

Le demi-hommage de Michel Foucault à la généalogie nietzschéenne

Barbara Stiegler

Dès ses premiers livres, Foucault n'a pas cessé de se référer à Nietzsche. Pourtant, il semble qu'il faille attendre le début des années 1970 pour que la question du corps soit au centre de ses analyses¹. À première vue, les textes des années 1950 et 1960 paraissent défendre un dualisme strict entre nature et histoire – le corps, sous le titre de l'« organique », étant systématiquement renvoyé à la nature, tandis que le « mental » et le « psychologique » seraient élaborés « par l'histoire seulement² ». En pensant l'histoire sur un mode aussi dualiste, comment Foucault a-t-il bien pu se référer à Nietzsche, qui entendait de son côté, en partant « du *corps* et de la physiologie³ », dépasser ces oppositions ? Quel a bien pu être le Nietzsche du premier Foucault, s'il était saisi au prisme déformant d'une telle partition entre nature et histoire et à ce point amputé de tout rapport au corps ? Au fond, n'y avait-il pas une incompatibilité de départ entre l'antinaturalisme natif de Foucault et sa référence constante à la figure tutélaire de Nietzsche ?

Rompant avec cette première période, le texte de 1971 intitulé « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », resté célèbre comme témoignant de la subordination de l'archéologie à la généalogie⁴, a pu sembler, à première vue, donner au corps et à son historicité une place nouvelle et désormais centrale dans les travaux de Foucault. Cette inflexion pouvait s'expliquer notamment par ses premières leçons au Collège de France données la même

.....

1 C'est ainsi, par exemple, que Mathieu Potte-Bonneville résume l'interprétation de Hubert Dreyfus et Paul Rabinow dans *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984 (« Le corps de Michel Foucault », *Cahiers philosophiques*, 130, 2012, p. 77 et 82).

2 M. Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954, p. 89.

3 *FP*, août-septembre 1885, 40 [21]/KSA 11, 638. Sur le rôle central de cette formule, voir mon étude sur *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001, p. 17 et suiv.

4 M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans Id., *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 2001, t. 1, p. 1004-1024. Voir Dreyfus et Rabinow, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 153.

année « sur la volonté de savoir », cette fois clairement centrées sur les analyses nietzschéennes du corps, du désir et de la pulsion⁵. Mais là encore, il n'est pas sûr que l'hommage à Nietzsche ait été tout à fait entier. Les études nietzschéennes ont récemment montré que le corps et ses pulsions étaient systématiquement saisis par Nietzsche en suivant le fil conducteur de la biologie, et d'une biologie conjuguant audacieusement la physiologie et la théorie de l'évolution⁶. Si Nietzsche a tant tenu à polémiquer avec la biologie de son temps, s'il a cherché à s'imposer lui-même dans les débats internes les plus fins du darwinisme, prenant parti pour les uns en s'opposant aux autres, c'était bien parce qu'il refusait de partir d'un corps non biologique qui aurait été supérieur à celui de la science, parce qu'il ne croyait pas à l'opposition schopenhauerienne entre *Leib* (ou corps vécu) et *Körper* (ou corps représenté)⁷, qui aura *a contrario* tant de fortune chez les phénoménologues, et parce que, pour lui, le corps ne pouvait se saisir qu'en participant activement au conflit entre toutes les formes de représentations, de savoirs et de pouvoirs prétendant s'en emparer, de la morale à la politique en passant par les sciences du vivant. En rendant hommage à l'analyse de l'historicité déployée par Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*, Foucault a-t-il enfin su ménager une place au corps nietzschéen, inséparable de ses liens organiques avec la biologie en général et avec la théorie de l'évolution en particulier ? Son hommage à la généalogie nietzschéenne l'a-t-il conduit à se départir de sa partition initiale entre le temps continu de la nature et le temps discontinu de l'histoire pour enfin faire droit à l'historicité du vivant lui-même ?

.....
 5 M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*, Paris, Gallimard/Seuil, 2011.

6 Sur cette double source biologique de Nietzsche, voir notamment Wolfgang Müller-Lauter, « Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche », *Nietzsche Studien*, 7, 1978, p. 189-223 ; trad. Jeanne Champeaux, *Physiologie de la volonté de puissance*, Paris, Allia, 1998 ; Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, op. cit. ; Thomas Heams, préface à Wilhelm Roux, *La lutte des parties dans l'organisme*, trad. Laure Cohort, Sonia Danizet-Bechet, Anne-Laure Pasco-Saligny et Cyrille Thébault, Paris, Éditions Matériologiques, 2012.

7 A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, § 6 et 18. Pour un commentaire de l'opposition schopenhauerienne entre *Leib* et *Körper*, voir mon étude « Refaire le cogito : Schopenhauer et le commencement cartésien », dans C. Bonnet, J. Salem (éd.), *La raison dévoilée. Études schopenhaueriennes*, Paris, Vrin, 2005, p. 68 et suiv.

UNE DÉBIOLOGISATION DE LA GÉNÉALOGIE NIETZSCHÉENNE

Dans sa lecture de *Généalogie de la morale* II, 12, Foucault commence par insister sur le fait que les archives de la généalogie révèlent un empilement de significations, de réécritures et de détournements de sens, qui font de toute archive un *palimpseste* : « La généalogie [...] travaille sur des parchemins embrouillés, grattés, plusieurs fois réécrits⁸. » Ce faisant, Foucault rappelle que l'histoire commence non seulement avec l'entrée dans le discours, mais aussi avec la naissance de l'écriture. Certes, l'écriture est ici comprise dans un sens beaucoup plus large que celui, restreint, des systèmes de transcription qui se sont diffusés à la fin du néolithique. L'écriture des archives doit s'entendre comme l'inscription d'une trace dans un document ou dans un dispositif technique que l'on grave ou que l'on « gratte » (*-psen*) à nouveau (*palin-*) pour lui donner un autre sens. De ce point de vue, il semble que Foucault soit prêt à suivre Nietzsche pour faire entrer dans l'« histoire » toute la préhistoire de l'homme qui, avant d'écrire au sens étroit du terme, a d'abord appris à graver, à gratter et à dessiner (c'est le sens premier de *graphein*), et plus généralement à inscrire des traces sur des supports externes (les outils), constituant les toutes premières archives de l'homínisation. Mais ce sens élargi de l'archive peut-il avoir le moindre sens pour la vie biologique ? Comment soutenir que Nietzsche comprend la généalogie et l'historicité à partir de l'évolution biologique, si l'archive implique une capacité *graphique* au sens large du terme – celle de réécrire les traces léguées par le passé et d'y ré-inscrire un sens nouveau ?

