans doute outrepassé Foucault⁴⁵, on est en revanche très proche, je crois, des analyses du capitalisme actuel, de Yann (Moulier-Boutang) mais aussi de Toni Negri, lesquelles, en effet, s'articulent autour de la tension entre le pouvoir normalisant des capitalistes et la *puissance* vitale – immatérielle – qui excède ce pouvoir, mais que les capitalistes essaient tout de même de *capter*. De ce point de vue, être contemporain – c'est-à-dire : problématiser ce que nous sommes –, ce serait soutenir, intensifier ou actualiser les puissances vitales – en particulier collectives – qui *créent aujourd'hui* de la valeur, au-delà des territoires régulés par les capitalistes. Une telle lecture du contemporain – en termes de puissances vitales débordant les pouvoirs actuels – est-elle également envisageable du côté d'EPIN et de ce qui se joue aujourd'hui avec le numérique ?

2.2.3. La force du soulèvement : en dehors du pouvoir ?

19. Résumons le chemin parcouru, à partir de Foucault, du côté de l'articulation du contemporain et de la force de soulèvement. La résistance constitutive du *contemporain* – son refus ou sa problématisation de ce que nous sommes – se doivent, pour être authentiques – pour ne pas demeurer prisonniers des assujettissements du présent –, de procéder d'une force de *soulèvement*, de type artistique, force de soulèvement qui, peut-être, procède elle-même d'une puissance *créatrice* – vitale.

Le problème du contemporain – celui d'une résistance authentique, enfin délivrée du régime du pouvoir – serait-il donc résolu, du moins sur le plan conceptuel ? Peut-être du point de vue de Foucault ou des vitalistes.

Mais, de mon point de vue, il ne l'est pas. Je bloque à vrai dire sur un point : comment donc, en effet, la convocation d'une telle *force* (de soulèvement) ou d'une telle *puissance* (vitale) pourrait-elle, sur le fond,

permettre d'excéder vraiment le jeu ou la mécanique du pouvoir ?
 Je ne vois pas bien, en effet, l'*hétérogénéité* que l'on peut établir, à partir de Foucault, entre, d'un côté, la force de soulèvement – voire la puissance vitale qui la rend possible –, et, de l'autre, la mécanique et le jeu du pouvoir tels que, précisément, Foucault les décrit. En particulier, on ne peut pas dire que la force foucaldienne de soulèvement, en tant qu'elle est dynamisante ou encore créatrice, s'oppose à un pouvoir qui serait déjà constitué ou figé. Car les descriptions de Foucault soulignent précisément, justement, combien le pouvoir, loin d'être figé, ne cesse d'être lui-même constituant, normalisant, disciplinarisant. On pourrait même souligner, je crois, que le pouvoir au sens de Foucault – qu'il soit disciplinaire ou ludique – relève lui aussi du déploiement d'une puissance, mobilisant des *réseaux*⁴⁶ créatifs, réseaux *créatifs* en vertu desquels le pouvoir menace toujours de s'emparer des forces mêmes qui prétendent le contester. Dès lors, jusqu'à quel point la teneur de la force de soulèvement, constitutive de la résistance authentique du contemporain, peut-elle donc trancher sur le pouvoir ainsi décrit ?
 Mon propos, ici, n'est pas de dire que c'est lui, le pouvoir, qui sur le terrain gagne toujours à la fin – et que cette résistance du contemporain est en fait nécessairement illusoire. Il s'agit plutôt – *sur le plan conceptuel* – de suggérer qu'il n'est pas simple du tout, ici, de prendre la mesure de la *différence* établie, par Foucault, entre le pouvoir et la force de soulèvement du contemporain qui entend le retourner. Que conclure en effet de cette différence, qui, je l'ai suggéré, paraît significativement limitée ? Faut-il vraiment considérer que la recherche de Foucault s'attache à faire valoir une analyse *critique* du pouvoir ? Jusqu'à quel point la singularité de la force de soulèvement est-elle en effet suffisante pour autoriser une telle critique ? Ne peut-on pas bien plutôt estimer que, finalement, Foucault, loin de le critiquer, *renouvelle* et *élargit* – au moins sur le plan théorique – le régime du pouvoir ? Ce renouvellement ou cet élargissement tiendrait donc non seulement à la singularité de la conceptualisation foucaldienne du pouvoir comme discipline ou comme jeu, mais aussi à la manière selon laquelle Foucault distingue de cette discipline et de ce jeu eux-mêmes, une *nouvelle force* (de soulèvement), celle du *contemporain*. Nouvelle force que l'on peut considérer peut-être comme un « *anti-pouvoir*⁴⁷ », mais qui désigne d'abord, *de mon point de vue*, un *nouveau pouvoir*, excédant sans doute les pouvoirs en place, mais relevant surtout, me semble-t-il, d'une teneur qui est, sinon identique du moins assez proche, de celle du pouvoir au sens où Foucault le thématise.

20. Finalement, en faisant valoir une force de soulèvement – pour refuser ce que nous sommes –, le contemporain est-il celui qui conteste le régime du pouvoir ou bien plutôt celui qui le renouvelle ou l'élargit ? Je ne sais pas. Mais ce qui me touche le plus peut-être, dans l'œuvre de Foucault, c'est ce *rapport presque impossible au pouvoir* : comme s'il avait tellement renouvelé la conceptualisation du pouvoir que son refus de ce que nous sommes aujourd'hui était presque impossible, ou du moins : comme si, *sur le plan conceptuel*, la résistance du contemporain ou son expérience-limite retombait finalement toujours du côté du pouvoir, serait-ce d'un pouvoir significativement élargi. Ne serait-ce pas ce *refus impossible du pouvoir* – ce refus constitutif, peut-être, du concept même de contemporain – que nous donnerait finalement à penser Foucault ? Peut-être – sauf que...

2.3. De la résistance à l'in-famie

21. ...sauf que Foucault suggère aussi une autre manière d'envisager le problème du contemporain et son rapport au pouvoir. Manière qui conduit non plus *au-delà* de la résistance – comme lorsqu'il s'agit de relever cette résistance par une force de soulèvement – mais plutôt *en deçà* de la résistance, avant même peut-être qu'elle puisse se déployer et nourrir le fonctionnement du pouvoir. Cette seconde piste me semble principalement portée par un texte, tout à fait singulier : « La vie des hommes infâmes ».

Ce texte introduit à une recherche qui, conformément à la posture de Foucault, est d'abord motivée par un sujet de société : la *famille* et les remises en question dont elle est l'objet à la fin des années 70 en France⁴⁸. Ainsi *ancré* dans le présent, Foucault développe un travail de type historique s'appuyant sur les « archives de l'enfermement⁴⁹ » de l'Hôpital général et de la Bastille, archives datant d'une période située entre 1660 et 1760. Ces archives contiennent des textes (typiquement des lettres de cachets) portant sur des hommes qualifiés, par Foucault, d'*infâmes* – au sens strict (et pas ordinaire) du terme : *in-fâmes* signifiant ici, pour Foucault : dépourvus de toute « sorte de gloire⁵⁰ » (l'*in-fâme* étant ici proche de l'*infime*⁵¹). Touchant ces hommes *in-fâmes*, ces archives témoignent de ce que certains membres de leurs *familles* s'en plaignent auprès du pouvoir, pouvoir qui, à cette époque, est le pouvoir exercé par le roi lui-même. Ainsi requis, le roi est conduit à prendre une décision concernant ces hommes *in-fâmes*, dénoncés par leurs proches (décision qui peut être d'incarcération ou d'internement).

Je cite une « notice » consacrée à ce cas d'homme infâme qu'est

« Mathurin Milan, mis à l'hôpital de Charenton le 31 août 1707 » :

Sa folie a toujours été de se cacher à sa famille, de mener à la campagne une vie obscure (...), de prêter (...) à fonds perdu, de promener son pauvre esprit dans des routes inconnues, et de se croire capable des plus grands emplois⁵².

C'est cette « folie » donc qui a conduit ses proches à livrer Mathurin Milan au pouvoir du roi.

22. Pourquoi mobiliser ici ces hommes in-fâmes (qui vous paraîtront peut-être, en cette fin de journée, quelque peu éloignés de notre thématique du contemporain) ? D'abord, parce qu'en un sens, ils confirment le primat chez Foucault du pouvoir du point de vue de la constitution de ce que nous sommes – ou, du moins, du point de vue de la constitution de ce que ces hommes in-fâmes sont. En effet, ces vies infâmes n'auraient jamais été mises en lumière sans ces archives qui les concernent, c'est-à-dire, comme l'écrit Foucault, sans leur « rencontre » – aussi malheureuse soit-elle – « avec le *pouvoir*⁵³ » (rencontre dont témoignent donc, précisément, ces archives). On peut ainsi considérer, avec Foucault, que ces existences n'existent *authentiquement* – ne se subjectivisent authentiquement – que par cette relation avec le pouvoir⁵⁴ (en l'occurrence royal).