Certes, Foucault reconnaît après Nietzsche que le corps vivant est lui aussi une archive. Les archives du généalogiste ne se réduisent ni aux documents écrits au sens étroit du terme, ni aux outils. Elles comprennent tout aussi bien les institutions et les dispositifs en tout genre, dont on « réécrit » sans cesse le sens, mais aussi les corps, qui constituent « la surface d'inscription des événements » : « Sur le corps, on trouve le stigmate des événements passés⁹. » Voilà pourquoi « l'histoire effective » doit impérativement porter « ses regards au plus près, – sur le corps, le système nerveux, les aliments et la digestion, les énergies¹⁰ » – toute la sphère du corps s'imposant désormais comme l'une des archives principales de l'enquête

8 M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cité, p. 1004.

9 *Ibid.*, p. 1011.

10 *Ibid.*, p. 1017.

historique. Ce faisant, la généalogie découvre que le corps, qu'on aurait pu croire au premier abord régi par des lois biologiques, est en réalité « tout imprimé d'histoire¹¹ ». Or, cette métaphore de l'impression, qui file celles du palimpseste et de l'écriture, témoigne d'un statut du corps très différent de celui qu'esquissaient les cours sur la volonté de savoir, qui insistaient plutôt sur la dimension active et dominatrice des pulsions, en décrivant la violence de leurs conflits dans l'arène sociale de la pensée grecque. Ici, le corps est dorénavant réduit à une surface passive d'impression ou d'inscription : « le corps : surface d'inscription des événements », « un corps tout imprimé d'histoire ». Si ses « désirs » sont encore furtivement évoqués, il apparaît de plus en plus comme un support passif, dont les pouvoirs et les rapports de domination s'emparent (pour le marquer, le soumettre, le discipliner), le faisant progressivement disparaître sous l'empilement des significations qu'ils y gravent au fer rouge :

Le corps [...] est pris dans une série de régimes qui le façonnent ; il est rompu à des rythmes de travail, de repos et de fêtes ; il est intoxiqué par des poisons – nourritures ou valeurs, habitudes alimentaires et lois morales tout ensemble ; il se bâtit des résistances¹².

La fin de la citation évoque certes des « résistances », avançant un terme qui prendra de plus en plus d'ampleur dans les réflexions de Foucault sur le pouvoir. Mais tout le problème est que ces énigmatiques séditions, mentionnées en passant et vidées de toute la substance biologique que Nietzsche avait cherché à leur donner, ne semblent rien devoir aux forces actives du corps lui-même. Surface passive d'inscription, entièrement dominée par les discours et par leurs règles, le corps tel que le décrit le commentaire foucauldien de la *Généalogie* semble incapable d'être lui-même un opérateur actif de l'histoire. Comme le souligne Mathieu Potte-Bonneville, cette difficulté traverse d'ailleurs toute l'œuvre de Foucault :

Comment, en effet, faire [...] des protestations et des exigences [des corps] le fil conducteur d'une critique en acte, sans reconduire à travers elle la fiction d'une instance jusque-là réprimée et tenue en lisière de l'histoire¹³ ?

.....
11 M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cité, p. 1011.

12 *Ibid.*, p. 1015.

13 Mathieu Potte-Bonneville, « Le corps de Michel Foucault », art. cité, p. 75-76.

Pour Foucault, en effet, il n'y a pas de forces vitales, naturelles ou biologiques des corps qui se tiendraient en retrait de l'histoire et de ses discours. Voilà pourquoi la généalogie, telle que la comprend Foucault *contre Nietzsche*, doit non pas « partir du corps et de la physiologie¹⁴ », mais tout au contraire « montrer [...] l'histoire ruinant le corps », une histoire « qui ne laissera rien au-dessous de soi, qui aurait la stabilité rassurante de la vie ou de la nature¹⁵ » – Foucault déformant au passage les concepts de « vie » et de « nature » en leur prêtant arbitrairement, et en dépit de tout l'apport de la biologie de l'évolution, une rassurante stabilité.

Dans le compte rendu qu'il avait consacré l'année précédente à la *Logique du vivant* de François Jacob, Foucault donnait pourtant une description bien différente de l'histoire biologique, marquée par les accidents du hasard et par la discontinuité :

La biologie moléculaire [...] a repéré, dans la transcription du code [génétique] des erreurs, des oublis, des interversions, comme les bourdes ou les involontaires trouvailles d'un scribe un instant distrait. Tout au long de la vie, le hasard joue avec le discontinu. [...] [La biologie moléculaire] nous apprend que le discontinu non seulement nous délimite, mais nous traverse : elle nous apprend que les dés nous gouvernent¹⁶.

Mais la discontinuité du temps évolutif dont il est question dans ce compte rendu n'a rien de commun avec la discontinuité du temps historique qui constituera le thème central du texte sur la *Généalogie*. Cette discontinuité moléculaire signifie, aux yeux de Foucault, l'éclipse complète d'une vie continue – déjà entamée d'après les *Mots et les choses* par le passage d'une approche sérielle des vivants (Jussieu) à leur analyse en termes d'organisation (Cuvier). En lieu et place de la « stabilité rassurante de la nature et de la vie » s'impose le calcul algorithmique de variations aléatoires :

La cellule [...] fonctionne comme une calculatrice. C'est la notion de programme qui est maintenant au centre de la pensée. Une biologie sans vie ? [...] Écoutons la leçon lumineuse de F. Jacob : « [...] C'est aux algorithmes du monde vivant que s'intéresse aujourd'hui la biologie ». Il ne faut plus songer

.....
14 FP, août-septembre 1885, 40 [21]/KSA 11, 638.

15 Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cité, p. 1011 et 1015.

16 Id., « Croître et multiplier », *Le Monde*, 15-16 novembre 1970, p. 13, repris dans Id., *Dits et écrits*, op. cit., t. 1, p. 968.

à la vie comme à la grande création continue et attentive des individus ; il faut penser le vivant comme le jeu calculable du hasard et de la reproduction¹⁷.

Mais parce que la généalogie nietzschéenne entend saisir la discontinuité du temps historique à partir de ses conflits, le corps qu'elle décrit n'a donc rien de commun, pour Foucault, ni avec « la stabilité rassurante de la vie ou de la nature », ni avec ce matériau calculable et modélisable de la « logique du vivant ». C'est cette interprétation sous-jacente de la théorie de l'évolution par Foucault, largement dépendante de l'approche algorithmique de la biologie moléculaire, qui explique que le corps nietzschéen, tel qu'il l'interprète, se vide de toute réalité biologique à mesure qu'il s'emplit de significations historiques. L'œil dont nous parle le texte de la *Généalogie de la morale*, par exemple, n'a plus rien de commun avec l'organe biologique qu'étudient les biologistes. Il est l'œil d'abord investi, par la préhistoire de l'homme, des fonctions de chasseur et de guerrier, et ensuite réinterprété par l'idéalisme de la métaphysique (de Platon et Aristote à Hegel), comme étant au service de la contemplation et de la « volonté de savoir » :

Comme si l'œil était apparu, depuis le fond des temps, pour la contemplation [...]. Ces fins, apparemment dernières, ne sont rien de plus que l'actuel épisode d'une série d'asservissements : l'œil fut d'abord asservi à la chasse et à la guerre¹⁸.