Mais ces archives suggèrent aussi que ces existences ne s'épuisent pas dans cette rencontre – aussi décisive soit-elle – : elles suggèrent qu'*avant* de rencontrer le pouvoir et de s'y soumettre, elles participent d'autre chose, de ce que Foucault désigne comme la « part la plus *nocturne* et la plus *quotidienne* de l'existence⁵⁵ », celle qui constituerait peut-être, précisément, l'*in-fâmie*. Et en effet : ce qui me paraît très intéressant dans ce texte, c'est la manière dont Foucault oppose la rencontre avec le pouvoir – qui relève de la *lumière* et de l'*événement* (de « l'éclair du pouvoir⁵⁶ ») mais également du *discours* –, à l'*in-fâmie* qui, elle, procède, en elle-même, au contraire, de l'*obscurité*⁵⁷, du *quotidien* et également du *silence*⁵⁸.

Si j'osais, je dirais que ces archives, telles qu'elles sont analysées par Foucault, témoignent de ce que les forces du pouvoir peuvent éclairer et traverser un *milieu* qui, en lui-même, est soustrait aux « filets du pouvoir⁵⁹ » ou à ces ingrédients du pouvoir que sont la lumière, l'événement et le discours : un mi-lieu, donc, obscur, quotidien et silencieux. Un milieu, infâme ou infime, dont on ne dira donc pas qu'il

résiste au pouvoir – il n’a justement pas la force d’y résister et, quand ils le rencontrent, les hommes in-fâmes s’y soumettent –, un milieu qui relève peut-être d’un « *non-pouvoir*⁶⁰ », plutôt que d’un *anti-pouvoir*. Un non-pouvoir qui ne résisterait plus, qui ne se *soulèverait* plus contre le pouvoir – mais qui, ainsi, ne participerait peut-être plus, non plus, au jeu du pouvoir, aussi élargi soit-il. Y’aurait-il matière ici, avec ce non-pouvoir infâme, à renouveler la figure du contemporain ? Et à faire valoir un *refus de ce que nous sommes* dépourvu de toute résistance ?

23. Finalement, Foucault nous proposerait deux figures du contemporain, deux manières peut-être de refuser ce que nous sommes. D’un côté, il y aurait le *résistant* – résidu ou joueur – : un fou, un déserteur ou un écrivain comme Sade, connecté à une force de soulèvement ou à une puissance vitale. De l’autre, il y aurait l’*in-fâme*, dépourvu de toute force de soulèvement ou de résistance, et enveloppé, comme Mathurin Milan, d’une existence, *obscur, quotidienne et silencieuse*.

¹ Foucault Michel, Dits et Ecrits II, 1976-1988 (noté DE), éd. établie par D. Defert et F. Ewald, Paris, Quarto Gallimard, 2001, p. 1051. Je souligne.

² Agamben inscrit explicitement son propos sur le contemporain dans la continuité de la méthode de Foucault. Cf. *Qu’est-ce que le contemporain ?*, Paris, Rivages, 2008, p. 40.

³ Cette posture ou cette attitude, Foucault la désigne par plusieurs formules assez proches : « attitude historico-critique », « critique permanente de notre être historique », « critique » et « création permanente de nous-mêmes. » (*Qu’est-ce que les lumières ?* (noté QL), Bréal, 2004, p. 81, 76, 79).

⁴ DE, p. 405. Je souligne.

⁵ « « L’inquiétude de l’actualité » », entretien de Michel Foucault et de Roger-Pol Droit (1975), *Le Monde*, 19-20/09/2004.

⁶ Et il ajoute : « ... C’est peut-être cela le travail du journaliste » (DE, p. 714, souligné par Foucault).

⁷ QL, p. 73, je souligne. Et il ajoute : « ... La modernité (...) c’est une volonté d’« héroïser » le présent » (ibid.).

⁸ QL, p. 75.

⁹ QL, p. 80.

¹⁰ Ewald François, Fontana Alessandro, « Avertissement » in Foucault Michel, Le Pouvoir psychiatrique. Cours au collège de France. 1973-1974, Paris, Gallimard, Seuil, p. IX. Je souligne.

¹¹ Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, 2003, p. 15.

¹² Ibid.

¹³ Cf. par exemple DE, p. 551.

¹⁴ QL, p. 81. Je souligne.

¹⁵ QL, p. 75.

¹⁶ Cf. Michel Foucault, Paris, PUF, 2004, p. 96. Je souligne.

¹⁷ QL, p. 81. Ou encore : « il faut être aux frontières » (QL, p. 80).

¹⁸ QL, p. 80.

¹⁹ QL, p. 81.

²⁰ « L'idée d'une expérience limite qui arrache le sujet à lui-même, voilà ce qui a été important pour moi dans la lecture de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot » (DE, p. 862).

²¹ QL, p. 81. Je souligne.

²² Foucault Michel, Le Pouvoir psychiatrique, op. cit., p. 55.

²³ Ibid., p. 56. Je souligne.

²⁴ Ibid., p. 56.

²⁵ Ibid., p. 57. Je souligne.

²⁶ Cf. DE, p. 541-544. Par exemple : « Les relations de pouvoir, également, cela se joue » (DE, p. 542).

²⁷ DE, p. 1057.

²⁸ DE, p. 1055. Je souligne.

²⁹ DE, p. 1056.

³⁰ Cf. DE, p. 1056 et aussi l'analyse de Bruno Karsenti, « Pouvoir, assujettissement,

subjectivation » in *Multitudes*, 1992.

31 Comme m'y invite Guillaume Carnino, il me faut ici préciser que cette exigence (conduire au-delà du régime du pouvoir comme tel) est moins celle de Foucault que celle que j'essaie ici de faire valoir (à partir de Foucault).

32 Cf. Butler Judith, *La Vie psychique du pouvoir*, Editions Léo Scheer, 2002.

33 DE, p. 402. Je souligne.

34 *Les Mots et les Choses*, op. cit., p. 229.

35 DE, p. 790-791. Je souligne.

36 Le verbe est de Foucault.

37 DE, p. 755.

38 Cf. par exemple Foucault Michel, *La Pensée du dehors*, Fata Morgana, 2003.

39 Revel Judith, « Scolies de Michel Foucault : de la transgression littéraire à la pratique politique », *Multitudes*, 1992.

40 Cf. *Les Mots et les Choses*, op. cit., p. 222-224.

41 *Le Pouvoir psychiatrique*, op. cit., respectivement p. 137, 135.

42 Cf. Fontaine Mathieu, « Résistance(s), révolte(s) et révolution(s) chez Michel Foucault », 2012 (<https://revuesshs.u-bourgogne.fr/lisit491/document.php?id=891>, dernière consultation : 20 mai 2016).

43 Sibertin-Blanc Guillaume, « Pour un naturalisme vitaliste. Les devenirs et la culture », *Methodos*, 2002 (<https://methodos.revues.org/92>; dernière consultation : 20 mai 2016).

44 Cf. *ibid.*

45 Point qui, comme me l'indique Guillaume Carnino, devrait toutefois être questionné, à l'aune de l'importance accordée par Foucault au travail, précisément, de problématisation. Guillaume me signale en particulier ce propos de Foucault : « Ce que je veux faire, ce n'est pas une histoire des solutions. Je crois que le travail qu'on a à faire, c'est un travail de problématisation et de perpétuelle reproblématisation. Ce qui bloque la pensée c'est d'admettre implicitement ou explicitement une forme de problématisation [...]. Or si le travail de la pensée a un sens – différent de celui qui consiste à réformer les institutions et les codes –, c'est de reprendre à la racine la façon dont les hommes problématisent leur comportement (leur activité sexuelle, leur pratique punitive, leur attitude à l'égard de la folie, etc.). [...] Le travail de la pensée n'est pas de dénoncer le mal qui habiterait secrètement tout ce qui existe, mais de pressentir le danger qui menace dans tout ce qui est habituel, et de rendre problématique tout ce qui est solide. L'« optimisme » de la pensée, si on veut employer

ce mot, est de savoir qu'il n'y a pas d'âge d'or ». (Dreyfus Hubert et Paul Rabinow Paul, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1992, p. 325-326).

46 Cf. par exemple Foucault Michel, *Le Pouvoir psychiatrique*, op. cit., p. 6, 112-113.

47 Foucault Michel, *Le Pouvoir psychiatrique*, op. cit., p. 134-135. Je souligne.

48 Cf. Farge Arlette, « Souvenir d'un dérangement », in *Magazine littéraire*, n°435, 2004, p. 53.

49 DE, p. 243.

50 DE, p. 243.

51 Cf. DE, p. 252.

52 DE, p. 237.

53 DE, p. 240.

54 Cf. DE, p. 240.

55 DE, p. 252. Je souligne.

56 DE, p. 243.

57 Cf. DE, p. 240.

58 Cf. DE, p. 241, 248.

59 DE, p. 248.

60 Blanchot Maurice, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 2004, p. 310, souligné par Blanchot.