Or, Foucault ne voit pas que si Nietzsche a choisi l'exemple de l'œil, c'était justement parce que cet exemple a progressivement acquis un rôle central dans l'histoire de la théorie de l'évolution et des critiques du modèle darwinien. Pour mesurer la portée de cet exemple, il faut s'attarder sur le contraste saisissant entre la lecture de Foucault et celle que le darwinisme contemporain a proposée de ce texte de la *Généalogie de la morale*.

.....
 17 Id., « Croître et multiplier », art. cité, p. 971.

18 Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cité, p. 1011.

REBIOLOGISER LA GÉNÉALOGIE : VERS UNE HISTORICITÉ DU VIVANT

Un quart de siècle après le commentaire de Foucault, le néodarwinien Daniel Dennett a lui aussi rendu hommage à ce texte de Nietzsche, le créditant d'avoir proposé « l'une des premières et toujours parmi les plus subtiles des investigations darwiniennes sur l'éthique¹⁹ ». Pour Dennett, en proposant de saisir le passage de l'histoire biologique à l'histoire culturelle à partir des mécanismes évolutifs eux-mêmes, et sans le moindre emprunt à un « crochet céleste » tel que l'« esprit », la « volonté » ou le « sujet libre », ce texte de la *Généalogie* aurait purement et simplement ouvert la voie au programme du néodarwinisme. Mais Nietzsche, du fait de ses résistances irrationnelles contre le mécanisme, aurait malheureusement cédé *in fine* à la tentation du crochet céleste, en prêtant à la vie une obscure « volonté de puissance ». Au lieu d'appliquer le mécanisme strict de la sélection naturelle, il aurait finalement – comme tous les autres héritiers de la métaphysique et du christianisme avant lui – voulu restaurer l'idée d'un sujet volontaire aux traits anthropomorphes (la « volonté de puissance »), ayant pris peur à son tour devant « l'idée dangereuse de Darwin » et les conséquences ultimes de la mort de Dieu.

Sept ans plus tard, le paléontologue américain Stephen Jay Gould (1941-2002), qui n'a pas seulement fait œuvre de « vulgarisateur » de la théorie de l'évolution comme on le croit trop souvent en France, mais qui s'est bel et bien imposé comme l'un des plus grands théoriciens contemporains du darwinisme²⁰, va contester point par point cette lecture néodarwinienne de la *Généalogie de la morale*²¹. Sans dire un mot du commentaire de Dennett (qu'il connaissait pourtant de première main), sa propre lecture suggère en creux qu'il y a une incohérence fondamentale dans la tentative de récupération néodarwinienne des analyses de Nietzsche. Car si, comme l'a suggéré Dennett lui-même et comme on va le voir plus loin, les analyses de Nietzsche préfigurent bel et bien les principales hypothèses de Gould en matière d'évolution, Dennett ne peut pas vouloir en même temps enrôler

.....
19 Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, Simon & Schuster, 1995, p. 92 ; trad. Pascal Engel, *Darwin est-il dangereux ?*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 211.

20 Voir par exemple Kim Sterelny, *Dawkins vs. Gould*, Cambridge, Icon Books, 2001.

21 Sur les détails de cette polémique, voir mon article : « L'hommage de Stephen Jay Gould à l'évolutionnisme de Nietzsche », *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, 54, 2015, p. 409-453, qui constitue le pendant de la présente contribution.

Nietzsche dans le programme du néodarwinisme, dont Gould est justement l'un des adversaires les plus résolus.

À la lumière du conflit profond qui traverse le darwinisme contemporain, l'exemple de l'œil, tel que Nietzsche puis Gould le mobilisent, vise moins – comme le pense Foucault – l'idéalisme métaphysique de la volonté de savoir (Aristote), qu'à réinterpréter l'histoire en général et l'historicité biologique du vivant en particulier, comme une histoire écrite *non seulement sur les corps, mais par les corps eux-mêmes* et par leurs incessants conflits d'interprétation. Loin d'être seulement des surfaces passives d'inscription des discours (Foucault) ou le matériau passif sur lequel s'exerceraient mécaniquement la sélection naturelle (Darwin) et ses algorithmes (Jacob, Dennett), pour Nietzsche comme pour le darwinisme révisé de Gould, les corps vivants ont la puissance herméneutique d'écrire leur propre histoire en réinterprétant activement leur passé. C'est en ce sens fort, et non pas par un quelconque abus de langage, que le paléontologue Gould parle d'« histoire naturelle », d'« histoire de la vie » et d'« archives de l'évolution ». Or, cela suppose de « réviser » en profondeur la théorie de l'évolution²², en dévoilant derrière l'ordre cohérent de son discours, de ses règles et de ses disciplines, la richesse de ses dissensions internes. C'est précisément cette tentative de révision que Gould salue dans son long commentaire de la *Généalogie de la morale*, redonnant – à rebours du commentaire de Foucault, qui abandonne au contraire la biologie au darwinisme dominant – toute sa signification évolutive à la généalogie nietzschéenne.

Pour mieux saisir les enjeux biologiques du texte de Nietzsche, et avant d'aborder la portée réelle de l'exemple de l'œil, il nous faut maintenant montrer en quoi la thèse centrale de *Généalogie de la morale* II, 12, selon laquelle « la cause de l'émergence d'une chose se distingue *toto coelo* de son utilité finale », fournit, d'après Gould :

La meilleure introduction [...] pour faire ressortir l'importance théorique des *spandrels* et de l'exaptation qui rééquilibre le poids des contraintes par rapport à celui de l'adaptation dans la théorie de l'évolution²³.

La première hypothèse que Gould rapproche des intuitions de Nietzsche, c'est donc celle des « *spandrels* », qui a été l'objet d'un article coécrit avec

.....
 22 Voir le chapitre 1 de Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge/Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2002 ; trad. Marcel Blanc, *La structure de la théorie de l'évolution*, Paris, Gallimard, 2006.

23 *Ibid.*, p. 52, trad. mod. p. 78.

Richard Lewontin en 1979²⁴. Dans cet article, qui a profondément marqué la biologie de l'évolution, Gould et Lewontin reprochent à la Synthèse moderne et au néodarwinisme d'adopter un « programme adaptationniste » dur, pour lequel tous les traits, même les plus infimes, des entités biologiques sont censés être parfaitement adaptés à leur environnement. Au nom de l'efficacité algorithmique de son modèle, la version la plus orthodoxe du darwinisme, que défendra encore Dennett en 1995, appréhende en effet les êtres vivants comme des machines intégralement fonctionnelles, dont tous les éléments seraient optimisés par la sélection naturelle. Or, pour Gould et Lewontin, une telle modélisation de l'évolution réactive le « paradigme panglossien », version triviale de l'optimisme leibnizien raillé par le *Candide* de Voltaire, qui continue de peser lourdement sur notre représentation de l'histoire en général et de l'histoire du vivant en particulier.

À ce postulat, qu'ils considèrent comme un contresens fondamental sur l'historicité, Gould et Lewontin proposent d'opposer une contre-image, celle des tympans de la basilique Saint-Marc de Venise, qui n'ont été ni voulus, ni optimisés par l'architecte, mais qui ne sont que les retombées, à la fois structurelles et accidentelles, de l'édification des arches chargées de soutenir la coupole. Du point de vue de l'économie de l'édifice, ces tympans sont comme des espaces perdus, des intervalles triangulaires qui retombent en quelque sorte *pour rien* entre les arcs de soutènement – legs accidentels qu'aucun algorithme ne pourra jamais modéliser et qui constitue la trame effective de tout passé historique. L'histoire de l'édifice a montré que c'est seulement beaucoup plus tard qu'on a eu l'idée de leur donner une fonction, en en faisant le support de fresques décoratives. Mais l'erreur, déjà dénoncée par *Généalogie de la morale* II, 12, serait de confondre cette utilité tardive, inventée après coup et bien des siècles plus tard, avec la cause évolutive de leur apparition. Un siècle avant Gould et Lewontin, Nietzsche aurait donc déjà repéré, avec une grande lucidité, la double tentation, utilitariste et adaptationniste, qui contamine d'après lui tout le sens historique, de l'étude des sociétés humaines à la biologie de l'évolution. Pour Gould, c'est cette double tentation qui continue de triompher aujourd'hui dans le programme dominant du néodarwinisme.

Or, pour Nietzsche comme pour Gould, ce temps de l'optimisation économique rate l'historicité. Il n'est qu'un artefact produit par les options

.....
 24 Stephen Jay Gould, Richard Charles Lewontin, « The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme », *Proceedings of the Royal Society of London*, B 205, 1979, p. 581-598.

idéologiques inconscientes des sciences contemporaines, largement tributaires de la conception du progrès comme accumulation de l'*optimum*. Contre la tentation panglossienne de l'évolutionnisme contemporain, qui ne voit dans le passé évolutif que l'optimisation d'un capital, il s'agit au fond de comprendre que le passé s'accumule moins comme un *capital* que comme un *héritage*, au sens où Foucault lui-même le définit, sans imaginer un seul instant qu'il puisse avoir le moindre sens pour l'évolution biologique :

Suivre la filière complexe de la provenance, c'est au contraire maintenir ce qui s'est passé dans la dispersion qui lui est propre [...]; cet héritage n'est point un acquis, un avoir qui s'accumule et se solidifie; plutôt un ensemble de failles, de fissures, de couches hétérogènes qui le rendent instable et, de l'intérieur ou d'en dessous, menacent le fragile héritier²⁵.

Cette description foucauldienne de l'histoire, ici comprise comme l'histoire des discours, des normes et des disciplines qui ont façonné nos corps, correspond très exactement à la description nietzschéenne et gouldienne de l'évolution du vivant. Mais Foucault, parce qu'il est profondément tributaire, on l'a vu, de l'approche algorithmique de l'évolution défendue par la biologie moléculaire, croit malheureusement devoir opposer sa propre description de l'histoire à l'évolution biologique, qu'il abandonne du même coup aux représentations dominantes de la Synthèse moderne, aujourd'hui puissamment relayées par le néodarwinisme : « Rien qui ressemblerait [là] à l'évolution d'une espèce²⁶. »

Pour Nietzsche comme pour Gould, au contraire, une telle description de l'histoire comme héritage dispersé, conflictuel et instable, correspond très exactement à l'évolution du vivant, lestée d'une multiplicité de conflits, de contraintes contingentes et d'accidents en tout genre – dont l'utilité, la fonction et finalement la raison ne peuvent s'inventer (éventuellement) qu'après coup.

L'« exaptation » sera justement le terme choisi par Stephen Jay Gould et Elisabeth Vrba, dans un article de 1982 qui a lui aussi marqué le darwinisme contemporain, pour désigner l'invention après coup, par les corps vivants eux-mêmes, d'une nouvelle fonction²⁷. Pour Gould et Vrba, ces « exaptations » sont tout aussi massives que les *spandrels*. Si ces derniers

25 Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cité, p. 1009.

26 *Ibid.*

27 Stephen Jay Gould, Elisabeth Vrba, « Exaptation. A Missing Term in the Science of Form », *Paleobiology*, 8, 1982, p. 4-15.

sont des contraintes structurales non adaptatives que le passé impose au présent, l'exaptation est un brusque détournement de fonction que le présent impose à une adaptation héritée du passé. Parmi les exemples les plus spectaculaires que Gould cite le plus souvent, figure le changement de fonction des plumes, qui ont permis aux oiseaux de conquérir les airs²⁸. Mais il cite aussi le fameux exemple de l'œil, souvent invoqué par les critiques de Darwin pour mettre en défaut le modèle de la sélection naturelle et mobilisé à nouveau, pour cette raison même, par le texte de la *Généalogie de la morale* :

On a beau comprendre l'utilité d'un organe physiologique [...], on n'a pour autant rien compris encore à [sa] naissance : pour gênant et désagréable que cela soit à de vieilles oreilles – de tout temps en effet on a cru que la finalité démontrable, l'utilité d'une chose, d'une forme, d'une institution, était aussi la cause de leur naissance : l'œil aurait été fait pour voir, la main pour saisir²⁹.

Une lecture rapide de ce passage pourrait laisser penser que Nietzsche rend ici hommage à Darwin, qui a su montrer (contre l'usage lamarckien de la téléologie notamment) que l'œil n'avait pas été « fait pour voir », mais qu'il n'était que le résultat de variations aléatoires. Or, ce serait oublier que pour Darwin, il s'agissait justement de montrer que ces variations étaient le matériau neutre, aléatoire et isomorphe d'une action graduelle et continue de la sélection naturelle, à chaque fois orientée vers une fonction adaptant « mieux » l'organisme à son milieu, et ici, à la fonction de la vision. « De tout temps » (*von Alters*), c'est-à-dire jusqu'à Darwin lui-même, on a voulu croire, en effet, que l'œil avait été « fait pour voir ». Certes, pour les darwiniens, les variations elles-mêmes n'ont pas été conçues « pour voir », mais la sélection est censée avoir fonctionné constamment au service d'une telle fonction, optimisant la *fitness* des organismes porteurs d'un tel trait relativement à leur milieu. En ce sens, l'hypothèse de la sélection naturelle rend bel et bien possible une approche fonctionnaliste et cumulative de la vie et des vivants qui permette de comprendre leur histoire comme un processus graduel d'« amélioration [*improvement*] » (Darwin)³⁰ et, pour le néodarwinisme, comme un processus continu d'« optimisation » (Dennett), intégralement prévisible et calculable en droit par des algorithmes³¹.

.....
28 Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, *op. cit.*, p. 1226 ; trad. p. 1713.

29 GM, II, 12/KSA 5, 314.

30 Darwin, *L'origine des espèces*, trad. Edmond Barbier, revue par Daniel Becquemont, Paris, Flammarion (GF), 1992, chap. IV, p. 133.

31 Voir Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, *op. cit.*, p. 163 ; trad. mod. p. 189.

Tel serait donc le sens profond de l'histoire du vivant, des premiers organismes aux communautés culturelles. Or, qu'y a-t-il de continu, de cumulatif ou de graduel, se demande Gould, entre l'apparition des premières protéines dites « cristallines », servant à de tout autres fonctions que la vision, et l'émergence d'un cristallin composant les yeux des vertébrés et des invertébrés, sinon une série de *spandrels* accidentels et d'exaptations capricieuses, qui rendent l'apparition de l'œil parfaitement contingente et imprévisible³²? Pas plus que l'aile n'a été conçue par la sélection pour voler, l'œil n'a nullement été « conçu » par une quelconque sélection naturelle « pourvoir ». Il est bien plutôt le produit improbable, et toujours très différent selon les lignées évolutives, d'une série de réinterprétations inattendues. De même, pour Nietzsche, annonçant le rapport entre l'héritage passif des *spandrels* et leur réinterprétation active par l'exaptation :

Tout ce qui arrive dans le monde organique est une manière de *subjuguer*, de *dominer*, et toute subjugation, toute domination, à leur tour équivalent à une nouvelle interprétation [...], où le « sens » et la « finalité » antérieurs s'obscurciront nécessairement et même disparaîtront tout à fait. [...] toute l'histoire d'une « chose », d'un organe, d'un usage peut être ainsi une chaîne continue de signes, révélant continuellement de nouvelles interprétations et de nouveaux ajustements, dont les causes ne sont même pas connectées les unes aux autres, mais peuvent se succéder et se remplacer les unes les autres de façon purement contingente³³.

En admettant l'hypothèse des *spandrels* et des exaptations, pour laquelle des traits non adaptatifs d'une part et des adaptations héritées du passé d'autre part sont massivement détournés, cooptés et réinterprétés activement dans des directions radicalement nouvelles, l'évolution n'a plus rien de commun avec la lente capitalisation mécanique de l'*optimum* dont nous parle le darwinisme orthodoxe. L'évolution devient une *histoire* proprement dite, au sens où une multiplicité de forces luttent ici les unes contre les autres en réinterprétant de manière active, créatrice et imprévisible le palimpseste des contraintes et des significations passées dont elles héritent. Pour Nietzsche comme pour Gould, ces conflits de réécriture et d'interprétation, qui produisent les archives de la généalogie, ne commencent en aucun cas, comme le croit Foucault, avec l'histoire des sociétés humaines et des

.....
32 Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, op. cit., trad. p. 1736-1741.

33 GM, II, 12, trad. mod.

« règles » qui régissent les « discours ». Ces conflits herméneutiques, qui forment la trame de toute historicité, commencent, bien avant tout discours, avec la vie organique :

L'« évolution » d'une chose, d'un usage, d'un organe n'est donc rien moins que son progrès vers un but, encore moins un progrès logique et prenant le chemin le plus court, avec un minimum de dépense de forces et au moindre coût [...] – mais bien la succession de processus de subjugation plus ou moins indépendants les uns des autres, plus ou moins profonds qui s'opèrent en elle, et qui renforcent les résistances qu'ils ne cessent de rencontrer, les métamorphoses tentées par réaction de défense, et aussi les contre-actions couronnées de succès. Si la forme est fluide, le « sens » l'est encore plus³⁴...

Par contraste avec l'interprétation foucauldienne de la *Généalogie de la morale*, où le corps n'est plus que la surface passive sur laquelle s'inscrit l'histoire, la lecture de Gould parvient ainsi à légitimer le rôle d'opérateur actif de l'historicité que Nietzsche entend donner aux corps biologiques dans leur propre évolution. Or, Dennett n'a-t-il pas raison de soupçonner là, d'abord dans les forces actives de la volonté de puissance, puis dans les initiatives capricieuses de l'exaptation, et finalement dans les résistances de Nietzsche et Gould contre les ressorts automatiques du mécanisme, un nouvel avatar du « libre arbitre », jouant le rôle d'un « crochet céleste » ? En pensant l'historicité à partir d'agents actifs qui seraient les initiateurs de leur propre histoire, Nietzsche et Gould ne retombent-ils pas dans les fictions de la métaphysique – dont Dennett pour l'évolution et Foucault pour l'histoire ont bien raison de se garder ? Foucault, dans ses leçons sur la « volonté de savoir » qui croisaient inévitablement le thème de la « volonté de puissance », s'était déjà adressé à lui-même ce genre de questions :

Est-il bien raisonnable, pour une analyse des savoirs qui essaie de ne pas se référer à un sujet fondateur, de dégager comme notion centrale celle de volonté ? Est-ce que ce n'est pas une autre manière de réintroduire à nouveau quelque chose comme un sujet souverain³⁵ ?

Au fond, comment parvenir à distinguer la volonté de puissance (Nietzsche) et les initiatives créatrices de l'évolution (Gould) du sujet fondateur de la métaphysique ?

.....
34 *Ibid.*, trad. mod.

35 Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 5.

Le commentaire de Gould donne une réponse intéressante à cette difficile question. À la lumière de sa lecture, on a vu que le corps comme volonté de puissance ne pouvait plus être saisi comme une surface passive et muette d'inscription, tendanciellement dissoute par l'histoire des discours et de leurs conflits (Foucault), ce qui conduirait finalement à sa déréalisation et à l'impossibilité de penser concrètement ses capacités de résistance. Mais il n'est pas non plus compris comme un agent purement actif, ce qui en ferait une nouvelle version de la subjectivité des modernes (Heidegger) ou un nouvel avatar de l'humanisme et de ses « crochets célestes » (Dennett). La volonté de puissance, telle que Gould la comprend, ne se réduit ni à l'héritage passif du passé, ni à l'affirmation purement active de sa propre puissance. Dépassant l'opposition dualiste entre les dispositions passives et actives des corps vivants, elle désigne plutôt l'ensemble des rapports conflictuels qui se nouent sans arrêt entre l'ancien et le nouveau, et plus précisément : entre les multiples couches de signification héritées passivement du passé (*spandrels* et adaptations anciennes) et le continu remaniement actif de ces dépôts sémiotiques par le présent (exaptations des traits adaptatifs et des contraintes non-adaptatives légués par le passé), qui donne tout son feuilletage complexe, menaçant et contradictoire à l'héritage évolutif et à ses multiples devenir. Au fond, la volonté de puissance ne désigne rien d'autre que les rapports conflictuels qui se nouent et se dénouent sans cesse entre les innombrables strates temporelles de l'histoire évolutive, où s'articulent et se ré-articulent de manière toujours nouvelle et inventive les dispositions actives et passives des corps vivants³⁶. Or, en conjurant le spectre de son identification avec une instance personnelle aux traits anthropomorphes, la lecture de Gould permet de contrer la critique de Dennett et de défendre une vision renouvelée de l'évolution, promouvant la discontinuité, la multiplicité des perspectives et le conflit des interprétations contre le parti pris continuiste, mécaniste et gradualiste du darwinisme dominant.

Or, il y a toute une série de conséquences politiques à tirer de cet affrontement entre Dennett et Gould autour de l'évolutionnisme de Nietzsche, que Foucault a malheureusement manquées, d'une part en adhérant sans distance à l'approche algorithmique de l'évolution biologique, et d'autre part en vidant le corps nietzschéen et le projet généalogique de toute leur substance biologique. Contre la tentative de Dennett d'étendre les mécanismes néodarwiniens à la sphère sociale et culturelle, la lecture

³⁶ La lecture de Gould vient ainsi renforcer l'interprétation de la volonté de puissance selon le « fil conducteur de l'organisme » que je proposais au chapitre 2 de *Nietzsche et la biologie*, *op. cit.*

gouldienne de Nietzsche montre que toute politique du vivant qui entend orienter son évolution sur le modèle algorithmique d'une optimisation relève d'un contresens fondamental sur l'historicité en général. En projetant de soumettre tous les corps vivants, humains et non humains, à de telles logiques d'optimisation (Dennett), et en abandonnant la réflexion théorique sur la vie et l'évolution, et avec elle, les politiques du vivant à de tels programmes (Foucault), c'est à la capacité de tous les êtres vivants à être les héritiers inventifs de leur évolution que l'on porte atteinte.

N'ayant pas attendu l'espèce humaine et ses systèmes graphiques les plus avancés pour re-graver, et en ce sens élargi, réécrire librement les traces qu'elle reçoit du passé, l'évolution selon Nietzsche et Gould n'a donc absolument plus rien de mécanique, d'automatique ou de cumulatif. Elle est *historique* au sens fort du terme, au sens où elle fournit depuis ses débuts et jusqu'à aujourd'hui des archives complexes, polémiques et conflictuelles à la généalogie. Faut-il en conclure que l'espèce humaine, destituée de sa place centrale de sujet de l'histoire, n'a rien inventé de nouveau ? Au-delà des commentaires de Foucault et Gould, on pourrait montrer au contraire que toute la *Généalogie de la morale* raconte comment l'animal humain a inventé une nouvelle forme d'historicité, enrichissant d'une discontinuité de plus l'histoire buissonnante du vivant. Cette rupture de plus a consisté dans l'hypertrophie des moyens de mémorisation, qui ont à la fois fait de l'humain « l'animal malade *par excellence*³⁷ » (avec l'arsenal des disciplines et l'apparition concomitante de la culpabilité) et inauguré une capacité inédite de « *responsabilité* », de « *liberté* » et d'« *autonomie*³⁸ ».

Or, l'évolutionnisme de Nietzsche permet d'établir que cette forme souveraine de la volonté de puissance ne doit rien ni à un quelconque sujet fondateur, ni à l'horizon téléologique d'une destination. En inventant la responsabilité, l'espèce humaine n'a fait au fond qu'« exapter » deux fois de suite une adaptation ancienne. Elle a d'abord hypertrophié la mémoire organique en général et la mémoire nerveuse animale en particulier. Et elle a ensuite détourné cette première exaptation, de la mémoire biologique vers la mémoire disciplinaire, vers des formes nouvelles de mémoire : celle de la « *responsabilité* » et de la « *volonté libre*³⁹ », mais aussi celle de la philologie

.....
37 GM, III, 13/KSA 5, 367, trad. mod.

38 GM, II, 2/KSA 5, 293-294.

39 *Ibid.*

comme « probité » ou « loyauté » (*Redlichkeit*)⁴⁰. Car avec l'hypertrophie de la « mnémotechnique⁴¹ » et de ses systèmes graphiques, ce sont aussi toutes les ressources de la philologie, et avec elles l'effort d'une restitution la plus loyale possible des traces du passé, que les disciplines de la mémorisation ont rendu possible – ouvrant la voie à la loyauté de la *gaya scienza* et de la pensée du Retour et, avec elles, à leurs coups de sonde risqués dans le flux absolu du devenir.

Nietzsche révèle par là des voies inattendues, elles aussi obliées par le commentaire de Foucault, pour repenser le devenir ambivalent des disciplines, qu'il replace dans la longue durée (historique et préhistorique) de la « moralité des mœurs ». Au lieu d'opposer la police des disciplines discursives (scientifiques et morales) à l'« extériorité sauvage⁴² » de la vérité et de la déraison, Nietzsche montre comment les disciplines peuvent à la fois conduire à une complète dévitalisation des corps vivants (à cette maladie de la culpabilité où l'histoire « ruine » effectivement le corps) et, dans le même mouvement, à décupler les forces d'incorporation de l'animal humain. Parce qu'il a été dressé à se souvenir, le corps vivant humain est aussi celui qui peut s'exposer, plus que tous les autres vivants, à la complexité conflictuelle des plis et des replis du devenir et, à ce titre, prendre le risque du « gai savoir ». Pour la *Généalogie de la morale*, c'est cette ambivalence de la mémoire, ouvrant sur la double possibilité du dernier homme et du surhomme, qui constitue la substance même de l'historicité. Mais pour Nietzsche, et contre Foucault, cette ambivalence constitutive de l'histoire commence non pas avec l'homme et ses discours, mais avec les corps vivants et leurs capacités de mémorisation⁴³.

.....
 40 Sur ce thème, central dans la philosophie de Nietzsche, voir notamment *Le gai savoir* et les derniers livres de l'année 1888.

41 GM, II, 3/KSA 5, 295.

42 Voir M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 36-37.

43 Pour Foucault commentant Nietzsche, au contraire, « il s'agit de faire de l'histoire un usage qui l'affranchisse à jamais du modèle, à la fois métaphysique et anthropologique, de la mémoire. Il s'agit de faire de l'histoire une contre-mémoire, – et d'y déployer par conséquent une tout autre forme de temps » (« Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cité, p. 1021). Foucault suit ici l'interprétation de Deleuze, qui cherchait déjà à disqualifier « la mémoire des traces » (*Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1991 [1962], p. 153). Pour une interprétation inverse, voir *Nietzsche et la biologie*, op. cit., qui insiste sur le rôle central de la mémoire dans la pensée de Nietzsche et *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris, PUF, 2005, p. 217-218, qui conteste explicitement sur ce point la lecture deleuzienne de la *Généalogie*.

REBIOLOGISER LES QUESTIONS (BIO)POLITIQUES

Pour compléter ces réflexions au-delà du commentaire foucauldien de la *Généalogie*, il resterait à étudier les conséquences de cette dé-biologisation du corps nietzschéen, et de son éviction concomitante de l'évolution biologique et de la mémoire organique, sur la pensée éthique et politique de Foucault dans les années 1970 et 1980, aujourd'hui si influente pour la pensée contemporaine.

Dans les conférences sur la médecine prononcées à Rio de Janeiro en 1974, la promesse d'une résistance des corps semble s'enfermer dans une indépassable aporie. Rien – et surtout pas l'invocation « bucolique » d'une médecine plus « naturelle » – ne semble pouvoir résister à la « somatocratie » médicale, qui ne cesse d'étendre ses pouvoirs sur nos corps dans un mouvement de « médicalisation indéfinie », récupérant toute tentative de résistance dans ses propres mailles (1^{re} conférence de Rio)⁴⁴. À l'emprise « bio-politique » de la médecine sur les corps, seules les forces spirituelles de quelques communautés religieuses semblent encore capables d'opposer une dernière résistance (2^e conférence de Rio)⁴⁵. Or, c'est l'esprit ici, celui qui anime la spiritualité religieuse, et non le corps et ses pulsions, qui est salué par Foucault comme un dernier rempart. À l'hôpital, « réorganisé à la fin du XVIII^e siècle comme le premier système disciplinaire complet⁴⁶ », plus rien ni plus personne ne semblent pouvoir résister (3^e conférence de Rio)⁴⁷. Ce qui pousse Frédéric Gros à conclure :

Au fond, la notion de pouvoir tel que Foucault la pensait dans la première moitié des années 1970, comprenait des savoirs et des subjectivités comme autant de points d'inscription passifs. [...] La notion trop massive de pouvoir empêchait de penser la résistance⁴⁸.

Tout le paradoxe étant que cette période, celle qui a finalement réduit les corps à la passivité, est celle où Foucault s'est le plus référé à Nietzsche.

44 M. Foucault, « Crise de la médecine ou crise de l'anti-médecine ? », dans Id., *Dits et écrits*, op. cit., t. 2, p. 43 et 48.

45 Id., « La naissance de la médecine sociale », dans Id., *Dits et écrits*, op. cit., t. 2, p. 210 et 226-227.

46 Frédéric Gros, *Michel Foucault*, Paris, PUF, 2014 [1996], p. 70.

47 M. Foucault, « L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne », dans Id., *Dits et écrits*, op. cit., t. 2, p. 508-521.

48 Frédéric Gros, *Michel Foucault*, op. cit., p. 84.

Certes, l'ouverture et la clôture de *Surveiller et punir* invoquent bien, en s'appuyant sur les mutineries de prisonniers des années 1970, l'horizon d'une résistance des corps⁴⁹. En matière de « technologie politique des corps » et de « microphysique du pouvoir », prévient Foucault dans la dernière phrase du livre, « il faut entendre le grondement de la bataille⁵⁰ ». Mais pourtant, rien dans l'ouvrage ne permet de détecter, du côté des corps, une force active de résistance. Les corps y sont bien plutôt décrits, d'abord comme suppliciés et condamnés, puis comme surveillés et punis. Ils deviennent finalement des « corps dociles⁵¹ », dressés et assujettis, que le capitalisme arrive toujours mieux à soumettre à l'appareil de production. Avec ces corps disciplinés, c'est le temps linéaire, cumulatif et continu de l'évolution qui prend le pas sur les conflits de l'histoire, Foucault réactivant une nouvelle fois la partition entre temps évolutif et temps historique :

Les procédés disciplinaires font apparaître un temps linéaire dont les moments s'intègrent les uns aux autres, et qui s'oriente vers un point terminal et stable. En somme un temps « évolutif ». Or, il faut se rappeler qu'au même moment, les techniques administratives et économiques de contrôles faisaient apparaître un temps social de type sériel, orienté et cumulatif : découverte d'une évolution en termes de « progrès ». [...] [corrélative] d'une nouvelle manière de gérer le temps et de le rendre utile [...] L'historicité « évolutive » telle qu'elle se constitue alors – et si profondément qu'elle est encore aujourd'hui pour beaucoup une évidence – est liée à un mode de fonctionnement du pouvoir⁵².

Ce texte dense et pénétrant a pu inspirer Stephen Jay Gould, fin lecteur de Foucault⁵³, dans sa critique du gradualisme darwinien inféodé, pour lui aussi, à un mode de fonctionnement du pouvoir lié au développement du capitalisme⁵⁴. Mais à la différence de Gould, Foucault ne mène pas la critique jusqu'au bout. Car si cette évolution cumulative est une fiction du pouvoir

.....
 49 M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard (Tel), 1993, p. 39. Et le commentaire de Mathieu Potte-Bonneville, « Le corps de Michel Foucault », art. cité, p. 73 et suiv.

50 Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 34 et 360.

51 C'est le titre du premier chapitre de la deuxième partie de *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 159 et suiv.

52 *Ibid.*, p. 188.

53 Voir Claudine Cohen, « L'évolution selon Stephen J. Gould. Une passion nécessaire : l'histoire des sciences », *La Recherche*, 356, 2002, p. 33.

54 Sur cet aspect de la critique de Gould, voir mon article « L'hommage de Stephen Jay Gould à l'évolutionnisme de Nietzsche », art. cité.

qui a fini par façonner notre temps intime, pourquoi lui abandonner toutes les forces biologiques et organiques qui traversent les corps ? Pourquoi continuer à opposer le temps historique de la bataille et le temps évolutif de la capitalisation ? Ne fallait-il pas aller plus loin et voir, avec Nietzsche et Gould, le corps vivant et son évolution comme les agents d'une résistance possible à la logique d'optimisation des disciplines ?

La même année, Foucault confirme au contraire toute l'étendue de l'aporie dans laquelle il s'est enfermé, en insistant sur le fait que ni les savoirs du corps (biologie, physiologie, médecine), ni même ses désirs ne peuvent être naïvement opposés aux effets profonds que le pouvoir exerce sur les corps :

Si [le pouvoir] est fort, c'est qu'il produit des effets positifs au niveau du désir [...] et aussi au niveau du savoir. Le pouvoir, loin d'empêcher le savoir, le produit. Si on a pu constituer un savoir sur le corps, c'est au travers d'un ensemble de disciplines militaires et scolaires. C'est à partir d'un pouvoir sur le corps qu'un savoir physiologique, organique était possible. L'enracinement du pouvoir, les difficultés qu'on éprouve à s'en dépendre viennent de tous ces liens⁵⁵.

À la fin des années 1970, les cours au Collège de France sur la biopolitique auraient pu être l'occasion de poser à nouveaux frais les rapports entre le biologique et le politique⁵⁶. Or, dans ses leçons sur le néolibéralisme, Foucault a surtout insisté sur l'antinaturalisme de l'ordolibéralisme allemand et sur son hostilité foncière au biologisme. Le nouveau libéralisme entendait, en effet, rompre avec la croyance du libéralisme classique en une bonne « nature » du marché. Et c'est pour cette raison que les ordolibéraux allemands n'ont pas hésité à interpréter le marché comme une « Idée » (Kant), voire une entité « eidétique » (Husserl), ne devant rien ni à la nature, ni à ses processus évolutifs spontanés. Mais en portant l'accent sur la voie allemande, Foucault a laissé de côté, une fois de plus, la théorie de l'évolution, qui constituait pourtant l'arrière-plan fondamental d'autres courants, tout aussi structurants pour l'histoire du néolibéralisme. Ainsi, il n'a rien dit des sources évolutionnistes de Walter Lippmann lui-même, qui fut pourtant l'inspirateur principal du fameux colloque Lippmann de 1938, signant à bien des égards l'acte de naissance du courant néolibéral. Mais il

55 M. Foucault, « Pouvoir et corps », dans Id., *Dits et écrits*, op. cit., t. 1, p. 1625.

56 Id., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

n'a pas non plus évoqué les relations complexes de Friedrich Hayek avec l'évolutionnisme biologique et culturel. L'un et l'autre plaident pourtant, au nom de l'« évolution », pour une intensification de l'« adaptation », de la « sélection » et de la « compétition », dans un dialogue complexe avec Darwin, Spencer et le darwinisme alternatif du pragmatisme américain (de James à Dewey)⁵⁷. En laissant complètement de côté l'arrière-plan évolutionniste du néolibéralisme, Foucault a raté une occasion précieuse de donner un sens biologique précis à ce nouvel âge de la biopolitique. En réduisant au contraire, et paradoxalement, toute la biopolitique néolibérale à l'antibiologisme de la voie allemande, il a ouvert la voie aux utilisations contemporaines les plus floues de son propre concept, la biopolitique renvoyant trop souvent, dans les analyses actuelles, à une conception évanescence des « corps » et de la « vie ».

Or, comment résister au néolibéralisme si on méconnaît ses bases évolutionnistes et si on lui abandonne l'interprétation des catégories d'évolution, d'adaptation et de sélection, qui saturent aujourd'hui, dans la plus grande confusion, l'air politique ambiant ? Lorsque Foucault s'est aventuré sur le terrain d'une « politique de la vérité », a-t-il imaginé un seul instant qu'une bataille devrait s'ouvrir ici, traversant l'arène scientifique elle-même, sur l'interprétation de toutes ces notions d'« évolution », d'« adaptation », de « sélection », de « mutation », de « compétition », de « coopération », mais aussi d'« écosystème », d'« équilibre écologique » ou de « biodiversité » ? Son interprétation du courage de la vérité en direction d'une esthétisation de l'existence et d'un développement de la spiritualité ne l'a-t-elle pas définitivement conduit à tourner le dos à cette bataille, pourtant décisive pour les conflits politiques à venir ?

On le voit : toute la question est finalement de savoir si la « pratique discursive » qu'a voulu être le discours foucauldien en se réclamant de la généalogie nietzschéenne ne s'est pas inventée, dès ses toutes premières invocations de Nietzsche et de ce corps dé-biologisé, une clôture artificielle que les nouvelles porosités entre évolution du vivant, politique et société viennent aujourd'hui bousculer. En la matière, l'héritage foucauldien n'est pas à la hauteur des enjeux et Mathieu Potte-Bonneville a raison d'en déplorer la monotone litanie :

.....
 57 Sur ce point, voir ma contribution, « Théorie de l'évolution et reconstruction du libéralisme. James, Bergson et Dewey lus par Walter Lippmann » (à paraître).

C'est l'aspect le moins intéressant de l'héritage foucauldien que de voir [...] d'un côté l'invocation monotone de la résistance du corps à l'ordre politique [...]; de l'autre, la litanie des monographies établissant, sans autre bénéfice, la dimension culturelle de déterminations jusque-là indûment attribuées à la nature⁵⁸.

Contre ce foucauldisme trivial, Mathieu Potte-Bonneville propose de voir dans « le corps de Foucault » un véritable « opérateur », capable de déjouer les mailles du pouvoir par son imprévisible indétermination⁵⁹. Mais en faisant du corps cet x indéterminé, en même temps que ce « divers » qui protesterait contre « ce qu'enveloppe de grave le geste de ramener le pluriel à l'unité », cette proposition tourne une fois encore le dos à Nietzsche, pour qui la « merveille des merveilles⁶⁰ » que décrit la biologie est justement cette conjugaison du divers et de l'unité, définissant à la fois la « grande raison du corps » et la trame historique de la volonté de puissance. En enfermant le corps dans le statut d'un x auquel plus aucun énoncé ne pourrait être assigné, on se prépare surtout à confirmer la désertion par Foucault du champ épistémologique et scientifique et de ses conflits internes autour de l'historicité du vivant. En repliant les sujets sur l'opacité constitutive de leurs corps, ce « courage de la vérité » contribue paradoxalement à laisser le champ libre à un naturalisme de plus en plus offensif, dont le néodarwinisme est aujourd'hui l'un des plus efficaces promoteurs. Or, il est temps de dépasser l'affrontement stérile entre naturalisme et constructivisme, qui n'est plus à la hauteur des nouveaux enjeux. Par-delà le naturalisme algorithmique du néodarwinisme, niant toute forme de discontinuité entre les différents temps de l'histoire évolutive, et le constructivisme d'inspiration foucauldienne, qui rejette toute référence aux pouvoirs biologiques des corps vivants et aux initiatives créatrices de l'évolution, Nietzsche et Gould ont *a contrario* ouvert la voie à un naturalisme d'un tout autre style. Ce naturalisme alternatif ne s'oppose plus aux constructions inventives de l'historicité. Il défend un évolutionnisme *historique de la discontinuité*, qui pourrait nous permettre de penser sur des bases nouvelles – et qu'on espère plus loyales – les conflits d'interprétation (ou de savoir) et les rapports de domination (ou de pouvoir) entre Cité politique, corps organiques et processus biologiques.

.....
58 Mathieu Potte-Bonneville, « Le corps de Michel Foucault », art. cité, p. 75.

59 *Ibid.*, p. 92-93.

60 *FP*, juin-juillet 1885, 37 [4]/KSA 11, 577.

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE