

© Presses Universitaires de France

© Presses Universitaires de France

© Presses Universitaires de France

DANS LA MÊME COLLECTION

P. MANIGLIER, *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, 2011.

F. FRUTEAU DE LACLOS, *La Psychologie des philosophes. De Bergson à Vernant*, 2012.

© Presses Universitaires de France

La philosophie comme contre-culture

© Presses Universitaires de France

Où « contemporaine » désigne le moment présent, en philosophie, aujourd'hui, qu'il nous revient de penser, ce qui ne se peut sans les *moments* du siècle, qui y ont conduit, à travers ruptures irréversibles et reprises profondes, parfois méconnues.

Où « française » désigne une diversité d'œuvres, de méthodes, de positions, dont les *relations* tendues, ouvertes, entre elles et avec leurs contemporaines, partout, ont dessiné un visage singulier et complexe, trop souvent réduit à une image figée.

Où « philosophie », enfin, est à entendre en un sens lui aussi ouvert, celui des *problèmes* surgis de notre vie, des savoirs et des pratiques des hommes, de leur histoire.

« Philosophie française contemporaine », donc : une collection qui s'inscrit dans la ligne de la « Bibliothèque de philosophie contemporaine » fondée par Félix Alcan dans le « moment 1900 », à travers des recherches singulières et collectives, où *moments*, *relations* et *problèmes* ne sont pas des objets d'étude extérieurs, mais une tâche vivante à poursuivre.

F. W.

Guillaume le Blanc

La philosophie comme contre-culture



Presses Universitaires de France

*Pour Fabienne Brugère,
évidemment.*

ISBN 978-2-13-059261-7

ISSN 2116-7656

Dépôt légal — 1^{re} édition : 2014, février

© Presses Universitaires de France, 2014

6, avenue Reille, 75014 Paris

La philosophie comme critique (1)

Sans doute avons-nous déjà trop basculé du côté d'une compréhension des avant-gardes et des pratiques artistiques libératrices pour pouvoir aborder de façon neuve la possibilité de la contre-culture. C'est que nous nous sommes empressés de la traduire dans l'*ethos* artistique de la transgression pour la lier à des œuvres insurrectionnelles, déchirant le continuum des arts, incendiant les frontières, portant à l'extrême la liberté de l'artiste. C'est ainsi que la contre-culture en vint à être rivée à des conduites signées, à toute une gamme de postures où faire l'artiste équivaut à être un transgresseur. Que la contre-culture soit une critique était ou bien une évidence analytiquement contenue dans le geste perturbateur de l'artiste, ou bien une chose finalement secondaire, tant l'affirmation d'une singularité tout entière donnée dans le « pourquoi pas ? » devait l'emporter sur le reste, au nom d'un impératif d'originalité chevillé au paradigme de l'art contemporain¹. Cette compréhension de la contre-culture a, certes, été brouillée par le sens pratique de la contre-culture, attachée à des modes de vie minoritaires, revendiquant une forme de marginalisme central, s'efforçant de réamorcer, dans les groupes sociaux et les modes de vie, singuliers et collectifs, la liberté de l'artiste pour en faire un thème pratique puissant, y compris révolutionnaire. On se souvient comment Guy Debord définit le programme de la culture révolutionnaire : « La politique révolutionnaire a pour forme une pratique expérimentale de la vie libre à travers la lutte organisée contre l'ordre capitaliste². » Nous libérer de la culture aliénée

1. Voir Thierry de Duve, *Au nom de l'art. Pour une archéologie de la modernité*, Paris, Minuit, 1989.

2. Guy Debord, « Préliminaires pour une définition de l'unité du programme révolutionnaire » (juillet 1960), (*Œuvres*, Paris, Gallimard, 2006, p. 518.

représente donc l'utopie de la contre-culture. En ce nouage extrême de la contre-culture artistique et sociale, une hypothèse révolutionnaire pouvait naître, articulée à la pratique expérimentale des vies manifestes. Et il est bien vrai que ces deux sens, artistique et pratique, de la contre-culture n'ont cessé de s'agencer dans des proportions non négligeables. L'artiste y est vu comme un être d'exception¹, mais pouvant à tout moment intercéder dans la formation de collectifs critiques. Est-ce à dire que le rôle de la critique est simplement d'accompagner de tels collectifs, ou bien d'être enveloppée à la posture de l'artiste comme sujet grandiose ?

Il nous faut reconsidérer les relations de la critique artiste et de la critique sociale et, pour y contribuer, nous aventurer dans un examen de la contre-culture comme théorie de la pensée critique au sens large. La philosophie est alors nécessairement située dans ce réexamen, dans la mesure où elle s'est, pendant longtemps, octroyé le monopole de la critique, sans pour autant cesser de s'envisager comme un discours universel, potentiellement en surplomb par rapport aux autres discours. Que se passe-t-il quand la philosophie cesse d'avoir le monopole de la critique ? Que se passe-t-il quand elle rencontre les autres critiques discursives et quand elle se voit remise en cause, au nom des avant-gardes artistiques ou des mouvements sociaux, dans sa prétention à l'hégémonie de la formulation des universaux ? Il n'en résulte pas la fin de la philosophie, mais la fin d'une idée de la discipline qui est littéralement tombée sous nos yeux, comme un vieux vêtement sans forme. Surtout, de nouvelles pratiques de la philosophie ont été engendrées, en rapport à une valeur régionale de la critique, et ont pu faire basculer la philosophie du côté de la contre-culture. Non pas, bien sûr, toute la philosophie, mais certaines de ses opérations contemporaines les plus importantes, que l'on peut faire remonter aux années 1960 et 1970 : une façon de philosopher dans la limite, à la limite, pour ajourner des signifiants majeurs de notre temps et les soumettre à des épreuves minoritaires mettant en cause les partages du normal et de l'anormal, les frontières académiques des savoirs, les déroulés incontestés des pouvoirs ; une façon de revendiquer l'acte critique comme refus d'être gouverné de telle ou telle manière. Michel

1. Voir Nathalie Heinich, *L'Élite artiste. Excellence et singularité en régime démocratique*, Paris, Gallimard, 2005.

Foucault, dans une conférence à la Société française de philosophie, en indique précisément la direction quand il revendique la critique comme attitude et comme « art de n'être pas tellement gouverné¹ ». Se référant à Kant et au lien entre Aufklärung et critique, reliant son travail à l'École de Francfort, il insiste sur la dramatisation des excès de gouvernementalisation et plaide pour une critique des excès de pouvoir, en la référant aux conditions de l'exercice actuel de la philosophie.

Par là se trouve nouée, et même mise en blason, la possibilité d'une articulation interne entre critique, contre-culture et philosophie. Encore faut-il affirmer que nous avons moins besoin d'une compréhension philosophique de la contre-culture que d'une compréhension contre-culturelle de la philosophie. C'est dans cette direction que nous encourage à aller Foucault, et c'est précisément à l'examen des conditions de la philosophie comme contre-culture que sont consacrées les pages qui suivent. Il s'agit, d'une part, d'affirmer que la philosophie est une pratique discursive culturellement contextualisée, comme toutes les autres pratiques ; il s'agit, d'autre part, de localiser, sans volonté d'exhaustivité, des scènes de la contre-culture philosophique et de les décrire. Mais cette description ne saurait être menée pour elle-même. En révélant un style de philosophie, nous voilà projetés dans des allures de vie considérées comme interdites tant que nous en restons aux vieux schémas des universaux décontextualisés, faisant la loi à toutes les vies, imposant leur ordre normatif aux dépens des expérimentations. Judith Butler expliquait, sous le ciel californien, en juin 1999, en introduction à la nouvelle parution de son livre *Trouble dans le genre*, dix ans après sa première édition, que son texte avait été écrit « comme un chapitre de la vie culturelle américaine », en fonction des luttes collectives de « celles et ceux qui vivent, ou essaient de vivre, leurs sexualités dans les marges ». Il était ainsi particulièrement clair, aux yeux de Judith Butler, que la philosophie ne pouvait se situer hors du chapitre culturel qui la liait aux formes de vie d'une nation, dans une géographie à la fois territorialisée (San Francisco, la Californie, l'Amérique, l'Europe, etc.) et mouvante, aux contours non totalement délimités. Il était également particulièrement important que la philosophie ne se considère pas

1. Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », conférence de 1978, *Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris, Armand Colin, 1990, p. 38.

comme à part de la vie des gens, mais qu'elle éclaire les conditions – politiques, sociales, épistémologiques – qui rendent les vies invivables et les astreignent à plonger dans le moule ou à être parfaitement invisibles. S'en prendre à une manière de philosopher désinscrite de tout espace et de toute pratique pour situer, à rebours, les possibilités de vie ouvertes dans les espaces alternatifs et les pratiques minoritaires, c'était assurément accomplir pour soi un tournant contre-culturaliste de la philosophie, en exhibant dans les formes culturelles apparemment comprises des destins sociaux inflexibles des zones de contingence ramenant le possible sur terre et, avec lui, toutes les vies discréditées par les pires affirmations du nécessitarisme social. Dans le texte qu'elle consacre à Monique Wittig, en bout de livre, elle note avec une joie évidente que l'accomplissement culturel doit toujours être mis en rapport avec des variations qui en altèrent les significations et interdisent de considérer la culture comme un destin. L'élément de la culture reste l'élément de la variabilité. Elle interprète l'énoncé de Beauvoir, « on ne naît pas femme, on le devient », à la suite de Wittig, comme la construction d'une catégorie culturelle « femme » dont la stabilité n'est nullement garantie. Loin d'être l'accomplissement d'un trajet social qui l'assignerait à un sexe immuable, la « femme », en tant que catégorie, renvoie à une « myriade de possibilités ouvertes sur la signification culturelle permise par le corps sexué¹ ». Ainsi la culture présente-t-elle cette particularité qu'elle introduit des zones de contingence, en suscitant un ensemble de possibilités non préméditées, dans le social lui-même. Là se trouve ramassée, selon Butler, la distinction entre sexe et genre telle qu'elle peut être inférée de la lecture que Wittig propose de Beauvoir. « S'il est impossible de changer de sexe (c'est du moins ce que Beauvoir pensait), le genre est quant à lui la construction culturelle et variable du sexe². » Il semble acquis, aux yeux de Butler, que la constitution culturelle réclame la contingence. C'est cette zone de contingence que la lesbienne atteint et qu'elle retourne contre les assignations sociales. « La lesbienne dévoile la contingence culturelle de ces catégories (de sexe) et le présupposé mais non moins durable de la matrice hétérosexuelle³. » Encore ne

1. *Ibid.*, p. 223.

2. *Id.*

3. *Ibid.*, p. 225.

faut-il pas comprendre ce dévoilement comme la simple pénétration dans le blanc-seing des normes. Il n'a de sens pour Wittig que s'il ouvre une scène de lutte politique. « Que veut dire féministe ? Féministe est formé avec le mot "femme" et veut dire "quelqu'un qui lutte pour les femmes"¹. » Le monde social s'accomplit et se reproduit grâce à l'usage de la catégorie « femme » qui confirme la matrice hétérosexuelle des divisions de travail. Seulement, en forgeant la catégorie culturelle de la « femme », il ne peut réfréner la mise en variation produite par l'invocation du pluriel « femmes ». Passer de la « femme » aux « femmes », ce n'est pas étendre la signification de la catégorie « femme » à toutes les femmes ; c'est récuser l'essence sociale du signifiant « femme » au nom d'un pluriel indéterminé.

Aussi peut-on proposer le schéma suivant. Le social ne peut se reproduire que sous l'allure du culturel, mais ce dernier ne peut jamais imposer l'unité catégorielle qu'il exhibe tant il est exposé à un flottement constitutif. L'oppression sociale de la femme par l'homme implique la construction d'une catégorie culturelle « femme » solidaire de la « pensée straight » hétérosexuelle ; en retour, la catégorie culturelle « femme » ne peut s'ajuster aux rapports de pouvoir qui la déterminent qu'en faisant miroiter des possibilités culturelles de se saisir du signifiant « femme » et de le critiquer en le retournant contre les présupposés politiques et sociaux qui l'ont engendré. C'est cet acte de retournement que je nomme contre-culture. La contre-culture est l'acte culturel de se retourner contre les schémas sociaux et politiques hégémoniques. Elle est, de ce point de vue, une critique suscitée par les possibilités de vie recouvertes par les constructions culturelles de la domination.

Dans cette direction, la référence à l'analyse féministe de Beauvoir n'a rien d'un hasard. Le féminisme est précisément une philosophie de la contre-culture si l'on comprend qu'il est engendré par la construction d'une culture de la domination qui ne peut totalement se résumer à la reproduction d'un destin social. Se remémorant ses deux grand-mères, Didier Eribon souligne qu'elles ont ignoré, pour des raisons sociales et culturelles, *Le Deuxième Sexe* de Beauvoir et le féminisme. En lieu et place de cette nouvelle manière de penser et d'agir, la même affirmation

1. Monique Wittig, « On ne naît pas femme », in *La Pensée straight*, Paris, Amsterdam, 2007, p. 47.

d'un déterminisme social: « Leur mode d'être et de penser, de se comporter et d'agir, fut profondément, fondamentalement façonné et gouverné par leur appartenance de classe¹. » Pour autant, la leçon de déterminisme social, inspirée de Bourdieu, implique un indéterminisme culturel quant aux réponses individuelles à lui apporter. Les *habitus* populaires ne prennent vie qu'à l'intérieur de trajectoires différentes dont certaines valent comme des conduites de soumission mais dont d'autres veulent s'affirmer comme des pratiques de résistance, comme des contre-conduites. Le féminisme devient une contre-culture par le fait qu'il n'existe que dans les contre-conduites qui remettent en cause les oppressions sociales innervant les distinctions de sexe.

Aussi ne faut-il pas placer la contre-culture en position d'extériorité par rapport à la culture et au monde social. La seule voie praticable reste sa capacité de retournement critique, à l'intérieur d'une forme culturelle particulière, contre les schémas de la domination. Que la philosophie ait été embarquée dans ce tournant contre culturel n'avait, finalement, rien d'évident. Il a fallu, pour qu'elle puisse être pensée elle-même comme une contre-culture, qu'elle se défasse de ses ambitions universalistes surplombantes, qu'elle se réorganise depuis un ensemble de luttes sociales et politiques, qu'elle accepte d'être une forme culturelle parmi d'autres. On pourra peut-être, ici et ailleurs, se demander s'il n'y a pas là une redéfinition du geste philosophique, profondément inspirée des Lumières, de cette nécessité de penser par soi-même, à laquelle se référait Kant dans son opuscule « Qu'est-ce que les Lumières? », pour accéder à une culture de l'accès à la majorité. Prises sous cet angle, bien des divisions académiques entre Sartre et Foucault, entre l'existentialisme et le structuralisme, n'ont plus grand sens et ne présentent plus vraiment d'intérêt. Car ces oppositions n'ont pu fonctionner, avec leur lot de querelles académiques, que sur fond d'une idée de la philosophie comme contre-culture dont, sans aucun doute, les textes de Beauvoir et de Sartre, *Le Deuxième Sexe* et *L'Être et le Néant*, respectivement écrits en 1949 et 1945, représentent des actes fondateurs, car ils ont su libérer la contingence de sa position de satellite à l'égard de la nécessité sociale pour la faire jouer pleinement et la constituer comme la scène politique de la contre-culture. Nous voilà bien ainsi précipités dans une manière

1. Didier Eribon, *La Société comme verdict*, Paris, Fayard, 2013, p. 140.

de philosopher et de vivre la philosophie. Voilà bien, en tout cas, notre façon de philosopher. Pour aujourd'hui et aussi pour demain. Les textes qui suivent s'emploieront à faire surgir quelques scènes philosophiques de la contre-culture et à les décliner dans des figures particulières, selon une partition en actes dont le caractère aléatoire est ici assumé.

© Presses Universitaires de France

© Presses Universitaires de France

La philosophie comme contre-culture. Acte I

POUR UNE HISTOIRE CULTURELLE
DE LA PHILOSOPHIE

Hypothèse 1

À l'origine de ce livre, il y a une interrogation portant sur la philosophie. Que signifie faire de la philosophie ? C'est à répondre à cette question que les pages qui suivent sont consacrées. Il existe une réponse institutionnelle qui présuppose l'acte d'enseigner. Cet enseignement peut se replier sur une histoire qu'il faut transmettre. L'histoire de la philosophie devient ainsi sa raison d'être. Le malaise commence cependant quand les leçons de savoir veulent restituer une histoire pure de la philosophie, dépliée selon « ses » grands noms, attachés les uns aux autres comme dans une même chaîne étincelante. Ainsi présentée, la philosophie est un monde : on y entre, on le célèbre et on est finalement conquis par une figure qui brille plus que les autres. Il y aurait beaucoup à dire sur la présentation d'une histoire non historique des philosophes comme garante d'une philosophie sans histoire. Si, de fait, de nombreuses choses ont été écrites à ce sujet, toutes les conséquences n'en ont pas été forcément tirées. Parmi elles, l'une est particulièrement importante : l'effet de décontextualisation qui résulte des présentations hagiographiques de la philosophie risque fort d'agir comme un frein conservateur sanctionnant positivement les académismes les plus éculés, glorifiant les *Grands* au mépris des *Petits*. Que l'on interprète cette attitude comme scolastique ou aristocratique ne change rien à l'affaire : la philosophie est purgée de toute insolence, de toute guerre interne, elle est présentée comme un spectacle pur, et exhibée comme une tapisserie

sans anicroche. Par contraste, vouloir contextualiser la philosophie, c'est chercher à la déniaiser en la rapportant à toutes ses conditions de production, en l'envisageant comme une forme culturelle parmi d'autres. Là se situe le parti pris du livre : faire de la philosophie, c'est, par une sorte de réflexion, élucider ses conditions d'élaboration, culturelles, sociales, économiques, politiques, etc. La conséquence n'est pas le relativisme ou le scepticisme, mais le perspectivisme, une possibilité de revenir sur les raisons de l'idée et, en ce sens, la philosophie est bien idée de l'idée.

Un tel parti pris implique nécessairement que la philosophie soit articulée à un dehors. Non seulement elle ne peut s'en exempter, mais elle y retourne irrémédiablement. Ce n'est sans doute pas un hasard si Merleau-Ponty, dans un texte de 1956, « Partout et nulle part », a cherché à bousculer le domaine de la philosophie. La philosophie a-t-elle un périmètre stable ? D'un côté, la philosophie doit être délimitée si on veut la comprendre comme une pratique de pensée distincte de la pensée de l'Orient ou du christianisme ; d'un autre côté, la philosophie est illimitée puisque son nom même peut être traduit en concepts, mais renvoie également à des expériences qui vivent au-dehors d'elle. Dans un texte prononcé en 2003, dans le cadre d'un séminaire intitulé « La philosophie et ses dehors », Pierre Macherey s'interroge à son tour sur les propriétés de la philosophie¹. La philosophie a-t-elle un lieu qui lui soit propre ? Reprenant la vigueur théorique du slogan merleau-pontien, la philosophie « partout et nulle part », il note que ce malaise que connaît la philosophie d'être sans lieu propre construit précisément la pratique philosophique. En particulier, la philosophie ne peut être définie par le rapport à sa seule histoire. La tentative hégélienne, ainsi que le souligne Merleau-Ponty, de voir « croître à travers les philosophies une seule philosophie² » donne lieu à de nombreuses difficultés, dont la principale tient à ce que les différentes philosophies se voient résumées comme de simples vignettes, en autant de moments d'une totalité qui n'est jamais complètement présente à elle-même dans chacun de ses moments.

1. Pierre Macherey, ENS, séminaire « La philosophie et ses dehors », le 20 mai 2003.

2. Maurice Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 159 ; texte initialement publié comme introduction à l'ouvrage collectif *Les Philosophes célèbres*, Paris, Mazenod, 1956.

Mirage de la philosophie qui, dans son libre déploiement, parvient à arracher une promesse de pure présence ! Mirage d'une philosophie totale qui embrasse toutes les philosophies. Mais, précisément, le périmètre de la philosophie est malmené par Merleau-Ponty : affirmer que la philosophie est « partout et nulle part », c'est revendiquer qu'elle n'est jamais chez elle, qu'elle est sans site, sans domaine approprié qui l'encapsulerait dans une forme définitive qu'une certification porteuse du label – ceci est de la philosophie – pourrait authentifier. En fait, c'est le détournement des périmètres qui est à l'œuvre dans l'affirmation de Merleau-Ponty : « Il n'y a pas une philosophie qui contienne toutes les philosophies [...]. Pour reprendre le mot fameux, son centre est partout et sa circonférence nulle part¹. » Si l'on suit cette logique du « partout et nulle part », deux présupposés sont emportés et ruinés. La défaite du premier présupposé tient de la défaite du périmètre : l'idée qu'il y aurait un dedans de la philosophie qu'il faudrait opposer à un dehors. Que ce dedans soit nommé métaphysique, morale, politique, etc., dans tous les cas, il ne peut être affirmé que sous condition de s'opposer à un dehors qu'il contredit et annule : sciences humaines, droit, sciences politiques, etc. Les philosophies particulières célébrées dans l'histoire pure de la philosophie et des philosophes ne se suffisent pas à elles-mêmes, ne sont aucunement des entités closes sur le modèle d'un pur dedans. La ruine du second présupposé tient de la ruine d'un domaine appelé « le philosophique » par opposition au non-philosophique. Cette séparation repose sur des principes de distinction qui font déjà appel à une idée du philosophique. La philosophie, si elle ne peut se refermer sur une intériorité chimérique, existe alors à l'état exorbité. C'est ainsi que Merleau-Ponty affirme que « la philosophie est partout, même dans les “faits”, et elle n'a nulle part de domaine où elle soit préservée de la contagion de la vie² ». Contre les partisans de la philosophie « pure », Merleau-Ponty en appelle à une philosophie « impure » :

Nous avons beaucoup à faire pour éliminer les mythes jumeaux de la philosophie pure et de l'histoire pure et pour retrouver leurs rapports effectifs. Il nous faudrait d'abord une théorie du concept ou de la

1. *Ibid.*, p. 161.

2. *Ibid.*, p. 163.

signification qui prene l'idée philosophique comme elle est : jamais délestée des imports historiques, et jamais réductible à ses origines¹.

Le programme merleau-pontien articule la philosophie à son dehors. La philosophie a rapport à un dehors mais elle ne se dissout pas en lui. Elle n'est jamais totalement dedans, jamais totalement dehors non plus. Faire de la philosophie ne peut plus alors consister à tracer une ligne entre le philosophique et le non-philosophique pour avérer un périmètre.

La fiction merleau-pontienne maintient l'étonnante mobilité de la philosophie. Elle ne doit jamais adhérer à un programme interne mais elle n'est pas engloutie non plus dans le dehors. Elle est une étrange navette qui fait passer les fils de la pensée du dedans vers le dehors, du dehors vers le dedans. Et cette mobilité redonne à la philosophie une nouvelle jeunesse. Cette attitude est-elle suffisante si l'on veut penser les conditions de la philosophie ? En faisant voyager la philosophie vers le dehors, Merleau-Ponty la situe à l'intérieur de la culture : elle en réfléchit les différentes formes – artistiques, scientifiques, politiques, etc. La philosophie se voit ainsi encadrée dans de nombreux contextes, – économique, politique, artistique, social, etc. – dont elle réfléchit les significations et qui, en retour, la déterminent sous certaines conditions. Si la philosophie veut penser la vie des faits, elle ne peut y parvenir qu'en renonçant à se considérer hors condition, hypothétiquement tenue à des universels vibratiles. Ainsi se fait jour l'idée d'une philosophie sous conditions, et il n'est pas exagéré d'affirmer que les *sixties* ont finalement, à l'instar du texte de Merleau-Ponty, « La philosophie et son dehors », déployé les conditions d'une philosophie sous conditions, l'inscrivant dans un tournant culturaliste qui innerve encore notre manière de faire de la philosophie aujourd'hui.

Il existe bien des façons de considérer l'histoire de la philosophie, mais jamais l'accent n'a réellement été mis, sauf exceptions², sur une interprétation culturelle de la philosophie. Soutenir une telle interpréta-

1. *Id.*

2. Citons notamment François Cusset, *French Theory*, Paris, La Découverte, 2003, et plus récemment Pierre Bouretz, *D'un ton guerrier en philosophie. Habermas, Derrida et Co*, Paris, Gallimard, 2011.

tion revient à affirmer, d'une part, que la philosophie est une forme culturelle au même titre que les autres productions intellectuelles ou littéraires, d'autre part, que la possibilité d'une appréciation des formes culturelles définissant le contexte de l'énoncé philosophique est déterminante. L'interprétation culturaliste de la philosophie ne doit cependant pas aboutir à une sociologie absorbant la philosophie dans le milieu social singulier qui l'engendre, ni à une psychologie saisissant la singularité d'un auteur à partir de la supposée excellence des parcours éthiques qu'il déploie à l'intérieur de ses modes de vie. Elle pourrait être définie comme une analytique des formes de vie dont l'enjeu est, au sens large, de comprendre les conditions qui font la vie, les formes culturelles qui la stabilisent ou la déstabilisent, l'affermissent ou la précarisent. Mais elle ne peut y parvenir que si elle-même (c'est le second sens d'une analytique des formes de vie) se considère comme une forme culturelle au sens large, destinée soit à régler de manière normative, soit à accompagner de manière empirique les formes de vie du « nous ». Fait alors sens une compréhension de la philosophie comme dispositif culturel qui a vocation à analyser les formes de vie du « nous » (la philosophie est dans ce cas une analytique des formes de vie). Un nouvel enjeu émerge, qui est le suivant : quand les formes de vie alternatives revendiquent pleinement un droit de cité, comme ce fut par exemple le cas publiquement dans les années 1960, avec la promotion de modes de vie alternatifs et contestataires, la philosophie peut s'envisager comme une analytique normative qui fixe l'étalon des formes de vie, ou comme une analytique descriptive qui accompagne la vitalité des créations d'allures de vie, et cherche alors à se constituer comme un entretien sur la pluralité des formes de vie.

Exclusions

Dramatisons l'hypothèse. La philosophie, en renonçant à se penser comme une pratique philosophique culturellement contextualisée, n'a pu inclure certains sujets qu'en en excluant d'autres. Elle a ainsi fonctionné à la règle du dedans/dehors, affirmant des lois de partage à la fois entre les choses et les discours. Si philosophie est le nom de ce partage, qui est le philosophe pour produire de tels partages ? Qui doit-il être pour construire le « dedans » présumé de sa propre intellection ? Toute

philosophie ne s'abîme pas dans une telle folie de souveraineté. Ici ou là, dans l'histoire de la philosophie, il existe des alternatives qui ont pu porter des trajectoires différenciées de la philosophie. Le scepticisme en est une. Une philosophie ne se résume pas davantage à ces réitérations d'autorité. Il existe toujours des chemins de traverse par lesquels des appels à d'autres autorisations peuvent émerger. Il reste que le geste de tracer les partages est cela même qui permet à la philosophie de se considérer souvent au-delà des partages, en position d'extra-territorialité, et c'est bien cette position que le philosophe peut venir ainsi incarner : être philosophe, c'est alors être ni d'ici ni d'ailleurs, et ainsi être en mesure de tracer les frontières, de concevoir les partages. Réfléchir au statut de la philosophie, c'est dès lors se demander selon quelles modalités internes aux textes philosophiques des vies sont assignées à des places à partir d'un ensemble de déterminations qui fixent l'ordre des choses, dans la cité, dans la nature, dans le cosmos. La philosophie, sauf exceptions, est une mise en placement des vies, depuis l'autorité des normes qu'elle formule. Par son intermédiaire, des vies sont légitimées tandis que d'autres sont rendues illégitimes.

Il faudrait écrire une histoire culturelle de la philosophie relative aux distributions des places qu'elle instruit dans sa fabrique narrative propre. Ce n'est sans doute pas un hasard si l'un des actes de la naissance de la philosophie, sous ciel grec, a consisté à réfléchir activement sur les rapports du même et de l'autre. Si le philosophe est reconnu comme celui qui divise le réel et voit les formes séparées les unes des autres en fonction d'un talent dialectique qu'il est le seul à posséder, se pose aussitôt la question de savoir en quoi les choses peuvent se mêler les unes aux autres¹. Le même et l'autre sont des genres qui se mêlent et impliquent que l'être est relation mais, pour autant, il revient au philosophe de tracer les bonnes articulations à même les choses, d'indiquer les périmètres, de produire les partages. Si le même et l'autre peuvent entrer en relation dans une détermination générale de l'être, il en va autrement quand ils sont figurés par des genres d'individus précis. Alors la loi de débarquer les autres de la cité fonctionne à merveille, et l'imagination philosophique semble sans limite puisqu'elle couronne des vocations et se scandalise pour les débordements des frontières. C'est ainsi que Platon

1. Platon, *Le Sophiste*.

accorde que la divinité a donné aux uns l'âme d'or des philosophes, et aux autres l'âme de fer des artisans, produisant un partage sans appel entre les philosophes qui s'occupent de la cité et les cordonniers qui ne s'occupent que de leurs chaussures¹, déniaient ainsi à la démocratie toute compétence propre. Mais il est possible de convoquer d'autres figures et de se laisser aller au vertige de la rhapsodie de l'exclusion : où sont les femmes et les esclaves dans la cité d'Aristote ? Pourquoi ces partages de race convoqués par l'anthropologie de Kant ? Que penser de cette humanité africaine aux frontières de l'humain à laquelle fait retour la raison hégélienne ? Pourquoi Husserl prend-il soin de souligner que les Américains font partie de l'Europe mais pas les tsiganes ? Autant d'affirmations trop rapides d'un universel insolent ! Autant de proclamations qui jamais n'interrogent leurs conditions de profération ! Certes, les gestes théoriques de la délimitation circulent en des usages multiples et l'exclusion n'est qu'une modalité de la délimitation. Il reste que l'affirmation d'un universel implique le rejet de populations non désignées par cet universel. À titre d'exemple :

Au sens spirituel, il est manifeste que les dominions anglais, les États-Unis, etc., appartiennent à l'Europe, mais non pas les Esquimaux ou les Indiens des ménageries foraines, ni les tziganes qui vagabondent perpétuellement en Europe².

L'unité proclamée par le philosophe de la vie européenne, dans le contexte belliqueux des années 1930, inclut et exclut tout à la fois. Des populations étrangères à la géographie européenne sont rattachées à l'Europe (les États-Unis), tandis que des groupements d'individus vivant sur ce continent se voient privés d'Europe. Il est intéressant de remarquer que le philosophe est tout sauf un témoin. S'il se légitime comme celui qui est autorisé à parler au nom de l'Europe, en éveillant son unité spirituelle présumée recherchée depuis la nuit grecque, en réalité, la narration philosophique propose des partages entre l'Europe et les autres. Plus généralement, toutes les fois que la philosophie renonce à penser sa propre particularité culturelle et saute les pieds joints dans un universel

1. Jacques Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 1983.

2. Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976 pour l'ensemble de la traduction française, p. 352.

que le philosophe se réserve le droit d'affirmer sur un mode magique, l'universel qu'elle produit est en réalité l'expression d'une préférence culturelle non thématifiée comme telle.

Par contraste, penser l'ordre des discours philosophiques comme un ordre culturellement contextualisé, c'est se rendre attentif à l'ensemble des conditions – institutionnelle, sociale, politique – qui interviennent activement dans la fabrication de la philosophie et s'avèrent solidaires de partages sociaux de classe, de race et de genre, incluant et excluant dans le même geste des genres de vie. Il existe plusieurs façons d'entreprendre une histoire culturelle de la philosophie. 1/ Soutenir que la philosophie est une pratique de discours culturellement contextualisée, c'est proposer un ensemble d'enquêtes relatives aux façons de produire de la philosophie. Le texte philosophique est alors analysé à partir de la construction d'un centre supposé philosophique et d'une périphérie étrangère. Il se construit dès lors par des processus d'altérisation qui éloignent, par un même mouvement, de la conceptualité et du cœur de la cité, les sujets indésirables. L'écriture du texte politique, qui est tout à la fois construction de la cité grecque dans *Les Politiques* d'Aristote, relègue dans la non-conceptualité ou dans une conceptualisation périphérique la femme et l'étranger, et cette relégation conceptuelle fonctionne dans le même temps comme une relégation dans la non-citoyenneté ; le citoyen grec ne peut participer à la cité grecque que s'il est un personnage pleinement conceptuel¹ et il n'obtient cette faveur que parce que d'autres ne l'obtiennent pas, devenant des indésirables ou des invisibles dans la cité grecque. La philosophie s'est alors construite malgré elle comme une politisation implicite des figures du même et de l'autre. La consécration de cette étrange leçon de choses a sans aucun doute été l'établissement d'une frontière absolue entre le naturel philosophe et l'artisan chez Platon, qui a ainsi fixé les conditions de l'universel philosophique en éloignant les prétendants ou les concurrents² relégués dans la particularité éphémère et bruyante des fureurs économiques non conceptuelles³. Ainsi, la philosophie s'est précipitée dans l'universalisation et n'a cessé de

1. Voir Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991.

2. *Id.*

3. Voir Jacques Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, op. cit. in n. 17.

produire des figures de l'universel, hautement dépendantes pourtant des contextes singuliers des différentes formes de vie qui en étaient exclues. Selon cette première histoire culturelle de la philosophie, il s'agit de comprendre les solidarités historiques entre les figures du dedans et celles du dehors produites par les textes philosophiques, et ainsi de revenir sur les formes de vie qui sont marginalisées, ostracisées par la philosophie quand elle convoque sa leçon d'universalité. 2/ Il existe également la possibilité d'analyser les conditions institutionnelles de production de la philosophie. Cette dernière ne peut s'affirmer comme pensée théorique, spéculation, que sous condition d'être identifiée par des canaux institutionnels qui en certifient l'authenticité. Ces institutions sont plurielles et construisent ce qu'il serait possible d'appeler, à la suite de Bourdieu, un champ philosophique. Les lieux d'enseignement, les revues, les espaces éditoriaux, les colloques, séminaires construisent un espace dans lequel peuvent se déployer les formes du philosophique. La construction d'un tel champ est à la fois linguistique, nationale et internationale. Elle est linguistique car les langues accréditent des canaux de diffusion, des normes de publication, des façons de faire de la philosophie. Elle est nationale au sens où chaque pays tend à se déployer sur une scène philosophique propre. Pierre Macherey a notamment montré que la production de la philosophie en France obéit à des conditions particulières, dont la plus saillante est sa légitimation par l'État sous la forme d'un enseignement public et obligatoire depuis l'officialisation de l'enseignement de la philosophie par les Idéologues en 1795, avec la création d'une classe des « sciences morales et politiques » et la constitution, par Victor Cousin, d'une discipline de la philosophie enseignée par un professeur. La philosophie est dès lors à un travail.

On pourrait dire, en d'autres termes, que la philosophie correspond à un certain type d'opération ou de production, prenant place dans le système général d'une division du travail¹.

Elle est également internationale dans la mesure où les querelles entre « auteurs » se distribuent dans des querelles plus vastes entre nations, sur

1. Macherey Pierre, « Faire de la philosophie. 1965-1997 », in *Histoires de dinosaure*, Paris, Puf, 1999.

une scène qui devient ainsi mondiale. Analysant les conflits brutaux opposant Derrida à John Searle, Pierre Bouretz fait remarquer qu'« en philosophie l'opposition entre l'Amérique et le "continent" est loin de n'être qu'une image¹ ». Les pensées apparaissent sous condition de territoire et la territorialisation demeure une guerre des territoires.

1. Pierre Bouretz, *D'un ton guerrier en philosophie. Habermas, Derrida et Co*, *op. cit.* in n. 15, p. 433.

L'ENQUÊTE CONTRE CULTURELLE

Hypothèse 2

Ce que je voudrais faire s'inscrit dans ce tournant culturaliste de la philosophie mais s'éloigne quelque peu de ces deux approches (même si des zones de contact vont être en même temps créées). Ma question est la suivante : si la philosophie est un mode de production culturelle contextualisé dans une histoire anthropologique, sociale, politique et institutionnelle, se réduit-elle pour autant à être un énoncé culturel parmi d'autres ? Sommes-nous nécessairement conduits à une interprétation déceptive du tournant culturaliste de la philosophie ? Quelles sont les marges contre culturelles de la philosophie à l'intérieur du tournant culturaliste de la philosophie ? Dans le texte « *Simplement culturel ?* », Judith Butler s'interroge sur l'accent mis sur le culturel par la gauche critique au détriment du projet matérialiste du marxisme. L'intrusion du poststructuralisme dans le champ des études marxistes y est dénoncée, par ces dernières, comme l'avènement d'une politique culturelle relativiste qui éloigne les luttes sociales de leurs motifs réels matériels. Sous la querelle théorique se cache un conflit pratique autour de la question de la signification des mouvements sociaux. Le reproche qui leur est fait de n'être que culturels traduit une volonté de partage entre « vie matérielle » et « vie culturelle » que démentent les apports des théories de Louis Althusser, de James Stuart Hall, de Raymond Williams ou de Gayatri Chakravorty Spivak¹. Luttant contre cette séparation, Judith Butler propose de restituer toutes les articulations du culturel et de l'économique afin d'envisager pleinement, à rebours des unités, universalités réductrices, atteintes par fausses séparations, les réalités de combat à mener dans les mouvements sociaux. Car les distinctions entre matériel et culturel neutralisent leur portée subversive.

Avec quelle rapidité, et parfois quelle naïveté, la distinction entre le matériel et le culturel est-elle ré-instituée lorsque cela sert à établir la

1. Judith Butler, « *Simplement culturel ?* », in *Les Rapports sociaux de sexe*, coordonné par Bidet-Mordel Annie, Paris, Puf, coll. « Actuel Marx », 2010, p. 171.

frontière qui rejettera la sexualité hors de l'espace de la structure politique fondamentale¹ !

Il faut aller cependant plus loin que ce refus de la séparation du matériel et du culturel et réfléchir, à l'intérieur du « simplement culturel », à la place de la contre-culture, sans la neutraliser, en l'envisageant comme une forme culturelle supplémentaire². C'est ce que l'hypothèse 2 prévoit. Que veut dire, en tant que potentialité critique, contre-culture ? Dans les années 1960, la contre-culture désigne une contestation des formes dominantes de la culture, au nom de nouvelles manières de vivre, de penser, de désirer. La contre-culture est un mouvement culturel qui rejette les distinctions culturelles entre la grande culture et la petite culture. De nouveaux modes de vie sont en rapport avec ces formes minoritaires de contestation et de révolte. Un ensemble de dé-légitimations en résulte, envisageant pêle-mêle les soubassements de classe, de race, de genre, des postures culturelles *mainstream* et des auteurs canonisés, considérés de manière nouvelle, comme des *Dead White European Males*. La déconstruction des canons de la culture, sur les campus mais aussi dans la vie quotidienne, est l'un des effets les plus importants de l'avancée de la contre-culture. Les conséquences en sont multiples : provincialisation de l'Europe, remise en cause des patrimoines culturels hégémoniques, etc. L'attitude de la contre-culture peut être analysée de bien des façons. On peut proposer une histoire de la contre-culture à partir des mouvements d'avant-garde et des rejets qu'ils occasionnent, comme Dada et le surréalisme y ont contribué. On peut également proposer une histoire des mouvements sociaux et des modes de vie contre culturels, à partir de la diffusion, dans les années 1960, des anti-modèles du *Beatnik* (1959), du *Hippie* (1967), du *Baba Cool* (1975), en rapport à des archétypes et des images qui défont et refont les standards de l'industrie culturelle dominante. On peut aussi s'employer à construire une histoire politique des mouvements émancipateurs minoritaires et activistes, par lesquels se développent de nouvelles pratiques politiques de désobéissance civile, de non-violence, de *sit-in*, contre les formes réelles de la domination et les manières d'être qui s'y

1. *Ibid.*, p. 180.

2. Lire, sur le mode critique, le livre de Jean-Louis Harouel, *Culture et contre-culture*, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 1994.

rapporent, contestant les inégalités de genre, de race, de classe, la diffusion sans ambiguïté d'un marché de la consommation, etc.

Il n'est pas question de vouloir réunifier toutes ces histoires, ni même d'en organiser la cohérence plurielle. Il serait plutôt question de se demander sous quelles conditions la théorie peut être une contre-culture. Certes, cela suppose que des formes de relance culturelle de la théorie dans tous les secteurs de la vie sociale sont à l'œuvre, la diffusant dans tous les registres de la société, au moins à titre d'atmosphère nouvelle, la décloisonnant de son milieu d'origine ; une sociologie de la théorie comme contre-culture peut alors être entreprise. Affirmer que la théorie, et singulièrement à l'intérieur du champ de la théorie, revendiquer que la philosophie peut être une contre-culture, c'est réactiver, par-delà une éclipse qui serait à analyser, le lien produit par les Lumières entre pensée et critique. On se souvient que Kant, dans un opuscule de 1784, a, en marge de son œuvre majeure elle-même qualifiée de critique, spécifié le mouvement des Lumières comme un mouvement de la critique. Les Lumières se laissent en effet approcher par une devise : « *Aude sapere* » – « Ose savoir » –, que tout homme doit atteindre, à la condition de sortir de l'état de minorité dans lequel il se trouve, de par sa propre incapacité à user de sa propre pensée, et que savent exploiter, sans état d'âme, tous les tuteurs qui légitiment les différents placements en minorité des sujets subalternisés¹. Dès 1781, en marge de sa première préface à la *Critique de la raison pure*, Kant s'emploie à caractériser son propre siècle comme un « siècle propre de la critique à laquelle tout doit se soumettre », y compris la sainteté alléguée de la religion et la majesté supposée de la législation². Soutenir la nécessité d'une enquête culturelle sur la philosophie, à l'intérieur de laquelle apparaît la possibilité de la contre-culture, c'est faire réapparaître la portée de la critique, sans toutefois la spécifier du côté d'une généalogie des formes du sujet (connaissant, moral, esthétique), mais en l'envisageant de l'intérieur des formes culturelles produites à une époque particulière. La critique n'est plus arrimée à un « je » souverain. Elle doit être réfléchie au sein même d'une

1. Emmanuel Kant, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 1985, p. 209-217.

2. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, 1^{re} préface, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1980, p. 727.

histoire de la culture. Elle renvoie moins à un génie solitaire qu'à un dispositif d'ensemble qui en fixe les contours, l'organise au sein de luttes particulières, dans la théorie et dans la pratique.

Dans son essai *Qu'est-ce que la critique ? Un essai sur la vertu de Foucault*, Judith Butler considère à son tour les rapports entre philosophie et critique en proposant une ligne de pensée allant de Theodor Adorno à elle-même, en passant par Raymond Williams et Michel Foucault. S'appuyant sur les travaux de Williams et d'Adorno, elle souligne que la difficulté de la critique réside dans la production de jugements généraux, abstraits de leur soubassement social. À l'inverse, déterminer la critique comme une pratique implique nécessairement une analyse des catégories philosophiques et de leur champ de validité propre. Les jugements en viennent nécessairement à occulter le particulier sous des catégories générales. Ils accomplissent ainsi des partages pré-thématiques que le rôle de la critique est de dévoiler, en soutenant un travail en retour sur ses propres catégories. De ce fait, l'activité de la critique a déjà commencé avec la position de la question : « Qu'est-ce que la critique ? », ainsi que le texte de Foucault du même nom le révèle¹. Comme le souligne Butler, la question « qu'est-ce que la critique ? » atteste de l'entreprise critique elle-même². S'appuyant sur la lecture du volume 2 d'*Histoire de la sexualité*, elle s'emploie à révéler en quoi l'acte critique est une vertu qui peut être pensée depuis l'exercice de transformation de soi que vient régler la référence à l'usage dans *L'Usage des plaisirs*. La pratique critique consiste dans une transformation de soi en relation à une règle ou à une conduite. Autant dire que l'acte critique vaut à l'intérieur des champs de transformation éthiques des conduites. L'attitude critique ne peut se spécifier comme art de n'être pas tellement gouverné que pour autant que la résistance à laquelle elle donne prise surgit de l'intérieur de l'affirmation éthique d'arts de l'existence, que Foucault résume sous l'appellation classique de vertu. « Cette attitude critique est la vertu en général. » Par cette amplitude de vue sur la critique, Foucault nous fait comprendre, selon Butler, qu'il n'existe pas de formation de soi sans une formation à la critique. Encore cette dernière doit-elle s'orienter en direction de

1. Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », art. cit. in n. 4.

2. Judith Butler, « What is critique ? An essay on Foucault's virtue » in David Ingram (dir), *The Political : Readings in Continental Philosophy*, London : Basil Blackwell, 2002.

l'émergence des savoirs-pouvoirs dominants pour signaler de quels usages le soi peut s'autoriser, grâce à l'acte critique lui-même.

En explicitant la possibilité philosophique de la contre-culture depuis l'acte de la critique, une histoire de la critique émerge, en fonction de trois scènes principales liées à trois zones géographiques distinctes : la théorie critique allemande de l'École de Francfort, la philosophie de langue française des années 1960, sa réactualisation américaine sous l'expression impure de *French Theory*, donnant lieu à une *American Philo*. Ces trois scènes ne sont pas, évidemment, les seules scènes de la critique en philosophie. Des configurations tout autres gagneraient à être, à coup sûr, parcourues et mises en valeur. Simplement, elles interrogent des options normatives qui font autorité à un moment donné. Elles interrogent ainsi le partage entre les grandeurs légitimes et les grandeurs négatives d'une époque particulière. Elles se relient entre elles également par des rattachements explicites. Dans le commentaire qu'il consacre, au Collège de France, à « Qu'est-ce que les Lumières ? », Foucault fait démarrer à Kant les deux grandes traditions critiques de la modernité. D'un côté, il s'est développé une analytique de la vérité au regard des conditions de possibilité de la connaissance vraie ; d'un autre côté, il s'est développé une « ontologie de nous-mêmes » totalement historique, dans laquelle la pensée critique se développe dans l'élément de l'actualité. Cette dernière, à laquelle Foucault revendique son appartenance, intègre, selon lui, l'École de Francfort¹. Dans le même sens, quand Butler rédige à son tour son propre texte « Qu'est-ce que la critique ? », elle se rapporte à la fois à Adorno et à Foucault, qu'elle met ainsi en rapport dans ce qui n'est certes pas une tradition, mais constitue néanmoins un parcours théorique singulier.

Les quatre scènes de la contre-culture

Ainsi donc, trois configurations, trois usages de la critique. Abattons une carte supplémentaire. La contre-culture est proche de la critique mais, à la différence de la critique, repose entièrement, sur de nouvelles bases, les possibilités de vivre à la lumière de l'acte critique. Quand Judith Butler rapporte l'acte de la critique chez Foucault aux manières de

1. Michel Foucault, cours du 5 janvier 1983.

vivre alternatives, elle l'inscrit, de fait, dans la contre-culture. Je nomme contre-culture en philosophie l'engendrement de manières de vivre alternatives en rapport avec un acte critique qui atteint l'hypothèse directrice d'une époque et d'une culture majoritaire, sans pour autant que le recours à une scène transculturelle ne s'impose. Quatre conditions sont ainsi à remplir : le diagnostic critique de son propre présent en fonction de la configuration dominante qui le définit, la théorie de l'acte critique rendant possible ce diagnostic critique, l'invention de manières de vivre en rapport avec cette théorie critique, le rejet des transcendants extérieurs aux formes culturelles elles-mêmes, recherchés du côté de la formulation de purs sujets, individuels ou collectifs. La contre-culture existe quand la perspective de la révolution a disparu. Tant que l'hypothèse révolutionnaire est présentée comme à venir, elle draine avec elle tous les modes de vie futurs. Des modes de vie alternatifs ne peuvent exister que pour autant que la révolution n'est plus considérée comme la seule issue. Cela ne signifie pas que le problème de la révolution a disparu, ni même que la question de la subjectivité révolutionnaire ne se pose plus. Celle-ci peut être au contraire redéfinie depuis l'éclipse de la révolution. Sans nommer explicitement la révolution, c'est bien à elle qu'Horkheimer se réfère pour fonder sa théorie critique. Dans son texte de 1937, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, il envisage « le modèle théorique d'une société résultant d'une mutation radicale », aboutissant à « un état social sans exploitation ni oppression »¹, et il considère que la transmission de la théorie critique en est une condition. C'est dire que la théorie critique est prise dans la perspective de la révolution. Avec elle, « l'avenir de l'humanité » se règle sur la possibilité de « l'attitude critique »². Ainsi donc, seul le changement radical dans l'histoire confère à la critique son sens ultime, qui est de faire advenir « l'idée matérialiste d'une société libre qui se détermine elle-même », au plus loin de l'extension actuelle de l'accumulation économique³.

Certes, le mot de contre-culture pourrait sembler en partie trompeur car il implique qu'une innovation culturelle hors norme peut s'imposer

1. Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1974 pour la traduction française, p. 79.

2. *Ibid.*, p. 81.

3. *Ibid.*, p. 87.

comme règle de vie pour un collectif et valoir comme manière d'être à la marge. Il signale également que la contre-culture de la marge peut devenir une nouvelle norme parfaitement intégrée à l'industrie culturelle par exemple¹. Mais avant que ce ne soit le cas, avant qu'elle ne soit éventuellement digérée par un système d'exploitation, il reste que la contre-culture est une énigme pour les pouvoirs et pour les normes, et une promesse d'émancipation. Sa vitalité peut embraser des individus singuliers, des collectifs. Ce qui se revendique comme contre-culture, c'est bien une contestation culturelle des pôles d'autorité que sont les pouvoirs et les savoirs.

Je supposerai donc que la philosophie est une pratique culturellement contextualisée et je me demanderai alors comment elle a pu devenir une contre-culture. Je n'entends pas affirmer par là qu'elle s'est manifestée en niant la culture, mais qu'elle a au contraire fini par explorer, à l'intérieur d'un monde, ces formes culturelles paradoxales en rapport à la marge et à la contestation. Encore fallait-il pour cela qu'elle devienne précisément une culture, ce que pendant longtemps elle n'a tout simplement pas voulu être, s'attribuant une exemplarité indue, non partageable par les autres discours. C'est à mieux cerner la relation entre culture et contre-culture dans le domaine de la philosophie que sont consacrées les enquêtes produites dans ce livre.

Il y a contre-culture quand la perspective de la révolution est recyclée dans les modes de vie alternatifs en rapport avec la critique d'un mode de vie hégémonique. C'est ce tournant qui, de près ou de loin, est pris par un usage de la philosophie dans les années 1950-1970, en fonction du dépliement de quatre scènes théoriques spécifiques qui ont, chacune, leur logique propre et aussi leur histoire. Sur ces quatre scènes, des appréciations distinctes sont produites; des traits d'époque sont ressaisis selon des configurations critiques variées. Que se passe-t-il dans ces années et qui convergera vers 1968? Une remise à plat des attaches anthropologiques de l'individu contemporain. La femme, le sujet économique, la vie anonyme et l'anormal se voient respectivement interrogés dans le cadre d'une ontologie du désir ou de la création, en fonction de critiques-rébellions-allures de vie alternatives. De 1949, date de parution du livre de Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, à 1972, date de parution de

1. François Cusset, *French Theory*, op. cit. in n. 15, p. 75.

L'Anti-Œdipe, écrit par Deleuze et Guattari, en passant par 1968, date de la publication de la traduction par Monique Wittig de *L'Homme unidimensionnel* de Marcuse paru aux États-Unis en 1964 et de *La Brèche* par Castoriadis, Lefort et Morin, se déploie quatre critiques majeures en rapport avec des modes de vie contestataires, qui s'adressent respectivement à la fabrication d'une société masculiniste, d'une société d'abondance, d'une société bureaucratique et d'une société de la norme. Il y a là quatre traditions de pensée distinctes. La philosophie existentialiste ne se confond pas avec la théorie critique de l'École de Francfort. Celle-ci, réactualisée par Marcuse, n'est nullement assimilable aux travaux de *Socialisme ou barbarie* de Castoriadis ou Lefort, auxquels il est possible d'adjoindre *La Prise de parole* de Cerateau, pas davantage avec le nietzschéisme français de Deleuze et Guattari, auquel on peut rajouter Foucault. Et de fait, ces traditions n'auront de cesse de se distinguer par la suite, au point de se faire des guerres et de les rejouer en permanence, quitte à les sur-jouer au passage. En dépit de ces différences, ces quatre scènes sont aimantées par l'événement 68. Elles convertissent, chacune à sa manière, l'impossible révolution en désir révolutionnaire, depuis un spectre critique qui s'attaque à une « qualité » du présent, la violence de genre, l'abondance économique, la fermeture bureaucratique, la normalisation psychiatrique. Qu'est-ce alors que la contre-culture dans la théorie ? La possibilité conjointe de défaire dans la théorie les signifiants hégémoniques et d'inventer des répliques pratiques jusque dans les modes de vie qui y renvoient.

Sur la crête des questions ouvertes, à l'intérieur de chacune de ces scènes qui sont comme autant d'arènes, se tient encore aujourd'hui notre actualité philosophique. C'est elle qui s'est dépliée dans des figures singulières dont certaines sont analysées, sans aucune volonté systématique, dans la suite de l'ouvrage. Mais c'est elle également qui, de près ou de loin, innerve les mouvements actuels de l'alter-mondialisme, des Indignés, d'Occupy, qui doivent bien être mis en rapport avec les formes radicales de la critique du capitalisme et de la démocratie nées dans les années 1950-1970. Une histoire de l'émancipation féministe semble trouver son point d'origine dans *Le Deuxième Sexe*. Une archéologie des pratiques émancipatoires de l'autogestion et de la coopération fait nécessairement remonter aux positions du groupe *Socialisme ou barbarie*. Les mobilisations altermondialistes, des manifestations de Seattle en 1999 aux mobilisations contre le G8

en Allemagne en 2007, trouvent des formes d'inspiration, directe ou indirecte dans les analyses de Marcuse¹. À travers les affirmations de la multitude contre l'empire de Hardt et de Negri, le lien à Deleuze et à Guattari, mais aussi à Foucault, reste majeur. Dans le même sens, l'occupation de Wall Street a rencontré des échos très forts dans la gauche radicale américaine, laquelle s'envisage largement depuis le tournant de la *French Theory*. Ces convocations librement produites dans la pratique autorisent dans la théorie des débats renouvelés avec le marxisme ou le post-marxisme, et créent une nébuleuse critique qui réactualise aujourd'hui une atmosphère contre culturelle de la philosophie inspirée des années 1950-1970.

Opérateurs, frontières, partages

Quel sens peut prendre l'enquête philosophique si elle est une contre-culture ? Dans le cours du 9 décembre 1970 qui fait tout juste suite à la leçon inaugurale d'entrée au Collège de France, publiée sous le titre, *L'Ordre du discours*, Michel Foucault, après avoir souhaité dans *L'Ordre du discours* l'établissement d'une parole libre, non enchâssée dans un contexte social et politique déterminé, entreprend de ressaisir ses enquêtes passées et à venir sous le titre générique de « Fragments pour une morphologie de la volonté de savoir »². Ces fragments entendent questionner une histoire des systèmes de pensée (titre de la chaire que Foucault occupait au Collège de France) à partir d'éléments internes que sont les opérateurs. Par opérateur, Foucault veut indiquer une contrainte intérieure à un type de discours, permettant de l'identifier et par conséquent de le produire comme discours d'un certain genre. Il distingue en particulier deux opérateurs : les opérateurs philosophiques par lesquels un genre de discours est reconnu comme philosophique, et les opérateurs épistémologiques qui accréditent la scientificité d'un genre de discours. De tels opérateurs ne sont nullement extérieurs aux discours qu'ils contribuent à identifier mais se présentent au contraire comme des

1. Barbara Epstein, « Anarchism and the Anti-Globalization Movement », *Monthly Review*, vol. 53, n° 4. Cité par Francis Dupui-Déri, « Herbert Marcuse altermondialiste ? Penser l'opposition radicale à la mondialisation néolibérale », *Variations*, n° 11, « La beauté est dans la rue », 2008, p. 63.

2. Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, Paris, Gallimard-Seuil, 2011, p. 3.

signes immanents aux discours et permettant de les identifier. Tout discours est ainsi ramené à un ordre intérieur qui le définit en propre. Les opérateurs fonctionnent dès lors comme des traces de certification déposées à l'intérieur des discours par ceux qui ont autorité à les signer. Un premier sens de l'enquête philosophique comme contre-culture pourrait ainsi être scellé : si les ordres de discours sont culturellement construits en fonction d'opérateurs internes qui redoublent dans le tracé d'une discursivité le geste extérieur de son authentification culturelle, il semble nécessaire d'entreprendre une histoire des opérateurs, de leurs jeux réciproques d'inclusion et d'exclusion, de leurs transformations, afin de mieux analyser comment ils contribuent à la construction d'un ordre des discours et à la séparation disciplinaire. Chaque fois que des opérateurs sont établis dans un texte afin de garantir sa certification philosophique, littéraire, juridique, etc., ils déploient une scène d'intelligibilité qui fait violence à l'ensemble des signes qui ne cadrent pas avec elle. L'affirmation d'un savoir s'obtient à la faveur du rejet d'éléments non retenus, impertinents. Le jeu d'une discipline suppose du hors-jeu, mais ce hors-jeu n'est nullement en position d'extériorité par rapport au jeu : il est plutôt ce non-savoir expulsé par le jeu d'une discipline constituée comme savoir. Aussi Foucault peut-il montrer, dans le même cours, que la philosophie, dès lors qu'elle se définit avec Aristote comme un désir de savoir par nature, exclut le savoir tragique comme ce savoir qui n'est pas désiré par nature, de telle sorte que le savoir tragique se met à inquiéter le savoir philosophique entendu comme savoir par nature.

Et la question est bien de savoir alors comment rendre raison de ce dehors de la philosophie. L'enquête contre culturelle retient ce dehors comme élément déterminant d'un dedans de la philosophie. Elle rejette l'idée que ce dehors fonctionne comme un rebus qu'il faut continuer à situer à l'extérieur, et se met à croire aux fantômes, défend l'idée que ces éléments du dehors interviennent activement comme des spectres qui font retour dans la discipline. Il y a là une première tâche pour une enquête philosophique contre culturelle : faire les poubelles de la philosophie et rendre justice aux éléments vibratiles et incandescents qu'elles contiennent en soulignant combien ils hantent les textes les mieux fermés. Le sens de cette enquête s'avère donc critique, puisque c'est le domaine du philosophique en tant que tel qui est remis en cause sur les

bases de ce qui est rejeté par le philosophique et qui n'en continue pas moins de faire son œuvre.

Là encore, sans établir de carte précise de cette attitude contre culturelle, il est possible de se référer à l'*esprit* des années 1960. Mais peut-être celui-ci a-t-il commencé dès 1943, lorsque Canguilhem affirma, en préface de l'*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, que « la philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne et nous dirions volontiers pour qui toute bonne matière doit être étrangère¹ ». Les datations sont absurdes mais la référence à la « matière étrangère » l'est moins. Dans le cas présent, elle signale une charge héroïque contre une histoire de la philosophie repliée sur elle-même. Le détour par la médecine doit opérer comme une bouffée d'air frais, une ouverture imprévisible de fenêtres et de portes. Si le peuple des malades se lève, étrange et balbutiant, il bouscule dans le même temps l'ordonnement des territoires philosophiques. L'étude de la médecine signale que le « dedans » de la philosophie ne vaut que par référence à un « dehors ». Faire entrer ce « dehors » dans ce « dedans » afin de le réfléchir, c'est abîmer ce « dedans » présumé par l'appel à une série de problèmes que ce « dedans » a évincés de sa constitution interne. Pour Canguilhem plus particulièrement, il s'est agi de faire entrer une série de « problèmes concrets » comme la variété des comportements pathologiques. La loi de l'identité du normal et du pathologique, chèrement acquise dans la constitution du savoir médical et biologique au XIX^e siècle, construite sur l'invisibilité des malades dont la singularité est effacée au profit des entités nosologiques qui ramènent la déviance pathologique à la normalité physiologique, est malmenée et même disloquée par l'affirmation inchoative des plaintes des sujets.

Dehors!

Ainsi entre en scène un dehors improbable dont l'irruption fut la grande affaire de la philosophie française des années 1960. Dans la préface de *Signes*, recueil de textes publié en 1960, Merleau-Ponty affirme que la philosophie « s'enfonce dans le sensible, dans le temps,

1. Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, Paris, Puf, 1966, p. 7.

dans l'histoire », et soutient qu'elle « ne les dépasse pas par des forces qu'elle aurait en propre »¹. La philosophie est conversion aux mouvements du monde. Elle ne tire rien d'un fond qui serait par avance son domaine de chasse mais elle se mêle au contraire à « l'étrangeté du monde² ».

Mais le dehors peut scintiller de plusieurs manières. Un espace s'ouvre, sans frontières établies, sans mot d'ordre déclaré, renvoyant à des délocalisations inédites, à des trajectoires clandestines, à des ontologies en transit. Sans vouloir établir de carte, il existe différentes façons de penser la relation de la philosophie au dehors. 1/ Celui-ci peut s'affirmer comme une matière étrangère qui réoriente de fond en comble les pratiques de la philosophie, l'obligeant à de nouveaux équilibres en la forçant à revenir sur des problèmes en apparence résolus, ainsi que Canguilhem le note lui-même en soulignant avec humour que « la philosophie est la science des problèmes résolus³ ». Circulez, il n'y a rien à voir disent les uns, tâchons de « rouvrir les problèmes plutôt que de les clore⁴ » répondent les autres. 2/ Il peut être également pensé à partir des limites qui définissent notre culture. Anticipant le partage qui s'établit à l'âge classique entre raison et folie, Foucault note, en aparté, que l'

on pourrait faire une histoire des limites, de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur⁵.

Le dehors ne vient pas par surcroît comme l'intrus qui redéfinit le dedans, il est désormais ce qui est arraché et rejeté par lui. Ce rejet se signale par le traçage au forceps d'une limite impérieuse entre raison et folie, illustrée à titre de variation philosophique par la manière dont Descartes prend congé de la folie. 3/ Il peut aussi se signaler épisodiquement comme une marge qui fait tenir le texte philosophique alors même

1. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 30.

2. *Ibid.*, p. 31.

3. Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, *op. cit.* in n. 38, p. 9.

4. *Id.*

5. Michel Foucault, « Préface » à *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, in Arnold I. Davidson et Frédéric Gros, *Michel Foucault. Philosophie. Anthologie*, Paris, Gallimard, 2004, p. 52.

qu'elle s'en écarte. Derrida en a formulé l'hypothèse la plus abrupte en posant la question : « Comment penser le dehors d'un texte ? Plus ou moins que sa propre marge¹ ? » La marge est un ensemble de positions qui tiennent dans le texte lui-même, mais à titre d'écart qui tout à la fois valident la ligne de flottaison de la norme textuelle et la déstabilisent. Si la philosophie, pour Derrida, n'a eu de cesse de régler les différences, de surveiller les étranges polysémies par la référence à une unité cachée organisant par avance le divers et « surveillant ses marges² », l'appel à un dehors, sous la forme d'une référence non capturée à la marge, doit permettre au texte philosophique de différer d'avec lui-même sous forme de traces qui ne se laissent pas capturer sous l'unité présumée d'une signification primordiale. 4/ Il peut également être l'autre discours qui ne se laisse pas cadrer par la loi d'ordonnement hégémonique des discours, désignant une altérité textuelle qui peut être la littérature pour Deleuze, engageant de nouveaux devenirs. 5/ Encore fallait-il que ces multiples dehors, pour être débloqués, soient propulsés par une nouvelle rampe de lancement ontologique, traçant une frontière irréductible entre un avant et un après. Il revient à Sartre d'avoir préparé une telle ontologie. Dans un texte de 1939, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », il milite pour un retrait de tous les académismes assimilationnistes et nutritifs, absorbant dans leurs besaces alimentaires les éléments du monde, faisant ainsi gonfler le monde du dedans, et s'acoquine avec l'extériorité d'une route, d'un arbre, d'une menace. Délaissant Proust et aussi Bergson, il en appelle à une philosophie au grand air, sans fondement, infiniment déportée :

Si, par impossible, vous entriez « dans » une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de « dedans » ; elle n'est rien que le dehors d'elle-même³.

Là se trouve une nouvelle scène philosophique : l'ontologie du « dehors » dissout les psychologies du « dedans ». Les identités

1. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 27.

2. *Ibid.*, p. XXIV.

3. Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », in *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990, p. 10.

personnelles s'en trouvent raviniées. Plus encore, le sujet risque fort de devenir une nébuleuse de multiplicités. Si « tout est dehors, tout jusqu'à nous-mêmes¹ », tous les « dehors » peuvent émerger, croître et se défaire d'autant d'assignations à des « dedans » hypostasiés.

La déferlante des « dehors » se construit non seulement sur la ruine des « dedans », mais précipite la crise de l'universel. Les universaux ne peuvent plus se réclamer d'une identité stabilisatrice solidaire d'exclusions incontestées et de renvois bienheureux à une hypothétique altérité ou marge. L'affirmation contre culturelle de la philosophie ne marque pas la fin des universaux mais leur contextualisation. Comme le soulignera Judith Butler dans un texte tardif,

le problème ne concerne pas l'universalité comme telle, mais un fonctionnement de l'universalité qui ne parvient pas à être sensible à la particularité culturelle, ni à se réélaborer elle-même en réponse aux conditions sociales et culturelles qu'elle inclut dans son champ d'application².

Les universaux émergent toujours sous des conditions particulières d'élaboration. Comprendre le contexte de formulation de l'universel est l'une des tâches de la philosophie. On peut ici se référer à la décision théorique de Michel Foucault d'instaurer la fiction de l'inexistence des universaux pour mieux en faire l'histoire. Dans la leçon du 10 janvier 1979, il distingue sa méthode philosophique de l'historicisme. Ce dernier présuppose l'existence de l'universel pour en faire l'histoire : l'historien est ainsi amené à faire de l'histoire une méthode critique d'interrogation des universaux. Par contraste, il s'agit de suspendre la thèse de l'existence de l'universel afin de faire apparaître les événements et les pratiques qui s'ordonnent à cet universel présumé. Cela revient à nier non l'universel, mais sa position inconditionnée. Dès que le centre de gravité de la philosophie est placé au-dehors d'elle-même, ses universaux sont examinés sous les conditions d'exclusion et de marginalisation des foyers de sens alternatifs qu'ils engendrent et qui peuvent, le cas échéant, être portés par d'autres discours concurrentiels. L'enjeu de ces contextualisations déborde la polysémie des ordres de discours à laquelle elles sont pourtant

1. *Ibid.*, p. 12.

2. Judith Butler, *Le Récit de soi*, Paris, Puf, 2007 pour la traduction française, p. 6.

liées. En étant attentif à ce qui est passé sous silence dans la formulation d'un universel, c'est toute la possibilité de donner corps à des expériences élargies qui voit le jour. Les savoirs et les pouvoirs sont menacés dans leur ordonnancement par le fait que des expériences alternatives en contestent le tracé. Le projet d'une histoire de la folie, à titre d'exemple, n'a pas eu seulement pour fonction d'établir l'histoire culturelle des déterminations de la folie par la raison. Il est solidaire d'une contestation des frontières entre les savoirs, entre les savoirs et les pouvoirs, elle-même en rapport avec des allures de vie alternatives que l'antipsychiatrie a pu, par exemple, porter. L'élargissement des zones d'expérience demeure ainsi le vrai enjeu de la contextualisation des universaux. Mais il faut ici assumer le tournant parfaitement décrit par l'historienne américaine Joan W. Scott à propos de l'expérience : celle-ci ne désigne plus ce qui précède un savoir mais ce qui émerge progressivement de la mise en relation et tension de savoirs distincts, de positions concurrentielles.

L'expérience devient non pas ce sur quoi s'appuie notre explication, non pas la preuve incontestable qui ancre ce que nous savons ; elle devient plutôt ce que nous cherchons à comprendre, ce sur quoi du savoir sera produit¹.

1. Joan W. Scott, *Théorie critique de l'histoire*, Paris, Fayard, 2009 pour la traduction française, p. 125.

DE WITTGENSTEIN À FOUCAULT

Une philosophie d'ambiance

Quand je milite pour un tournant culturaliste en philosophie, deux possibilités s'offrent à moi. Je peux opter pour une analyse des jeux de langage propres aux différents types d'énoncés qui ont à voir avec la philosophie, en décrire les modalités propres en tenant compte des formes de vie auxquelles renvoient ces jeux de langage, et ainsi renoncer à toute position universaliste de surplomb au profit d'une position expressément culturaliste. C'est l'option Wittgenstein. Au paragraphe 23 des *Investigations philosophiques*, on trouve la remarque suivante : « Le mot *jeu de langage* doit faire ressortir ici que le parler du langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie. » Il en résulte une réforme de la philosophie. Son rôle n'est plus de proposer un universel surplombant toutes les situations et obérant les préférences culturelles implicites attachées à la formation de l'universel, mais de circonscrire les usages légitimes des énoncés en les ramenant aux jeux de langage qui les sous-tendent et aux formes de vie particulières avec lesquels ils sont en rapport. L'orientation est explicitement culturaliste puisque la nécessité thérapeutique de soigner des illusions métaphysiques qui reconduisent des universaux surplombants va de pair avec la prise de conscience des contextes culturels en rapport avec des formes de vie particulières. Au paragraphe 241, il explicite ce raisonnement de la manière suivante :

Ainsi vous dites que la conformité des vies humaines décide de ce qui est vrai et de ce qui est faux ? Est vrai et faux ce que les hommes disent l'être ; et ils ne s'accordent pas dans le langage qu'ils emploient. Ce n'est pas une conformité d'opinion mais de forme de vie.

Ainsi, ce passage signale, entre autres, que la possibilité de dire le vrai et aussi le faux ne relève d'aucun critère transcendantal mais de la forme de vie à laquelle sont liés ceux qui énoncent un jugement. Il faut donc se retourner vers cette forme de vie pour en comprendre le lien avec le type de jeu de langage qu'elle sous-tend, et cette perspective suppose de prendre congé de toute possibilité, exorbitante, de se dégager de la forme de vie dans laquelle on est situé, pour énoncer un universel.

La perspective wittgensteinienne implique une dramatique de la conformité supposée entre une forme de vie et un jeu de langage. La question centrale peut se comprendre comme une question sceptique : sommes-nous réellement fondés à mobiliser un jeu de langage dans le contexte d'une forme de vie particulière ? Si l'on accorde un sens culturel étroit à la forme de vie, ce que les « études préliminaires » suggèrent, en identifiant langage et culture, alors la conséquence est qu'il existe autant de formes de vie que de systèmes culturels de telle sorte qu'il s'avère impossible d'envisager une grammaire sous laquelle s'établirait une comparaison entre ces systèmes culturels. Il reste que ce mouvement déceptif induit la possibilité d'une pratique de la philosophie culturellement contextualisée qui s'efforce de comprendre le sens pratique de l'usage des règles à l'intérieur d'une forme de vie particulière. Wittgenstein le confirme au paragraphe 584 :

Le couronnement d'un roi est une image de la magnificence et de la dignité. Isolez de son ambiance une phase de la cérémonie : on pose la couronne sur la tête du roi revêtu de la tunique du couronnement. Mais voici que dans une autre ambiance l'or est le moins précieux des métaux, son éclat passe pour tout à fait ordinaire. Le tissu de la tunique y est à vil prix. Quant à la couronne, elle apparaît comme la parodie d'un respectable chapeau, etc.¹.

Wittgenstein énonce une philosophie d'ambiance. Si les ambiances sont changées, c'est tout le sens de l'événement qui est transformé. La fonction attribuée à la couronne et aussi au couronnement dépend étroitement du système culturel dans lequel a lieu le couronnement. Philosopher par ambiance, c'est impliquer le contexte dans la production du texte en s'assurant de la relation entre forme de vie et jeu de langage. Seules les circonstances permettent de fixer le sens d'un énoncé. « La signification d'un mot est son usage dans le langage². » Cet usage est dépendant des éléments du contexte avec lesquels il est en rapport. Comme le souligne Peter Winch, « un usage particulier du langage ne se conçoit pas isolément ; il n'est compréhensible qu'au sein du contexte

1. Cité par Fabrice Clément, « Une nouvelle forme de vie pour les sciences sociales », in *Revue européenne des sciences sociales*, XXXIX, p. 106.

2. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004, § 43.

général dans lequel le langage est utilisé¹ ». Comme le précise également Albert Ogien, « les circonstances sont liées, chez Wittgenstein, à la théorie de la signification² ».

De cette pragmatique des circonstances et des usages, un art de la règle naît, qui parachève une révision de la philosophie dès lors qu'elle est comprise comme pratique culturellement contextualisée. Celle-ci doit s'orienter, si elle ne veut pas être une métaphysique, du côté d'une compréhension des modes de vie et des conduites (dont les conduites de langage), mais cette compréhension ne peut projeter sur eux ses règles; elle doit au contraire les dégager des modes de vie et des conduites. Ces modes de vie sont intersubjectifs et sociaux. Les règles des actions ne peuvent être comprises que depuis un tiers qui peut inférer la règle de l'action elle-même. Comme le signale Peter Winch, « je ne puis, de façon intelligible, être dit suivre une règle que dans une situation au sein de laquelle quelqu'un d'autre pourrait en principe découvrir la règle que je suis³ ». L'idée de suivre une règle est dépendante d'un contexte qui est également un contexte d'attestation qu'une règle est bien suivie dans une action. La possibilité pour d'autres individus de saisir la règle de l'action oriente l'enquête philosophique vers l'analyse sociale et culturelle des conditions de conformation aux règles. Il en résulte trois directions possibles. 1/ Une réflexion sur ce que signifie suivre une règle en contexte. 2/ Une compréhension des apprentissages des règles qui ne relève pas d'un savoir mais bien d'une exemplarité pratique, à l'instar de Vincent Descombes : « Un nouveau venu dans le monde humain [...] ne pourra suivre correctement la règle qu'après avoir été formé à le faire. Or cette formation consiste à se conformer à la règle sans savoir ce qu'on fait⁴. » 3/ Une anthropologie comparative des contextes institutionnels dans lesquels les règles sont pratiquées⁵.

1. Peter Winch, *L'Idée d'une science sociale et sa relation à la philosophie*, Paris, Gallimard, 1990 pour la traduction française, p. 97.

2. Albert Ogien, *Les Règles de la pratique sociologique*, Paris, Puf, 2007, p. 182.

3. Peter Winch, *L'Idée d'une science sociale dans sa relation à la philosophie*, op. cit. in n. 52, p. 86.

4. Vincent Descombes, *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004.

5. Voir Irène Théry, « L'esprit des institutions », *Esprit*, juillet 2005, p. 187-199.

Un ami encombrant

Je peux aussi ne plus trop aimer les ambiances et chercher un nouvel art de la défiance. Foucault n'est sûrement pas Wittgenstein. Le premier n'aime pas trop les règles. Le second veut les rendre plus intelligentes qu'elles ne sont. Tous deux ont opté pour un tournant culturaliste dans la philosophie. Inutile de vouloir revenir à une posture de surplomb. Explorer les immanences est une sorte de carte commune. Une forme de modernité. Mais de quelle modernité sommes-nous redevables ? De l'exploration des formes culturelles et sociales par lesquelles nous suivons les règles et validons à notre corps défendant les différentes institutions qui performant la société ? Ou du désir de leur résister ? Alors on pourrait dire les choses ainsi : suivre les règles ou donner crédit à la possibilité de les contester. Certes, il n'existe nulle opposition entre ces deux postures tellement l'une est, le plus souvent, le passage à la limite de l'autre. Mais des tonalités distinctes du « philosophique » sont référées à ces deux gestes. S'ils participent tous deux d'un tournant culturaliste, on comprend qu'il soit possible d'explorer cette culture *jusqu'à plus soif*, en analysant les différentes intelligibilités du culturel et en réfléchissant sur le facteur essentiel qui en valide l'hypothèse, le déploiement d'un sens pratique donné dans le fait de suivre les règles dans un contexte culturel particulier ou, *a contrario*, d'inquiéter le donné culturel, d'en contester les frontières et les évidences au nom d'un sens critique. Une culture du sens pratique d'un côté, une contre-culture du sens critique de l'autre côté. Non pas David et Goliath, mais Wittgenstein et Foucault ! Mais cela est une fiction, une manière théâtrale d'affirmer le propos suivant : dans notre modernité, il ne s'agira pas seulement de décrire d'où l'on parle, de faire le siège des mises en pratique des règles ; il s'agira également de tout autre chose : de la possibilité de critiquer certains des sites à partir desquels on est amené à dire ce que l'on dit, déployant dans l'entreprise opiniâtre d'une histoire culturelle de nos savoirs et de nos pouvoirs quelque chose comme une critique au sens que Foucault a donné à ce terme dans sa conférence de 1978, « Qu'est-ce que la critique ? », un « art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie », au sens également que la traductrice américaine de *La Dissémination* de Derrida, Barbara Johnson, donne à ce terme :

La critique d'un système théorique quel qu'il soit n'est pas un examen de ses faiblesses et de ses imperfections. Ce n'est pas une série d'observations critiques destinées à s'améliorer. C'est une analyse qui se concentre en priorité sur les possibilités qu'offre le système. Partant de ce qui paraît naturel, allant de soi ou universel, la critique remonte vers l'amont de ce qu'elle étudie, de manière à montrer que ces choses ont leur histoire, qu'on peut analyser les raisons qui les font être ce qu'elles sont ainsi que les effets qu'elles produisent ; et que le point de départ n'est pas un donné naturel mais une construction culturelle, presque toujours aveugle à son propre sujet¹.

Le rôle de la contre-culture est ainsi d'envisager les zones de transformation du réel depuis une histoire critique des discours et des pratiques. Comment faire advenir des manières d'être inédites à l'intérieur des normes dans lesquelles nous sommes situés ? L'événement Foucault me semble ici à son comble : produire une archéo-généalogie des dispositifs de normes dans lesquels nous sommes pris afin de faire apparaître dans leur blanc et leur contingence de nouvelles manières d'être. Mais alors la philosophie ne peut être qu'à la fois une épistémologie et une politique de la vérité, une histoire des discours et des pratiques en même temps qu'un essai de les transformer. Ce fut cela, l'événement philosophique des *sixties* et des *seventies* dont Foucault ne fut finalement que l'une des parties émergées. Cet événement n'est pas derrière nous, il continue de hanter notre présent, moins comme un spectre ou un revenant que comme un ami encombrant qui insiste. C'est de cette amitié dangereuse que nous parlent aujourd'hui ces vocables balbutiés dans des langues non impériales, *Subaltern Studies*, *Gender Studies*, *Queer Theory*, *Postcolonial Studies* et bien d'autres. Sous l'apparente neutralité des études en tout genre ou de drôles de théories, la poursuite d'une manière de faire de la philosophie.

1. Cité par Joan W. Scott, *Théorie critique de l'histoire*, op. cit. in n. 49, p. 27-28.

Scènes

SCÈNE 1. GENRE, CLASSE, RACE

Peut-être l'idée de la philosophie comme contre-culture commença-t-elle, en France, en 1949 quand Simone de Beauvoir publia *Le Deuxième Sexe*. Dans ce livre se trouve exposé le refus de tout destin, et plus particulièrement la volonté de désassimiler la femme de tout schéma sexuel nécessairement construit par les hommes. La femme est logée par l'homme dans le féminin, dans la sexualité, dans l'intimité, mais ce logement est un placement chez les autres, la production d'une altérité sociologiquement entretenue. Simone de Beauvoir s'intéresse à la construction de cette altérité. Elle l'envisage comme le lieu général de la relégation. Un programme philosophique se dessine, dont la radicalité ne sera comprise que bien plus tard, sans qu'il soit pour autant référé à Simone de Beauvoir, concernant l'étude croisée et conjointe des dominations de race, de classe et de genre : « Qu'il s'agisse d'une race, d'une caste, d'une classe, d'un sexe réduits à une condition inférieure, les processus de justification sont les mêmes¹. » L'épistémologie de la domination, née aux États-Unis et étudiée depuis peu en France², explicite les intersections de pouvoir qui situent certains sujets en position de subalternité radicale. Dans cette dramatisation des nœuds de pouvoir, certaines vies sont rendues invivables en raison des relégations de race, de classe et de genre dont elles font l'objet. Il revient à Beauvoir d'en avoir établi la densité politique et métaphysique depuis une critique se concentrant sur l'assignation de la

1. Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949, p. 24.

2. Voir Elsa Dorlin (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, Puf, coll. « Actuel Marx », 2009.

femme à la sexualité, mais dont la montée en généralité, susceptible d'atteindre les autres infériorisations, est l'un des enjeux d'une philosophie féministe. En soulignant que « l'éternel féminin c'est l'homologue de "l'âme noire" et du "caractère juif"¹ », Simone de Beauvoir veut étendre son analyse de la production de la femme à celle de la production de l'homme noir ou du juif, mais également de l'ouvrier. Il s'agit, plus particulièrement, de défaire les attendus d'une condition de la femme comme du Noir, en analysant les procédures de relégation et d'infériorisation comme des foyers actifs d'engendrement d'une altérité qui s'impose en s'incorporant aux sujets ainsi qualifiés et en valant comme nature de ces sujets.

Lorsque Kimberlé W. Crenshaw élabore, en 1991, le concept d'« intersectionnalité² », elle entend ainsi mettre en évidence « l'appréhension croisée ou imbriquée des rapports de pouvoir³ » en tant que cette densification des relations de pouvoir vulnérabilise des sujets placés en position d'être des autres forcément différents. La lutte émancipatrice ne peut alors être qu'une lutte émancipatrice qui croise ces deux faisceaux de relations de pouvoir. L'objet de cette lutte se trouve ainsi être, pour Crenshaw, résumé dans l'identité « femme de couleur » :

Du fait de leur identité intersectionnelle en tant que femmes et personnes de couleur, ces dernières ne peuvent généralement que constater la marginalisation de leurs intérêts et de leurs expériences dans les discours forgés pour répondre à l'une ou l'autre de ces dimensions (celle du genre et celle de la race)⁴.

Seule l'analyse croisée des cadres spécifiques de la race et du genre permet de revenir sur les types de violences que subissent les femmes de couleur et, le cas échéant, de les contrer. Encore faut-il, dans le même temps, faire revenir dans l'analyse le cadre de la classe économique de la femme de couleur. C'est ce à quoi s'emploie Crenshaw lorsqu'elle

1. Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, op. cit. in n. 58, p. 24.

2. Kimberlé W. Crenshaw, « Cartographie des marges : intersectionnalité, politiques de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du genre*, n° 39, 2005.

3. Elsa Dorlin, « Vers une épistémologie des résistances », in *Sexe, race, classe*, op. cit. in n. 59, p. 9.

4. Kimberlé W. Crenshaw, « Cartographie des marges : intersectionnalité, politiques de l'identité et violences contre les femmes de couleur », art. cit. in n. 61, p. 4.

signale que, « au niveau le plus élémentaire, race, genre et classe sont tous en cause, étant donné la forte corrélation entre “femmes de couleur” et pauvreté¹ ». L’intersectionnalité permet de rendre compte dans le même temps de la relégation dans des groupes subordonnés et des moyens politiques de lutter contre ces relégations. La critique de la domination ne peut être efficace que si elle refuse la segmentation des luttes en féminisme d’un côté, antiracisme de l’autre côté, pour faire valoir la domination comme un fait social total qui altérise les populations les plus vulnérabilisées sur le plan des intersections classe, race, genre. C’est dans cette perspective que la catégorie d’identité trouve une efficacité politique particulièrement forte. En effet, plutôt que de rejeter l’identité produite par le pouvoir dans l’affirmation : « Tu es noire », en la renvoyant à une contingence inessentielle, il est plus efficace de s’emparer de cette déclaration de subordination pour en faire l’objet d’une résistance collective à des fins de réappropriation de l’identité en question :

« Je suis noir(e) » devient ainsi non pas simplement une déclaration de résistance mais une affirmation positive de l’identification personnelle, intimement liée à des énoncés valorisants tels le slogan nationaliste *Black is beautiful*².

Le programme de l’intersectionnalité est formulé par Beauvoir lorsqu’elle soutient que les altérités de classe, de race et de genre sont des productions de domination et qu’elles sont susceptibles d’être étudiées ensemble. Ainsi, ceux qui lui ont reproché d’avoir privilégié la femme blanche d’Occident dans ses analyses ne rendent pas totalement justice à sa critique d’ensemble. Certes, Beauvoir envisage l’altérité de genre à côté de l’altérité de race plutôt que comme un processus croisé s’abattant sur des personnes particulièrement vulnérables (la « femme de couleur »), mais rien, dans sa propre analyse, n’empêche d’aller dans cette direction. Bien au contraire. En soulignant qu’il existe de « profondes analogies entre la situation des femmes et celle des Noirs³ », elle rend pensable la focalisation sur la situation des femmes noires et permet de penser les

1. *Ibid.*, p. 9.

2. *Ibid.*, p. 51.

3. Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, op. cit. in n. 58, p. 25.

luttons de classe, de genre et de race comme des luttons de place où l'enjeu pratique est précisément de refuser d'être assigné à une place du fait d'une détermination de genre, de race ou de classe. Une pensée dominante « veut les maintenir à leur place, c'est-à-dire à la place qu'elle a choisie pour eux¹ ». Le refus de ces assignations implique le rejet des positions d'infériorisation qui engendrent ces places.

On trouve là un circuit ontologique nauséeux qui détermine un être en fonction d'un placement engendré par un jugement d'infériorisation comme signe le plus manifeste du pouvoir des uns sur les autres. Récuser cette ontologie implique *a contrario* de la réinscrire dans le parcours social qui l'a rendue possible et qui consiste essentiellement dans l'épreuve de la domination des vies altérées par le groupe des sujets exerçant le pouvoir. Une fois que la femme est assignée à une différence qui la constitue comme être d'une certaine nature, enrôlée dans une série de fonctions explicitant cette place, elle peut être considérée comme un être naturellement d'un certain genre, au point que sa position de sujet infériorisé est désormais naturalisée dans une ontologie sociale invisible mais particulièrement redoutable. Le rôle de l'ontologie est de naturaliser l'infériorité pour finir par en faire un trait d'être. Contre une telle naturalisation de la discrimination sociale qui s'exerce contre les femmes, il faut, au contraire, avancer une ontologie de la contingence qui s'exerce à désinscrire toutes les qualités supposées des sujets en les reconduisant aux trajectoires sociales qui les engendrent, mais aussi en faisant émerger l'essentielle liberté du sujet ainsi désinscrit des qualités sociales naturalisées.

L'argument qui intervient alors au premier plan est celui de la contingence. La nécessité sociale n'est telle que pour un sujet qui reste en capacité de se désinscrire des qualités sociales naturalisées qui lui sont octroyées. Contre la perspective essentialiste qui dissout le sujet dans la femme, l'existence dans la catégorie, la perspective existentialiste affirme au contraire que « tout sujet se pose concrètement à travers des projets comme une transcendance² ». La liberté d'un sujet se découvre dans une situation particulière comme pouvoir partiel de revenir sur la situation. C'est bien cette configuration qui est celle de la femme en tant que sujet.

1. *Id.*

2. *Ibid.*, p. 31.

Ce qui définit d'une manière singulière la situation de la femme, c'est que, étant comme tout être humain, une liberté autonome, elle se découvre et se choisit dans un monde où les hommes lui imposent de s'assumer contre l'Autre¹.

La référence à l'invention de soi s'avère essentielle. La possibilité d'un usage de soi de la femme demeure à l'intérieur d'une situation dans laquelle elle est définie comme l'Autre de l'homme. Dans une situation qui lui échappe, il reste bien à la femme la possibilité ultime d'un souci de soi irréductible aux attentes normatives (esthétiques, sociales, morales, etc.) produites par les hommes en son endroit. À l'intérieur d'un monde social qui la naturalise comme sujet d'un certain genre, la femme reste une transcendance, un principe d'échappement au monde, et de rappel à soi-même.

Ce rappel à soi ne prend pas la forme d'un programme identitaire qu'il faudrait déplier mais s'affirme comme invention, comme pratique de la contingence. Autant la perspective intersectionnelle privilégiée, dans le sillon de Foucault, un usage tactique de l'identité capable de monter des pièges politiques efficaces en vue d'accomplir un renversement significatif de perspective au sein du social, autant la perspective de Simone de Beauvoir récuse, en lien avec l'existentialisme de Sartre, la perspective de l'identité comme perspective émancipatrice. Penser l'émancipation des existences, c'est les penser comme transcendantes à toutes les identités, y compris celles qui peuvent faire l'objet de réappropriations tactiques militantes. On voit par là que les trois catégories fondamentales d'une philosophie féministe de l'émancipation selon Beauvoir sont la transcendance, le projet et la contingence, en tant qu'elles s'inscrivent dans une situation particulière faite aux femmes, dans laquelle la femme est posée comme sujet de seconde zone par rapport à l'homme, comme être inessentiel, comme l'autre de l'homme. Pour contrer cette déclaration d'altérité par laquelle l'homme place la femme sous sa dépendance comme sujet à la fois relatif et autre, vouloir se réappropriier l'identité de femme ainsi produite reste tributaire des attentes et des normes du pouvoir masculiniste. Le pari du féminisme est de postuler que la femme est une catégorisation construite par l'homme et d'en appeler à un dépassement

1. *Id.*

de cette catégorie, comme s'y emploieront plus tard Delphy et Wittig, par la reconnaissance du fait de la liberté. La femme doit disparaître comme sexualité et réapparaître comme liberté. Se retrancher de la sexualité, c'est se soustraire aux impératifs de catégorisation et de construction de l'identité « femme » au nom de son assignation à un sexe ; c'est, par contraste, se découvrir dans la liberté de se retrancher. Beauvoir affirme notamment qu'« il ne faut pas prendre la sexualité comme une donnée irréductible¹ » car c'est bien la liberté d'une existence qui lui donne sa pleine signification. Judith Butler souligne cette dimension de l'antécédence de la liberté sur la sexualité. Elle note, plus particulièrement, que « prétendre que la sexualité appartient au domaine de la liberté » s'oppose à la conception classique de la sexualité comme une « énergie » et une « urgence » à laquelle céder ou ne pas céder².

On découvre ici une perspective militante au cœur de la philosophie, qui nous semble répondre parfaitement au projet d'une philosophie comme contre-culture. Car ce militantisme théorique, qui inspirera les mouvements féministes ultérieurs, ne vise pas tant à réintroduire un universel décontextualisé de la liberté comme supplément métaphysique souverain qu'à situer la liberté dans un contexte de domination masculine et sociale générale, faisant de la femme la subalterne par excellence. Si une ontologie tire son pouvoir de sa capacité à immobiliser les êtres en les fixant éternellement à des places sociales, alors il est certain que la contre-culture doit s'employer à faire exploser cette ontologie fixiste en agrandissant les possibilités des sujets infériorisés.

Être c'est être devenu, c'est avoir été fait tel qu'on se manifeste ; oui, les femmes dans l'ensemble *sont* aujourd'hui inférieures aux hommes, c'est-à-dire que leur situation leur ouvre de moindres possibilités : le problème c'est de savoir si cet état de choses doit se perpétuer³.

Simone de Beauvoir pose la question, dans le cadre féministe, de savoir comment l'on peut devenir autrement qu'on est. Quelles sont les

1. *Ibid.*, p. 88.

2. Judith Butler, « Beauvoir on Sade: Making Sexuality into Ethic », in *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, édité par Claudia Card, Cambridge University Press, 2003.

3. *Ibid.*, p. 25.

possibilités émancipatoires, attendu que les possibilités des sujets infériorisés sont moins grandes que les possibilités des sujets qui ne le sont pas ? La disjonction de l'être et du devenir peut ainsi fonctionner sur deux niveaux. Et il faut s'empresse de faire fonctionner ces deux niveaux dans le fameux énoncé qui ouvre le deuxième volume du *Deuxième Sexe* :

On ne naît pas femme : on le devient. Aucun destin biologique, psychique, économique ne définit la figure que revêt au sein de la société la femelle humaine : c'est l'ensemble de la civilisation qui élabore ce produit intermédiaire entre le mâle et le castrat qu'on qualifie de féminin¹.

Devenir femme, c'est, sur un premier versant, être confirmé comme femme à l'intérieur d'une boucle biologique, psychique, économique de pouvoir qui circonscrit la définition de quelqu'un : devenir femme, c'est alors être assigné à un être que la femme n'a pas choisi par l'ensemble des sujets (mâles) qui sont en position de domination. Un tel devenir équivaut pour Beauvoir à la construction d'un produit. Mais devenir femme, c'est, sur un second versant, surgir comme liberté sur une scène ontologique antérieure, en ayant la capacité pratique de refuser les définitions que cette scène engendre : devenir femme, c'est refuser d'être assigné à un être que la femme n'a pas choisi et s'entreprendre, individuellement et collectivement, dans des pratiques émancipatoires qui sont autant de pratiques de dé-définition.

Ces entreprises de dé-définition sont la clé du féminisme. Elles se situent à l'intérieur d'une polarité émancipation/oppression. Prenant sens à l'intérieur de dispositifs oppresseurs comme la famille et le mariage, la revendication émancipatoire critique de tels dispositifs en signalant comment les femmes sont désappropriées matériellement de leur travail en raison de leur position de sujets subordonnés au sein de la famille. Christine Delphy a développé l'idée que le mari, au sein du contrat de mariage comme contrat domestique, s'octroie le pouvoir de subordonner le travail « gratuit » de la femme au sein de l'espace domestique à son travail « rémunéré », et situe ainsi le mode de production de la femme sous sa dépendance.

1. Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, op. cit. in n. 58, t. II, p. 13.

SCÈNE 2. CRITIQUE DE LA RAISON ÉCONOMIQUE

On se souvient peut-être qu'en 1937, Horkheimer rédigea un texte de philosophie sociale, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, dans lequel était établi le diagnostic sans appel du décollage de la production par rapport à l'activité de travail qui l'engendre. Le travail qui asservit la nature ne parvient plus à contenir la logique d'accumulation qui l'habite et se met à vivre d'une vie propre. Une servitude d'un nouveau genre se fait jour, en laquelle est affirmée l'organisation sociale la plus hiérarchique¹ au détriment de la force de travail. Ce schéma de l'exploitation, réactualisé par Horkheimer, est largement connu depuis Marx. Il repose sur la conviction que le travail, loin d'être instrument d'émancipation, maintient au contraire les structures sociales de la domination. Le prolétariat est le nom donné à l'aliénation engendrée par la déqualification de sa qualité de sujet de travail. Comme le signale Horkheimer,

le prolétariat découvre par expérience que le travail, qui donne à l'homme des armes toujours plus puissantes pour lutter avec la nature, sert aussi à perpétuer une organisation sociale périmée².

Le système de gouvernement est capté par les plus puissants et interdit que la production puisse se faire au bénéfice de la vie de la collectivité. Aussi étrange que cela puisse sembler, l'organisation sociale dominante est celle-là même qu'Horkheimer qualifie de « périmée » tant, à ses yeux, les temps sont mûrs pour « l'édification d'une société conforme aux exigences de la raison³ ». Encore faut-il déchirer le voile de la théorie traditionnelle afin d'« intensifier les luttes⁴ » avec lesquelles la théorie critique est liée.

Cette déclaration critique, produite par Horkheimer en 1937, qui stabilise la création de l'Institut de recherches sociales en 1931, s'inscrit dans une généalogie critique du primat de la raison économique sur la raison industrielle, que les luttes révolutionnaires viennent régulière-

1. Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit. in n. 32, p. 45.

2. *Id.*

3. *Ibid.*, p. 51.

4. *Ibid.*, p. 53.

ment remettre sur le devant de la scène comme autant de refus d'être gouvernés par l'économie. Laquelle intégrera également des épisodes futurs, tant sur le plan pratique que théorique, dont *L'Homme unidimensionnel* de Marcuse, livre publié en 1964, représente l'un de ses points de focalisation extrêmes, dans le relais des nouvelles luttes et la redéfinition de la critique de la raison économique à laquelle elles sont liées. Car le livre se propose d'ouvrir des brèches dans les clôtures du système capitaliste américain, alors même que le capitalisme fonctionne à « l'assimilation des forces et des intérêts oppositionnels¹ ». La négativité critique est absorbée dans le « nouvel esprit du capitalisme ». Tous les modes de vie en rapport à cette négativité critique sont digérés et recyclés comme des éléments au service de « la réification totale dans le fétichisme total de la marchandise² ». Est-ce à dire qu'aucune forme de vie contre culturelle ne peut voir le jour ? Marcuse se réfère à « l'opposition de la jeunesse contre la société d'abondance³ » et il souligne que la lutte ne peut être affirmée que par un retour à l'Éros comme « contre-force primitive opposée à l'énergie instinctuelle agressive et destructive et à son activation sociale⁴ ». Il existe une vie politique de l'Éros, centrée sur les besoins non sublimés des individus dont les affirmations libératoires contredisent les circuits de servitude imposés par les expositions à la vie marchande. Le recours à l'Éros affirme une libération univoque de la vie. Avec lui, « la vie peut devenir son propre but, c'est-à-dire devenir bonheur⁵ ». Marcuse plaide pour une biopolitique libératoire comme remède à la vie mutilée engendrée par le système capitaliste. Cette biopolitique qui envisage la vie comme le seul sujet authentique de l'action politique est à conquérir à même de nouveaux rapports de production rapportés aux besoins et aux instincts contre l'illimitation des faux besoins engendrés par l'énergétique de l'accumulation infinie. Seule une énergie érotique peut la fonder, en prélevant dans le faux monde hégémonique le vrai monde social minoritaire reposant sur la coopération et

1. Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968 pour la traduction française.

2. *Ibid.*, p. 8.

3. *Ibid.*, p. 9.

4. *Ibid.*, p. 8.

5. *Ibid.*, p. 10.

la solidarité. Marcuse évoque cette conversion nécessaire sur le mode conditionnel

La différence qualitative se manifesterait dans la transcendance politique de l'énergie érotique, et la forme sociale de cette transcendance serait la coopération et la solidarité dans l'établissement d'un monde naturel et social qui, en détruisant la domination et l'agression répressive, se mettrait sous le principe de réalité de la paix¹.

Le social doit se convertir à l'amour par la libération de l'énergie érotique non captée par la loi de la marchandise. Cette conversion selon laquelle le social n'existe en valeur que s'il est amour repose moins sur une métamorphose anthropologique que sur la restitution de l'homme à son essence naturelle mais aliénée dans le monde contemporain : sous l'homme économique agressif se cache l'homme sensible pacifique. Et c'est lui que restaure en sa cohérence authentique l'énergie non bridée de l'Éros. La biopolitique de l'Éros vient décontenancer la pulsion économique de l'assujettissement ; elle s'affirme par la jeunesse qui « lie rébellion intellectuelle et rébellion politique² », hors de tout ancrage dans un mouvement de masse ou dans une organisation politique classique.

L'enjeu est bien d'inventer de nouvelles subjectivités, en opposition aux marchés et aux manières de gouverner qui leur sont liées. Un imaginaire de la libération s'y voit légitimé, articulant existence individuelle et volonté d'émancipation.

Avoir une liberté économique devrait signifier être libéré de l'économie, de la contrainte exercée par les forces et les rapports économiques [...]. Avoir la liberté politique devrait signifier pour les individus qu'ils sont libérés de la politique sur laquelle ils n'ont pas de contrôle effectif³.

La libération individuelle implique une restitution des vrais besoins contre les faux besoins qui sont imposés aux hommes. Seuls les individus peuvent séparer les besoins vitaux de nourriture, de logement, d'habillement des faux besoins engendrés par l'extension de la sphère marchande. La liberté n'est plus conçue comme le choix exercé à l'inté-

1. *Ibid.*, p. 9-10.

2. *Ibid.*, p. 9.

3. *Ibid.*, p. 30.

rieur d'un ensemble de marchandises ou de services, mais plus radicalement comme l'entreprise individuelle de conversion à ses vrais besoins. Cette conversion est rendue improbable en raison de la double extension de la servitude produite par le développement des besoins sociaux et des formes de contrôle par lesquelles une société réprime les libertés individuelles. « Les contrôles sociaux ont été introjectés à un point tel qu'il ne faut pas s'étonner si les forces oppositionnelles de l'individu ont été profondément affectées¹. »

Aussi les possibilités des formes de vie nouvelles tendent-elles à se raréfier en raison de l'intensification du contrôle et de son incorporation sous la forme d'une servitude consentie, alors même que l'uniformisation de la vie les rend plus que jamais nécessaires. Ce paradoxe est bien notre paradoxe. L'extension de la valeur marchande annule le pluriel des formes de vie qui est pourtant seul à même de la situer à une place limitée. Pour lutter contre la raison économique, nous aurions besoin de toutes les possibilités de vie nouvelles que cette même raison s'emploie à annuler, soit en convertissant la critique en élément du nouveau capitalisme, soit en engourdissant la critique par le gain apparent que représente, pour les individus, la participation au marché (le confort). Autant dire que la réalité s'institue en réalité unidimensionnelle et contraint l'homme à devenir un homme unidimensionnel au moment où l'homme devrait, en se fiant à son Éros, se redécouvrir homme pluridimensionnel. Il y a là un rétrécissement des perspectives dramatisé par le progrès technique converti en instrument de domination.

Mais alors, la question qui reste posée est bien celle de la désirabilité d'une telle société. Comment comprendre que nous désirions une société qui nous aliène ? C'est que la biopolitique est mimée par l'opérationnalisme économique de la société industrielle. Celle-ci met en avant ses propres états de vie qu'elle fait valoir comme la seule biopolitique envisageable. Une vie se développe à l'intérieur d'un cadre qui ne la soutient que pour autant qu'elle l'opprime. Ainsi donc, l'économisme cherche-t-il à faire de la biopolitique son référentiel immanent plutôt que son adversaire extérieur. La productivité croissante des sociétés industrielles conditionne « les esprits et les corps des hommes contre cette alternative » de pacification que leur biopolitique érotique engendre pourtant par

1. *Ibid.*, p. 34.

l'affirmation de leurs vrais besoins¹. Autant dire que la société industrielle mime la biopolitique pour mieux l'annuler comme force alternative révolutionnaire.

Sous son dynamisme apparent, cette société est un système de vie parfaitement statique : son mouvement en avant est compris tout entier dans sa productivité oppressive et ses réglementations profitables².

Avec cette analyse, c'est toute la possibilité des « nouveaux espaces de liberté³ » qui semble annulée. Où en sommes-nous avec notre désir d'expérimenter de nouvelles subjectivités si le capitalisme reconvertit en force statique la tangente qui le hante et le remet en question ? Guattari et Negri nomment « Capitalisme Mondial Intégré cette figure du commandement qui recueille et exaspère l'unité du marché mondial⁴ », allant jusqu'à réabsorber toutes les poches de résistance. Ils soulignent que la reprise de l'accumulation capitaliste a eu lieu dès les années 1970, intégrant et digérant la brèche de mai 68. Laquelle doit pourtant bien être pensée comme intensification de nouveaux modes de subjectivation critiques, individuels et collectifs, affirmés en marge du lissage des désirs par l'impératif productiviste. Revenant sur mai 68, Guattari et Negri soulignent que le désir de révolution porté par les événements

s'entendait comme une optimisation des singularités, comme une entrée dans l'ère de l'existence, contre le désastre de la situation présente et de ses formes de commandement⁵.

Une première entrée dans la contre-culture philosophique consiste donc dans l'affirmation d'un écart irréductible, malgré les entreprises de lissage du capitalisme tardif, entre l'homme unidimensionnel et l'homme insurrectionnel. Cet écart, il revient à la pensée critique de l'organiser en instrument pratique de lutte, alors même que le nouvel esprit du capitalisme s'emploie ou s'emploiera à y répondre, en intégrant les formes de la

1. *Ibid.*, p. 41.

2. *Id.*

3. Voir Félix Guattari et Antonio Negri, *Les Nouveaux Espaces de liberté*, Paris, Lignes, 2010.

4. *Ibid.*, p. 51.

5. *Ibid.*, p. 46.

critique artiste qui lui sont adressées en autant de manières de gouverner les vies par le travail, au plus près des aspirations des vies hors travail¹. Déjà Marcuse avait souligné l'extinction de la critique en choisissant d'intituler l'introduction de *L'Homme unidimensionnel* « L'engourdissement de la critique », et il avait référé cet engourdissement à l'usage sans limites de la technologie à des fins d'assujettissement social se revendiquant à la fois d'« un fonctionnalisme écrasant » et d'« une amélioration croissante du standard de vie »². La captation technologique de la biopolitique désarme la critique qui ne peut s'appuyer directement sur les agents sociaux dans la mesure où ils sont tendanciellement entraînés vers des formes de vie qu'ils peuvent goûter en apparence librement, en raison des gains, en termes de confort, de consommation, de modes de vie, engendrés par les développements technologiques de la société industrielle. Ainsi donc, « la société industrielle avancée prive la critique de sa véritable base » car

le progrès technique renforce tout un système de domination et de coordination qui, à son tour, dirige le progrès et crée des formes de vie qui semblent réconcilier avec le système les forces opposantes, et de ce fait, rendre vaine toute protestation³.

La vie humaine étant servie par les progrès techniques, sur quels supports lancer le projet critique ? Si la théorie critique ne peut plus s'appuyer directement sur les agents sociaux, il lui revient, en revanche, d'entrevoir les alternatives historiques globales aux causes actuelles du développement industriel et technologique. La subversion ne peut venir que des voies non explorées, laissées en jachère par les options hégémoniques de notre monde. « La théorie sociale regarde les alternatives historiques qui hantent le système social établi sous forme de forces et de tendances subversives⁴. » Ce vœu d'alternative est précisément fourni par l'appel à une biopolitique de l'Éros. C'est en recouvrant cette biopolitique que s'est développé le système social actuel, par un

1. Voir Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

2. Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, *op. cit.* in n. 78, p. 16.

3. *Ibid.*, p. 18.

4. *Id.*

détournement des besoins élémentaires en direction des besoins secondaires, et par un effacement de la distinction entre vrais et faux besoins. Ce recouvrement de la vraie biopolitique n'a été possible que par la création d'une fausse biopolitique. Ce détournement de biopolitiques étouffe toutes les allures de vie en rapport à la satisfaction des besoins vitaux réels en créant l'homme unidimensionnel requis par le système social de production et de consommation dans lequel nous nous trouvons.

Ainsi donc, le rôle de la théorie critique, en tant que contre-culture, est-il de favoriser les conditions de la subversion biopolitique en organisant les conditions du changement grâce auquel « les individus atteignent à une auto-détermination authentique », en ayant « un contrôle social effectif sur la production et la distribution du produit social »¹. L'appel à l'auto-détermination ne peut se réaliser que sur la base d'une reprise en main par les sujets des conditions sociales de leur production et de leur travail. Ainsi est-ce bien tout le procès de la production comme monde autonome intégrant les sujets qui est mis en cause par l'intensification des coopérations entre travailleurs, sur des bases d'une auto-organisation, d'un spontanéisme de la collaboration. C'est précisément ce dont il s'est agi avec mai 68, d'une expérimentation autre de l'expérience du travail. Comme l'affirment Guattari et Negri :

Un travail qui ne prétend pas se cristalliser sous forme de propriété privée, qui ne considère pas les instruments de production comme des fins en soi, mais seulement comme des moyens pour le bonheur de la singularité et son expansion en rhizomes machiniques. Un travail qui refuse le commandement hiérarchique et qui pose en cela le problème du pouvoir².

1. *Ibid.*, p. 275.

2. Félix Guattari et Antonio Negri, *Les Nouveaux Espaces de liberté*, op. cit. in n. 89, p. 42.

SCÈNE 3. L'ETHOS DÉMOCRATIQUE

Rarement sans doute un texte a-t-il été à ce point le contemporain de l'événement dont il parle. Tandis que les événements de mai 68 fleurissent du 2 au 30 mai, de la fermeture de l'université de Nanterre à la décision par de Gaulle de la dissolution de l'Assemblée nationale, les textes de *La Brèche*, livre co-écrit par Edgar Morin, Claude Lefort et Cornelius Castoriadis, sont écrits entre le 15 mai et le 10 juin. Ils sont donc rédigés pour la plupart pendant les événements et les quelques jours qui suivent. Certains ont été écrits dans des journaux, d'autres spécialement pour l'occasion. Kant s'était déjà risqué à cette contemporanéité quand, décrivant la chute de la Bastille, il fit de l'enthousiasme qu'elle déclencha chez les gens un signe passé, présent, à venir d'une disposition morale en acte. De quoi mai 68 est-il le signe ? Quel est le sens de cette « commune étudiante » pour reprendre le titre du premier texte d'Edgar Morin ? Il faut entrer dans la signification du « désordre nouveau » selon Lefort : une brèche est ouverte, qu'il ne faut pas refermer. La prendre au sérieux, c'est se référer à un ethos démocratique contre une raison bureaucratique. Edgar Morin souligne que les événements de mai ont révélé la révolte de l'imagination contre la bureaucratie. Dans le même sens, Lefort note que cette contestation a surgi à une époque « où s'étendent la rigidité des rapports sociaux, l'organisation bureaucratique, l'assujettissement de toutes les activités à des normes techniques¹ ». Dans le même sens, Castoriadis affirme que la révolution de mai 68 s'explique par le refus du « projet des bureaucrates de transformer les hommes en objets² ». Cette critique de la raison bureaucratique à l'œuvre dans la société capitaliste est étroitement nouée à l'expérimentation à ciel ouvert de l'ethos démocratique que fut mai 68. La mutilation de l'homme moderne s'accomplit à un tel point dans les sociétés occidentales qu'elle engendre un fait de domination du peuple par les couches dirigeantes sans équivalent. Imaginer des actions directes contre l'extension conjointe de la domination et de la bureaucratie qui

1. Edgar Morin, Claude Lefort et Cornelius Castoriadis, *La Brèche*, Paris, Fayard, 2008, p. 50.

2. *Ibid.*, p. 127.

prospèrent toutes deux dans le capitalisme français, c'est précisément le sens premier des événements de mai 68. Seulement, refuser de loger dans une société qui fonctionne toujours trop au pouvoir, est-ce instaurer un nouveau pouvoir pour mieux lutter ? En réalité, l'exemplarité de mai 68 est d'être une expérience.

La politique est pour les étudiants plantée dans une expérience singulière [...]. Riche, elle l'est parce qu'ils découvrent au jour le jour son sens en agissant, parce qu'ils ont une prise sur le réel¹.

Pour qu'il y ait expérience, il faut deux conditions. Tout d'abord, elle doit, en tant que révolte, toucher un secteur précis ; ici l'université. Ensuite, elle doit, cependant, « faire la démonstration pratique que la même révolte travaille les autres secteurs de la société² ». Contestant le despotisme autoritaire des mandarins de l'université, la révolte étudiante a pu s'élargir, devenir une révolte générale contestant « le despotisme bureaucratique³ » et l'autoritarisme des dirigeants, et porter au grand jour des pratiques alternatives, horizontales plutôt que verticales, d'entre-expression et d'autogestion. Ainsi est-ce bien le désir d'auto-organisation qui se développe pendant mai 68 et qui redonne sens à la manière d'être démocratique. Mai 68 est un plaidoyer pour l'auto-institution de la société. Comme le signale Castoriadis dans son propre essai, « du jour au lendemain, l'immense potentiel créateur de la société, comprimé et bâillonné par le capitalisme bureaucratique, explose⁴ ». Il existe une inventivité de la prise de parole, des actions, qui est la créativité sociale retournée contre l'ordre social. Le pari du mouvement est que la démocratie comme expérience, comme attitude, comme ethos, réside dans l'inventivité sociale et non dans l'ordre social. C'est pourquoi il est possible d'affirmer, comme le fera Certeau dans un autre livre contemporain de mai 68, qu'« en mai [1968], on a pris la parole comme on a pris la Bastille en 1789⁵ ». La prise de parole est l'événement de mai 68. En cela,

1. Claude Lefort, « Le désordre nouveau », in *La Brèche*, *op. cit.* in n. 98, p. 67.

2. *Ibid.*, p. 68.

3. *Ibid.*, p. 69.

4. Cornelius Castoriadis, « La révolution anticipée », in *La Brèche*, *op. cit.* in n. 98, p. 124.

5. Michel de Certeau, *La Prise de parole*, Paris, Seuil, 1994, p. 40.

elle répond à plusieurs conditions. Tout d'abord, elle est protestataire et prend la forme d'un refus d'être gouverné comme une chose¹. Ensuite, elle est un événement collectif, une libre disposition des vies ordinaires. Tout le monde se met à parler. La mise en crise des frontières de savoir dans l'université et des positions d'autorité qui les soutiennent, ainsi que la mise en crise des frontières entre le savoir et la société², doit être rapportée à un projet social émancipateur global, reposant sur la libre parole de n'importe qui. C'est cette prise de parole imprévisible, non rapportée à un statut antérieur qui la légitime, qui constitue l'expérience démocratique. Comme le souligne ainsi Michel de Certeau, « l'expérience, c'était la prise de parole³ ». Cette dernière fait événement car elle crée des différences dans l'ordre des discours et dans l'ordre des choses dans le même temps qu'elle existe comme « invention commune⁴ ». L'innovation de la prise de parole devient alors nécessairement une forme contre culturelle par le fait qu'elle se heurte à un système constitué de formes culturelles, politiques déjà existantes. L'erreur est alors de vouloir interpréter l'invention avec l'existant, de se référer à ce qui est déjà pour sonder ce qui n'est pas encore. On pourrait ainsi croire que la prise de parole est l'explicitation publique d'un ordre social déjà constitué, alors qu'elle remet en question cet ordre social au nom d'un refus d'être gouverné par lui. Que la prise de parole existe pour elle-même, hors de toute circonscription sociale antérieure, signifie ainsi que l'attitude démocratique ne peut se souder à l'ordre social existant. Au contraire, le fait que n'importe qui puisse parler en son nom signifie que toute voix compte. Tandis que l'ordre social existe par la division des gouvernants et des gouvernés, des riches et des pauvres, etc., la démocratie implique la prise en considération de toutes les voix. En retour, la considération accordée à chaque voix reste le meilleur gage de la préservation de la valeur démocratique. La démocratie n'est donc pas raccordée à un ordre des choses mais se conçoit comme l'expérimentation de la prise de parole de n'importe qui. Devenir sujet politique, c'est, alors, construire, par la prise de parole, l'ethos démocratique. À distance des institutions, des organisations (syndicales,

1. *Ibid.*, p. 41.

2. Claude Lefort, « Le désordre nouveau », in *La Brèche*, *op. cit.* in n. 98, p. 76.

3. *Ibid.*, p. 44.

4. *Ibid.*

partis, etc.), des représentations diverses, quelqu'un devient un sujet politique par le risque qu'il prend à parler en son nom. Cette parole ne se réduit pas au vote mais induit la volonté d'exister comme sujet irréductible à la volonté d'objectivation que les institutions diverses font peser sur lui, en le considérant comme celui qui est toujours déjà à sa place. Certeau note que la victoire de l'ordre établi sur mai 68 risque d'annuler la parole des sujets de mai 68. En étant ramenés à leur passé d'avant l'insurrection, il est fort à parier qu'ils deviennent des sujets sans parole. À la prise de parole de mai s'oppose alors la reprise de parole de l'après-mai, par laquelle un gouvernement s'emploie à refondre l'ethos démocratique de l'égalité de parole de n'importe qui dans la hiérarchie de l'ordre social ré-institué. Sont alors défaites l'hétérologie des prises de parole anonymes et la glossolalie non localisable, « ces citations de voix [qui] se marquent dans une prose quotidienne qui ne peut, en énoncés et en conduites, qu'en produire des effets¹ ».

Est-ce à dire que la leçon de mai 68 est perdue ? Il faudrait, pour cela, se placer délibérément après 68 et en évaluer la portée au regard de tous ceux (et ils seront nombreux) qui chercheront à l'annuler. Mais ce serait précisément refuser le fait d'en être les contemporains et annuler ainsi la leçon de *La Brèche* comme de *La Prise de parole*. Or ces deux livres sont importants en ce qu'ils pensent l'événement 68 de l'intérieur de son développement. Peut alors revenir la leçon commune aux deux livres d'une prise de parole libre, proprement individuelle car non assimilée à un statut, et pouvant, de ce fait-là, faire expérience. Seulement, cette prise de parole, pour libre qu'elle soit, n'en reste pas moins tributaire de la scène sociale qui refuse de l'accueillir. Il en résulte un dilemme entre l'ordre social institué et la capacité des voix critiques à maintenir les brèches verbales qu'elles ont produites grâce à des luttes politiques et sociales ayant pour but de rendre la société plus démocratique. Toute la question ici posée est celle de l'avenir de la révolution lorsque la révolution n'existe plus comme perspective présente. Il semble que l'affirmation de l'ethos démocratique soit cantonnée au présent des luttes et des prises de parole, et ne puisse être pensée en durée, au risque que l'ordre social soit maintenu en l'état. Comme le souligne Castoriadis, « se laisser enfermer

1. Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*, t. I, « Arts de faire », Paris, Gallimard, 1990, p. 238.

dans le dilemme : le moment d'explosion créatrice et la durée qui ne peut être qu'aliénation, c'est rester prisonnier de l'ordre établi¹ ».

Il est profondément inutile de vouloir quitter mai 68 en déclarant que la brèche ouverte dans la société française a été définitivement refermée. En réalité, là n'est pas la question. Plus important est le fait de se tenir à ce qu'est mai 68 : une critique de l'ordre social institué au nom de l'ethos démocratique instituant. D'une certaine façon, la fonction de la pensée est de maintenir ouverte cette brèche à l'intérieur du social, dans le vide relatif de laquelle peut s'affirmer pleinement un souci démocratique. Il existe ainsi plusieurs options pour la pensée, qui convergèrent dans la revue *Socialisme ou barbarie*. L'option principale entend restituer une critique de la raison bureaucratique comme mode d'accès à l'ethos démocratique. Elle affirme que la bureaucratie « en tant que groupe qui tend à faire prévaloir un certain mode d'organisation² » à distance des dominés, pour maintenir la domination, est, en son essence, illégitime car elle prive le discours démocratique de quelques-uns de ses concepts clés comme celui de participation. La bureaucratie impose comme légitime la hiérarchie de l'ordre social et prive les individus de la capacité effective de participation. Le rôle de la pensée critique est, dès lors, de faire revenir les concepts fondamentaux de la démocratie dans l'ordre social bureaucratique pour maintenir l'ethos démocratique porté notamment par mai 68 mais non réductible à mai 68. Cet ethos se laisse circonscrire en fonction de l'impératif de participation le plus élargi possible. Car, comme le signale Lefort,

en admettant même que chacun dispose des mêmes informations et du même pouvoir de décision, les conditions d'une vie démocratique ne seraient pas remplies si les individus ne faisaient pas usage de leurs droits, c'est-à-dire s'il n'y avait pas participation effective aux décisions et aux tâches³.

1. Edgart Morin, Claude Lefort et Cornelius Castoriadis, *La Brèche*, op. cit. in n. 98, p. 137.

2. *Ibid.*, p. 297.

3. *Ibid.*, p. 345.

SCÈNE 4. INTRODUCTION À LA VIE NON FASCISTE

Vivre d'une vie non fasciste

Dans la préface américaine au livre de Deleuze et de Guattari, *L'Anti-Œdipe* de 1977, Michel Foucault interprète *L'Anti-Œdipe* comme un manuel d'éthique dont la question se rapproche de celle posée par lui-même, plus tardivement, en 1978 : « Comment ne pas être tellement gouverné¹ ? » Avec cette question, Foucault entend analyser l'ensemble des contre-conduites critiques par lesquelles se développent des alternatives pratiques aux arts de gouverner. Il souligne que la multiplication des formes de gouvernement (gouverner les enfants, une famille, les pauvres, etc.) qui caractérise l'art politique occidental depuis le XVI^e siècle ne va pas sans le surgissement de conduites indociles, réfractaires aux arts de gouverner. Définissant l'attitude critique comme cette possibilité de « ne pas être gouverné comme cela, par cela... », Foucault la circonscrit comme « une sorte de forme culturelle générale ». Or, en défaisant les schémas hégémoniques de la psychanalyse, Deleuze s'insère, selon Foucault, dans la longue histoire des relations entre gouvernement et critique. Côté gouvernement, l'essaimage des formes de pouvoir et le freudisme fonctionnent comme une codification négatrice du désir qui le rabat irrésistiblement sur les figures du pouvoir dans la famille, en le situant relativement à la figure du père (complexe d'Œdipe). Côté critique, il revient à la philosophie de construire un art de ne plus être tellement gouverné par la technologie freudienne du désir.

Proposant de lire l'ouvrage comme « un art érotique », Foucault ramène la ligne de tension du livre de Deleuze et de Guattari à la question suivante : « Comment le désir peut-il et doit-il déployer ses forces dans la sphère du politique et s'intensifier dans le processus de renversement de l'ordre établi² ? » Foucault donne à cette question un tour directement politique quand il souligne que le vrai adversaire de *L'Anti-*

1. Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », art. cit. in n. 4.

2. Michel Foucault, « Préface » (1977), *Dits et écrits*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, texte 189, p. 134.

Cedipe est le fascisme, non plus seulement comme moment historique (Hitler, Mussolini), mais comme modalité pratique d'un certain rapport à soi. Il faut alors s'entendre sur la question suivante : comment se fait-il que nous tendions à devenir fascistes ? Le fascisme n'est plus seulement une période mais bien une attitude :

Le fascisme qui est en nous, qui hante nos esprits et nos conduites quotidiennes, le fascisme qui nous fait aimer le pouvoir, désirer cette chose même qui nous domine et nous exploite¹.

Si la modernité est une attitude plus qu'une époque, ainsi que Foucault s'emploie à le montrer par ailleurs², alors il devient possible de la revendiquer comme manière de vivre non fasciste, en articulant une éthique à « un style de vie, à un mode de pensée et de vie³ ». Foucault cherche à sérier la possibilité d'une transformation de sa manière de vivre grâce à l'alternative théorique et pratique au freudisme que représente *L'Anti-Cedipe*.

En réalité, Foucault a en vue le domaine des pratiques de soi. Dans le cours du 10 février 1982, il cherche à constituer un nouveau domaine d'étude, l'éthopoétique⁴, portant sur les exercices sur soi, les transformations de soi par soi, en fonction d'une analyse des rapports entre dire-vrai et pratiques de soi du sujet. Jusqu'à quel point peut-on se laisser modifier par le fait d'énoncer une vérité ? L'accent est alors mis sur les connaissances qui enclenchent un travail de soi sur soi, au point que « le mode d'être du sujet se trouve transformé⁵ ». Il faut faire porter l'accent non sur des connaissances théoriques qui relèvent de l'ornement d'une culture, qui peuvent être vraies sans modifier le sujet, mais sur des connaissances pratiques telles que celui qui les connaît est modifié par le fait même de les connaître. Telle est l'éthopoétique :

Éthopoiein, ça veut dire : faire de l'ethos, produire de l'ethos, transformer la manière d'être, le mode d'existence d'un individu. Ce qui est

1. *Id.*

2. Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1984), in *Dits et écrits*, t. II, *op. cit.* in n. 114, texte 351, p. 1500.

3. Michel Foucault, « Préface » (1977), *Dits et écrits*, t. II, *op. cit.* in n. 114, p. 134.

4. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard, p. 227.

5. *Ibid.*, p. 226.

éthopoios, c'est quelque chose qui a la qualité de transformer un mode d'être d'un individu¹.

Foucault n'entend nullement faire émerger une exégèse de soi culminant dans l'idée chrétienne d'un for intérieur mais bien une pratique de soi par laquelle un usage de soi est engendré à même les créations pratiques engendrées par les formes de conversion à soi qu'autorisent les savoirs utiles.

L'éthique non fasciste que Foucault voit à l'œuvre dans *L'Anti-Cédipe* désigne une éthopoétique contemporaine puisqu'elle vise à transformer activement le soi en fonction d'une lecture-usage du livre de Deleuze et Guattari, interprété comme un « ars » : « ars erotica, ars theoretica, ars politica² ». Cet « ars » est formulé dans un « manuel » dont la dimension pratique de transformation de soi est centrale. *L'Anti-Cédipe* peut, sous ces conditions, être considéré avantagement comme un « manuel ou un guide de la vie quotidienne³ ». Changer la vie revient à l'ordre du jour. Foucault en circonscrit la portée. La transformation de soi par soi doit s'opérer dans le sens d'une « désindividualisation ». L'individu étant le plus souvent branché sur un pouvoir, devenant toujours davantage un complément d'objet du pouvoir, il s'agit d'inventer des manières de vivre qui court-circuitent les pouvoirs, en rejettent les cadres d'intelligibilité. « Ne tombez pas amoureux du pouvoir⁴ » devient une consigne, un opérateur pratique de la transformation de soi par la lecture-usage de *L'Anti-Cédipe*. Si le pouvoir fabrique l'individu, critiquer le pouvoir revient à défaire l'individu en vue de libérer des agencements qui lui sont irréductibles, des possibilités de vie nouvelles en rapport avec ces agencements. De nouvelles scènes de la multiplicité vitale sont à l'œuvre, que Foucault interprète comme des foyers de libération définissant un art de vivre non fasciste. Tout compte fait, « *L'Anti-Cédipe* est une *Introduction à la vie non fasciste*⁵ ».

Ce programme analysé par Foucault à propos de *L'Anti-Cédipe* révèle comment une philosophie de la vie créatrice, à l'intérieur du diagramme de la différence analysé ci-avant, fonctionne effectivement comme une

1. *Ibid.*, p. 227.

2. Michel Foucault, « Préface » (1977), *Dits et écrits*, t. II, art. cit. in n. 114, p. 134.

3. *Ibid.*, p. 135.

4. *Ibid.*, p. 136.

5. *Ibid.*, p. 135.

contre-culture. Encore faut-il restituer à la philosophie de la vie ses trois dimensions originaires. 1/ Une dimension critique. Le refus de rabattre la vie sur le pouvoir là où la vie est pourtant recodée en permanence par le pouvoir. 2/ Une dimension ontologique. La vie créatrice est affaire de régimes de vie, d'agencements collectifs plutôt que d'affirmations singulières car les individus s'affirment toujours à l'intérieur de schémas particuliers de pouvoir. La vie est un milieu plutôt qu'un sujet. Elle est ce dans quoi nous sommes bien davantage que ce que nous maîtrisons. « La vie de telle individualité s'efface au profit de la vie singulière immanente à un homme qui n'a plus de nom. Essence singulière, une vie¹... » 3/ Une dimension éthique. Comment passer d'une puissance d'être moindre à une puissance d'être plus grande ? Comment passer de la tristesse à la joie ? Foucault accorde à ce troisième point la primauté de son analyse. De fait, dans *Spinoza philosophie pratique*, Deleuze pose l'éthique comme une « typologie des modes d'existence immanents » et la sépare violemment de la morale « qui rapporte toujours l'existence à des valeurs transcendantes »². La morale culmine dans la culture du jugement alors que l'éthique « renverse le système du jugement » pour remplacer l'opposition des valeurs Bien-Mal par des différences qualitatives des modes d'existence (« Bon-Mauvais »). Ces différences qualitatives renvoient à des rapports de composition augmentant ou diminuant les puissances d'être.

Sera dit bon celui qui s'efforce, autant qu'il est en lui, d'organiser les rencontres, de s'unir avec ce qui convient à sa nature, de composer son rapport avec des rapports combinables, et par là, d'augmenter sa puissance³.

Affirmer une éthique, c'est ainsi affirmer une philosophie au service de la vie. La tristesse est une haine de la vie et c'est elle qui est exploitée par le pouvoir. Le tyran (mais tout pouvoir à une moindre échelle) explore les zones de tristesse des individus, les capte à son profit.

1. Gilles Deleuze, « L'immanence : une vie... », in *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003, p. 362.

2. Gilles Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1981, p. 35.

3. *Ibid.*, p. 39.

L'éthique peut ainsi se comprendre comme éthologie, comme l'étude des différentes manières d'être affecté, d'être pris dans des rapports de composition ou de décomposition par lesquels notre puissance d'être est augmentée ou diminuée.

On peut alors circonscrire le problème de l'éthique de la façon suivante : l'ontologie de l'immanence doit être affirmée comme manifeste éthique. La vie créatrice, ce n'est pas seulement l'immanence, le plaidoyer des multiplicités, mais c'est également l'affirmation de formes de vie viables en rapport à ces multiplicités.

Lorsque nous rencontrons un corps qui convient avec notre nature [...], on dirait que sa puissance s'additionne à la nôtre : les passions qui nous affectent sont de joie, notre puissance d'agir est augmentée ou aidée¹.

D'un côté il y a exploitation fasciste par le pouvoir de l'immanence au service de la séparation avec la vie. D'un autre côté il y a usage non fasciste de l'immanence au service de la non-séparation. Ce sont ces deux possibilités que met en avant le diptyque de Deleuze et de Guattari sous le sigle *Capitalisme et schizophrénie*. Ou bien l'immanence à la vie est pillée par le pouvoir qui institue ses petits roitelets individuels prêts à servir ; ou bien l'immanence à la vie se libère des zones de capture par le pouvoir et engendre des formes de vie hétérodoxes.

En considérant *L'Anti-Œdipe* de Deleuze et de Guattari comme le livre-événement de la contre-culture des années 1960 et en choisissant de le lire à la manière de Foucault comme une « introduction à la vie non fasciste », la possibilité d'une contre-culture peut être appréhendée en direction d'une critique du pouvoir et des effets de normes qui lui sont liés. *L'Anti-Œdipe* s'emploie à soutirer au pouvoir psychanalytique son évidence attachée à ses pères fondateurs. L'enjeu est de créer un *socius* alternatif dans lequel la fonction-psy peut être *défamilialisée* pour être repensée de l'intérieur des machines désirantes dans le cadre d'une psychiatrie matérialiste. « Le principe le plus général de la schizo-analyse est que, toujours, le désir est constitutif d'un champ social². » Encore faut-il que le désir ne réalimente pas le *socius* molaire, tous les ensembles déjà

1. *Ibid.*, p. 41.

2. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 416.

fortement agrégés, et ne bascule au service des pouvoirs qui l'exploitent et l'assujettissent. La psychanalyse est l'une de ces pierres de bascule, un rouage indispensable à une théorie de la conspiration ample des pouvoirs. C'est elle qui doit reterritorialiser le désir sur la carte familiale et lui ôter sa puissance de délire intrinsèque. Le paradoxe est que l'inconscient est moins molaire que moléculaire. Il sinue le long des graphes de désirs et de ses affirmations multiples. Si des recodages sont possibles, en vertu desquels les désirs sont aspirés par les pouvoirs d'un corps social particulier, c'est dans la mesure où le corps social capte le délire des désirs pour les subjuguier sous une figure ordonnée de la vie sociale.

Faire dériver le social du côté des lignes de fuite des désirs, c'est souligner qu'il existe une créativité de la vie sociale qu'aucun pouvoir ne peut annuler, et à laquelle il faut faire retour pour expérimenter des nouvelles possibilités de vie. De telles possibilités ne sont pas seulement individuelles mais toujours aussi collectives. Leur invention conditionne l'émergence de groupes-sujets qui ne « cessent de dériver par rupture des groupes assujettis » dans la mesure où « ils font passer le désir, et le recourent toujours plus loin, franchissant la limite, rapportant les machines sociales aux forces élémentaires du désir qui les forment »¹.

Dans cette perspective, il n'est pas exagéré de dire que le désir de libérer le désir, véritable mot d'ordre de mai 68, contient, en sa force de proposition, une philosophie des vies alternatives qui opère comme une autre politique, tout entière résumée dans le projet d'une anti-psychanalyse ou d'une *alter* psychanalyse. À une extrémité « Freud le grand-père œdipianisant », à l'autre extrémité « Reich le marginal traçant une tangente de déterritorialisation »².

Alors il faut dire ceci. Mai 68 a bien fonctionné comme un embrasement des différences et un congé donné à l'homme normal, et cet embrasement-congés est, de près ou de loin, lié à des bouleversements critiques des savoirs-pouvoirs de la norme et des institutions de l'enfermement asilaire. Une critique de la raison psychiatrique a alors pu être poursuivie (elle avait commencé bien avant) mais de l'intérieur, cette fois, des affirmations ordinaires des désirs dont mai 68 fut une sorte d'objectivation. C'est pourquoi cette critique de la raison psychiatrique

1. *Ibid.*, p. 418.

2. *Ibid.*, p. 419.

a pris corps sur fond d'une analyse élargie des pouvoirs. Sur ce terrain spécifique pouvait naître l'acte II de la philosophie comme contre-culture : adosser une critique des savoirs-pouvoirs de la psychiatrie sur fond d'une critique élargie des modes de pouvoirs au nom de possibilités de vie faisant valoir une force non négociable de désir, un état de désirable. C'est grâce à ce nouage incertain qu'a pu naître un art de la vie non fasciste, libérant les différences des pouvoirs qui les assignent à résidence.

Le diagramme de la différence

Il ne faut pas considérer cette introduction à la vie non fasciste comme un bréviaire isolé, mais la laisser filer le long de toutes les inventions engendrées par la vie. Soit l'une des dernières phrases de *Mille plateaux* : « La vie reconstitue ses enjeux, affronte de nouveaux obstacles, invente de nouvelles allures, modifie les adversaires¹. » Les allures restituées à leur énergie créatrice affirment un vitalisme politique à haut coefficient insurrectionnel. Se met à émerger dans l'histoire de la philosophie française un diagramme de la différence en lequel s'inscrit, à titre politique et métaphysique, la fonction critique du vitalisme. Faire surgir la différence comme pouvoir de révision des normes engage toute une série d'auteurs dont Deleuze et Guattari, pour lesquels une philosophie de la vie créatrice implique que les liens de l'individuel et du collectif ne soient pas scellés par un impératif de conservation ou de répétition sociale mais donnent lieu au contraire à des renouvellements minoritaires.

Ce diagramme constitue à ce point une séquence originale que c'est en lui que prend sens l'affirmation de la philosophie comme contre-culture. Un tel diagramme admet plusieurs portes d'entrée mais il peut être reconstitué grâce à la recension faite par Deleuze en 1954 du livre de Jean Hyppolite, *Logique et existence*, consacré à Hegel. Deleuze y repère le motif non anthropologique de l'ontologie hégélienne analysée par Hyppolite. Encore l'affirmation ontologique ne peut-elle être établie que sous la condition que l'être soit pensé comme différence². Deleuze affirme vouloir reprendre le projet d'une ontologie de la différence, sans

1. Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 625.

2. Gilles Deleuze, *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 19.

la rabattre sur la contradiction. Devient significatif, dans ce contexte, le fait qu'il veuille, dans deux textes de 1956, substituer à la référence hégélienne encombrante un appel au traitement de la différence chez Bergson. Il y a là une bifurcation particulièrement importante car elle convoque la pensée de la différence à l'intérieur d'une philosophie de la vie et crée ainsi, au moins en creux, les conditions d'une réflexion renouvelée sur les rapports entre vie, répétition et création.

Sur les deux versants de la biologie et de la sociologie, la philosophie de Bergson a donné consistance à une pensée de la différence, articulant le vital et le social, qui peut servir de point d'appui, par-delà la phénoménologie, à des philosophies de la vie créatrice. Canguilhem et Deleuze ne se réfèrent-ils pas tous deux au chapitre III de *L'Évolution créatrice* qu'ils commentent spécifiquement dans des directions voisines mais néanmoins distinctes ? Pour Canguilhem, il s'agit de procéder à une archéologie de la norme recherchée du côté du pouvoir créateur de la vie interprétée d'après l'élan vital de Bergson. Pour Deleuze, il s'agit bien de conquérir une pensée de la vie comme différence et d'en appeler sur ce point à Bergson. D'après Deleuze en effet, en pensant grâce à l'intuition ce qui constitue une chose en sa différence, Bergson peut remonter jusqu'à la vie comme pouvoir de différenciation. « L'élan vital est la différence en tant qu'elle passe à l'acte¹ », reconnaît-il. La vie est ainsi activité de différenciation, aboutissant à la plante, à l'animal, à l'instinct et à l'intelligence. La durée de la vie est impliquée dans une telle différenciation qui reçoit dès lors un statut double. Elle peut être pensée comme création et être interprétée comme transformation des formes de vie (végétal, animal, homme, surhomme) et des formes dans la vie (passage de l'instinct à l'intelligence, possibilité de l'intuition). Elle peut aussi être interprétée comme tout ce qui en vient à différer dans la différenciation, à s'éloigner d'un hypothétique original pour dévier de la trajectoire linéaire et sans surprise initiale.

Ces deux sens de la différence que Deleuze retient à propos de Bergson, la différence comme création et la différence comme déviation, valent comme signature. Car ce que la philosophie de langue française produit dans les années 1960, c'est bien un portrait-robot de la différence, grâce auquel la référence à la normalité, vitale, sociale, existentielle, se

1. *Ibid.*, p. 37.

trouve contestée, voire délégitimée, jusqu'à son point d'aboutissement éthique qui est l'affirmation d'un art de vivre non fasciste. C'est que le normal ne peut se dédouaner du pathologique dès lors que des différences adviennent, qui ne sont plus rattachées à un socle préalable d'identités incontournables et qu'elles ne cessent de virevolter, libérées de tout ancrage, dans les créations et les déviations tourbillonnantes. La contre-culture produit l'embrasement des différences à un niveau tel que la normalité en ressort troublée.

Une telle contre-culture n'a cependant rien d'homogène et le diagramme de la différence dans lequel elle s'inscrit laisse bien des possibilités. De multiples trajectoires se laissent deviner, et même des lignes de force.

Il existe d'un côté une perspective langagière qui privilégie la différence comme pouvoir de différer, comme déviation. Avec Derrida, l'écriture se caractérise par la répétition (l'itérabilité) : or l'itération ne répète jamais le signifié premier mais l'entame, le fait différer de lui-même en l'emportant dans une prolifération illimitée qui annule toute possibilité de reconduction à la véracité d'un original ; la dispersion est la conséquence de l'itération et implique une vie de détournements, de différés qui mettent en jeu les rapports du texte et de la marge, du centre et de la périphérie¹. Avec Lyotard, la perspective générale est celle des conflits (les différends) irrésolus qui révèlent que les phrases en présence obéissent à des régimes de formation hétérogènes ou à des genres de discours incommensurables. Le différend est ainsi le jeu ouvert des querelles ouvertes par les régimes d'hétérogénéité des langages. En lui se creuse la certitude qu'aucun agencement ne peut être tenu pour normal².

Il existe d'un autre côté une perspective vitale qui réfère la différence-déviation à la différence-crédation. Tel est bien le cas de l'affirmation de Deleuze et de Guattari selon laquelle la vie est moins développement d'une forme que pouvoir de différenciation, c'est-à-dire à la fois création de rapports avec d'autres corps par les affects et création d'allures de vie singulières (les devenirs). Les différents devenirs animaux que les deux auteurs repèrent chez Kafka répondent d'un « devenir qui comprend au

1. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967 ; Jacques Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967.

2. Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983.

contraire le maximum de différence comme différence d'intensité¹ ». Les seuils ne peuvent bloquer les intensités. Elles créent des lignes de fuite qui sont autant de manières d'exister par refus des identités, de la majorité, par appel à la déterritorialisation. Le mineur n'est pas un être de défaut, il fait exister une intensité en l'affirmant contre le majeur et cette intensité est toujours en rapport avec une allure de vie particulière. C'est pourquoi « il n'y a rien de grand et de révolutionnaire que le mineur² ». On retrouve le fameux écart entre la révolution et son avenir, selon une perspective d'histoire, et le devenir révolutionnaire. Le révolutionnaire ne se confond pas avec la révolution. Il existe, de ce fait, un problème de subjectivité révolutionnaire indépendant de la perspective stricte de la révolution. Comment interpréter que chaque époque ait ses révolutionnaires sans révolution ? Par le fait que la révolution est également un problème de subjectivité. Entendons par là que la subjectivité révolutionnaire est précisément celle qui induit une nouvelle allure de vie qui est le fait du mineur. Si les allures sont des modes de vie minoritaires, on comprend que la référence à Canguilhem, quoique cachée, s'avère fondamentale. C'est bien Canguilhem qui a récusé l'idée d'une normalité univoque dont la pathologie ne ferait que varier la signification par excès ou par défaut pour s'aventurer du côté d'une généalogie des normes de vie entreprise depuis la vie elle-même comprise, sous le nom de normativité, comme puissance de différenciation : cette régression d'une normalité contestée à une normativité éprouvée trace les linéaments d'un vitalisme critique dont on peut s'employer alors à montrer comment il se déploie en vitalisme politique, affirmant les allures de vie minorisées des sujets subalternisés.

On pourrait se demander comment Foucault s'insère dans un tel diagramme de la différence. C'est qu'il se trouve convoqué sur les deux versants du diagramme dont il infléchit les directions. D'un côté, la dispersion des énoncés et l'effacement des idées d'auteurs auxquels renvoie également la dissémination des énoncés anonymes ne sont portés chez lui par aucun corollaire concernant la différence comme déviation. Au contraire, le concept de déviation est soigneusement examiné du point de vue de sa formation comme concept politique et est rapporté à

1. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1971, p. 40.

2. *Ibid.*, p. 43.

des enquêtes de savoir que ne cessera de produire le pouvoir psychiatrique. D'un autre côté, la vie est moins le sujet des normes que son objet et cette transformation qu'accomplit Foucault, tout d'abord avec le corps discipliné dans *Surveiller et punir*, puis avec la vie régulée dans les textes sur la bio-politique, interdit de revenir à une « histoire naturelle des normes », c'est-à-dire à une productivité des normes par la vie. Pour autant, la théorie critique des normes prend bien sens depuis un embrasement des différences dans les savoirs comme dans les modes d'être. La restitution des discontinuités est la tâche de l'archéologie mais aussi de la généalogie.

Le diagramme de la différence, ici suggéré, est susceptible d'une histoire. Il en résulte une archéologie renouvelée des rapports vie-norme-crédation. Celle-ci se déploie selon quatre modalités. Elle se comprend d'abord selon la philosophie du normal et du pathologique de Canguilhem comme affirmation d'un pouvoir de modification de la vie qui induit une crise de la normalité. Elle peut être interprétée, selon la philosophie des normes de la discipline et du contrôle chez Foucault, comme une politisation du diagramme de la différence visant à produire des foyers de subjectivation nouveaux. Elle se laisse repérer également chez Derrida comme productivité de la marge dans la fabrication de la norme textuelle. Elle s'analyse enfin chez Deleuze comme une éthologie des manières d'être déviantes. Pour le premier, l'altérité du pathologique au normal ne vaut qu'à la condition que, dans l'ordre des expériences, la vie soit creusée en son pouvoir de différenciation et que, dans l'ordre des savoirs, la reconnaissance de l'altérité du pathologique au normal soit établie comme elle l'a été dans l'histoire de la psychopathologie à la suite de la psychanalyse de Freud. Pour le second, une norme est toujours une technologie disciplinaire ou une technique de contrôle telle qu'elle s'individualise dans des comportements (les normes disciplinaires) ou se distribue dans des fréquences significatives (les normes de la bio-politique), et c'est bien depuis cette réitération des normes que l'invention de nouvelles formes de subjectivité peut être expérimentée. Pour le troisième, la création se développe dans la répétition des énoncés, au point que la dissémination de la norme est la meilleure garantie de sa contestation. Pour le quatrième, il faut parvenir à glisser de la norme à l'anomal grâce à la productivité des désirs qui affirment de pures différences.

Ces quatre auteurs sont alors diversement confrontés à une critique

des normes sociales. Pour Canguilhem, la question majeure est celle du prolongement du vital dans le social, seul à même de garantir un sujet des normes sociales construit dans la normativité sociale mais aussi dans la normalisation. Pour Foucault, il s'agit de se demander comment interrompre la productivité des normes sociales : en d'autres termes, comment peuvent être expérimentées certaines formes de désassujettissement. Pour Derrida, c'est toute l'entreprise de la légitimation des normes sociales qui doit être refondée grâce à une analyse renouvelée de la valeur pratique de la justice. Pour Deleuze et Guattari, la reconduction des normes à l'anormal ne peut valoir que comme contribution à une critique du capitalisme dont le centre de gravité est d'abord recherché dans la possibilité d'une vie non autoritaire, celle-là même que Negri et Hardt auront à cœur de ressaisir sous les traits du déserteur, du pauvre parmi les pauvres, François d'Assise¹.

Ainsi, par une étrange cristallisation anti-œdipienne, le diagramme de la différence s'accomplit-il par l'affirmation d'un art de vivre, le refus d'être gouverné dans le moindre de ses désirs. L'érotologie critique des années 1970 y trouva là une confirmation théorique de première ampleur.

1. Antonio Negri et Michael Hardt, *Empire*, Paris, Exils, 2000.

© Presses Universitaires de France

Figures

CHANGER LA VIE

En 1943, Canguilhem, replié à Clermont-Ferrand, propose dans une thèse de médecine appelée à faire date, « Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique », un étrange concept, l'allure, dont il ne semble pas qu'on en ait tiré jusqu'à aujourd'hui toutes les conséquences. Le terme est assurément un mot populaire qui indique la vitesse de déplacement d'une personne ou d'une chose et aussi l'aspect général de quelqu'un. L'allure se dit de la façon de marcher et aussi du cheval dont les trois allures naturelles sont le pas, le trot et le galop. Dans la marine, le terme indique la direction de route d'un navire par rapport au vent et la disposition de voilure appropriée à cette route. Il est également utilisé dans la chasse pour désigner la distance des empreintes des pieds de devant et des pieds de derrière d'un animal. Allure est un mot de passe pour désigner la qualité d'un passage, l'amplitude d'un mouvement qui peut même être un mouvement psychique. Dans les *Essais*, on trouve cette affirmation de Montaigne : « Les moins tendues et les plus naturelles allures de notre âme sont les plus belles¹. » L'allure est un rythme : il est possible d'en changer, d'aller plus ou moins vite. Canguilhem n'hésite pas à faire de ce mot de la tribu un blason de la vie, une caractéristique de l'expansion vitale :

1. Michel de Montaigne, *Essais*, III, 3.

Nous avons parlé à plusieurs reprises d'allures de la vie, préférant dans certains cas cette expression au terme de comportement pour mieux faire sentir que la vie est polarité dynamique¹.

La portée de l'expression « allures de vie » est considérable. Elle spécifie, à la suite de l'élan vital de Bergson, la vie comme mobilité mais elle raccorde, contrairement à Bergson, l'usage populaire et la dynamique de la vie. Par les allures, nous voilà précipités dans un univers à la fois vital et dans des possibilités ordinaires d'existence dont les différentes manières de marcher et même de courir attestent, et c'est bien cette ferveur populaire de l'allure que les « Nouvelles réflexions » de 1963-1966, introduites dans le livre publié en 1966 sous le titre *Le Normal et le Pathologique*, accompliront dans les contextes sociaux les plus variés, offrant à la vie canguilhemienne des ressources mobilisatrices qui sauront, au bout du compte, irriguer les polarités sociales et culturelles des années 1960. Car les allures embrasent les formes vitales, sociales et culturelles. Elles n'y consentent que pour les déborder et ne se logent jamais totalement en elles. Certes, il existe les allures stabilisées de la vie dont la physiologie fait le relevé scientifique méticuleux², mais ces allures ne sont pas des normes intangibles au service d'une nature de la vie. Bien au contraire. Elles ne s'affirment comme habitudes que parce que leur constance est révocable, que parce que la fluctuation des normes n'est en aucun cas annulée par elles. Car, en la matière, la stabilisation n'est toujours qu'une conquête sur une allure antérieure. Aussi est-ce, tout compte fait, le dépassement de la stabilité qui est le meilleur gage de l'allure stabilisée. Une histoire de la vie est induite de ce libre cours des allures. La vie est un mouvement mais ce mouvement consiste en un ensemble de trajectoires dont le sens est partiellement indécidable. C'est qu'une allure se laisse réviser dans une nouvelle allure ou infirmer par elle. Car il existe, pour Canguilhem, deux catégories d'allures : celles qui s'abolissent dans des allures futures et celles, au contraire, qui abolissent toute possibilité d'allure future. Les premières sont normales et propulsives, les secondes normales mais répulsives.

1. Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, op. cit. in n. 38, p. 177.

2. *Ibid.*, p. 137.

Il faut prendre la pleine mesure de ces entremêlements du normal et du pathologique affirmés à l'occasion d'une philosophie des allures. Suivre les allures de vie implique de court-circuiter toute distinction absolue entre le normal et le pathologique au profit d'argumentaires contextualisés attentifs à l'affirmation d'une vie dans un milieu spécifié. Il en résulte une crise du normal. Le normal ne saurait exister en position de majesté ; pas plus que le pathologique. Normal et pathologique ne tirent leur signification que des allures de vie qui les lestent d'une charge individuelle irréductible. Ces allures ne peuvent être abstraites des milieux dans lesquels elles se développent. Une allure est une tentative pour faire passer une norme de vie dans l'existence. Seulement cette affirmation est sans garantie. Elle ne tire pas sa force propulsive d'une réserve vitale originaire qui serait une puissance en retrait de toute actualité. Canguilhem l'affirme : « La vie est en fait une activité normative¹. » La vie n'est pas le sujet antérieur aux actions d'un vivant mais l'action elle-même de changer les normes. La vie change par le changement des normes qu'elle produit. « Normatif est ce qui institue des normes². » Changer la vie n'est pas un mot d'ordre ou une hypothèse mais le lancement d'une aventure non programmable de transformation des normes, qui demeure la qualité irréductible de la vie. Une philosophie de la vie est à l'œuvre, qui tire ses ressources du bouleversement inchoatif des normes qu'elle pose. Ainsi n'est-ce pas l'homme qui est le sujet bouleversant par excellence mais bien le vivant qui désorganise pour réorganiser, désordonne, fait histoire. De cette apparition de la nouveauté dans le monde, c'est bien la vie qui est redevable et non l'homme. Canguilhem suit la leçon de Bergson ; la vie est explosive, mais il en ordinarise la portée ; tout vivant est explosif, là où Bergson signalait une dissociation ontologique entre la répétition mécanique du vivant faisant corps avec la loi des montages et l'invention dynamique de la vie seule à même, par sa puissance d'individuation, de produire de nouveaux individus sans se laisser entièrement capturer par eux. Pour Bergson, pas de doute, la vie est bien un élan et « l'élan de vie [...] consiste, en somme, dans une exigence de création³ ».

1. *Ibid.*, p. 77.

2. *Id.*

3. Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, in *Œuvres*, Paris, Puf-Centenaire, 1959, p. 152.

Cette exigence de création peut être désorientée par la matière qui lui fait obstacle, il n'en reste pas moins qu'avec la vie « apparaît le mouvement imprévisible et libre¹ ». Il existe alors cette transmutation propre à toute philosophie de la vie, allant de cette vitalité de la vie à la créativité du vivant : « L'être vivant choisit ou tend à choisir. Son rôle est de créer². » Et l'on trouve bien le même ressort chez Canguilhem, cette même dérivation de la vie vers le vivant. Côté vie : « La vie c'est la production ou, comme on l'a dit, l'émergence³. » Côté vivant : le vivant est un sujet normatif capable d'inventer de nouvelles normes de vie dans les limites d'un milieu donné. Seulement ces deux transports de la vie vers le vivant n'ont pas la même signification. Le transport est lesté par une dramatique ontologique chez Bergson, étrangère à Canguilhem. Car ce transport est bien périlleux pour Bergson. Plus la vie descend dans chacune de ses formes, plus elle risque, pour Bergson, de ne pas pouvoir remonter la pente. Ce qui risque de s'y abîmer, c'est la belle spontanéité de l'élan vital, laquelle peut se dissoudre dans la mécanologie généralisée des vivants montés sur des ressorts. La vie est spontanée mais les vivants sont des êtres d'habitudes : « Nous prétendons que la spontanéité de la vie s'y manifeste par une continuelle création de formes succédant à d'autres formes⁴. » Le drame est que ce ballet des formes ne parvient pas à emporter les mobilités des vivants du côté d'autres configurations. Sauf à de rares exceptions qui maintiennent ouverte la puissance d'individuation de la vie chez des vivants épars et héroïques, la pesanteur funeste recouvre la grâce légère de la vie tourbillonnante et l'enfouit sous une cendre épaisse. Par contraste, le transport de la vie vers le vivant se fait léger chez Canguilhem. La normativité vitale comme « capacité d'instituer d'autres normes dans d'autres conditions⁵ » n'est pas l'affaire de la vie, sujet mystérieux doté d'un élan vital originaire et impassible. Elle est une machinerie montée dans chaque vivant, petite ressource démiurgique gagnée à la possibilité de l'agir vital le plus approprié. C'est chaque vivant qui est crédité de la possibilité de modifier ses normes en

1. Henri Bergson, *L'Énergie spirituelle*, in *Œuvres*, op. cit. in n. 145, p. 824.

2. *Id.*

3. Georges Canguilhem, « Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique », *Revue de métaphysique et de morale*, juillet-octobre 1947, p. 327.

4. Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, op. cit. in n. 145, p. 545.

5. Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, op. cit. in n. 38, p. 120.

fonction des changements qui adviennent dans son milieu de vie. L'énigme de la machinerie tient à l'indétermination qui accompagne, tel un halo, l'agir vital. Canguilhem ordinarise les créations vitales et, de cela, atteste la catégorie populaire d'allure. La « normativité biologique » représente une donnée ordinaire de la vie et elle se fixe dans les activités les plus diverses des vivants. Il ne peut donc exister une tragédie de la création comme cela tend à être le cas chez Bergson. Pour ce dernier, l'effort créateur est héroïque et emporte la vie à contre-courant de sa chute/dispersion dans la matière : la vie est intensive car elle vise à actualiser la part de virtualité créatrice d'origine psychique contre le système des habitudes qu'a contracté une individualité physique. La création est alors une sorte d'individuation désindividualisante puisqu'elle ne peut que s'ouvrir à des virtualités hors de toute capture par des individus déterminés. Dans ce contexte, il devient tout à la fois difficile et impérieux d'être créateur. Si l'homme est le créateur ultime, c'est parce qu'en définitive, il demeure le seul en fin de route à pouvoir accomplir la mue de la vie ordinaire extensive vers la vie extraordinaire intensive, en se défaisant, dans son acte héroïque, de toutes les clôtures produites par les sociétés humaines, et en remontant à sa manière vers l'élan vital original. Cette remontée incertaine est le fait du créateur. Tout le devenir de la vie se voit confié à la souveraine perspicacité de ses élans sans commune mesure, inducteurs de nouvelles individuations toujours plus improbables.

La division entre ces deux allures qui engendrent deux sortes de constantes, des constantes mobiles et des constantes bloquées, est aussitôt amplifiée par Canguilhem en une nouvelle division entre le normal et le pathologique. Mais contrairement à ce que nous serions en droit d'attendre, nous qui sommes souvent chevillés à un ensemble de précompréhensions sociales du normal, cette division entre normal et pathologique est elle-même perturbée par la loi des allures. Car Canguilhem le martèle. Toutes les allures sont normales. Les allures stabilisées donnant lieu à des constantes répulsives sont normales même si cette normalité inclut le fait qu'elles sont aussi pathologiques. Caractérisant les allures qui se stabilisent dans des constantes que l'effort d'un vivant est de maintenir à tout prix, s'accrochant à elles comme à la vie, Canguilhem souligne que « ce sont bien encore des constantes normales, mais à valeur répulsive, exprimant la mort en elles de la normativité ». Aussi sont-elles

« pathologiques, quoique normales, tant que le vivant en vit »¹. Le conflit n'est plus entre le normal et le pathologique mais bien entre le normal et l'anormal, et le critère qui permet de les distinguer n'est autre que celui de la viabilité.

Mais la leçon de Canguilhem est tout autre. Changer la vie est une affaire d'allure mais tout vivant est un intensificateur d'allures. Les nouvelles allures ne sont pas gagnées par les seuls conquérants incertains. Tout vivant est créateur des allures qui lui conviennent. Encore ces allures ne sont-elles pas définies une fois pour toutes. Elles sont des figures provisoires, des habitudes qui peuvent être démenties par de nouvelles attitudes. Une vie ne s'enroule pas à une seule allure. Elle s'essaie à de nouveaux rythmes, brisant ainsi l'ancienne rythmique. « C'est qu'en effet des allures ne peuvent être stabilisées qu'après avoir été tentées, par rupture d'une stabilité antérieure². » C'est pourquoi, pour Canguilhem, la physiologie ne peut jamais tenir lieu de philosophie de la vie. Ce serait définir la vie par la stabilité plutôt que par l'énergie à la recherche d'une nouvelle stabilité, par la norme plutôt que par la normativité. La physiologie est bien « la science des allures stabilisées de la vie » mais la philosophie doit comprendre, en deçà, en quoi la vie s'essaie à la déstabilisation de ses propres allures. C'est ce à quoi s'emploie Canguilhem, dès lors qu'il souligne qu'il existe deux genres d'allure, les constantes biologiques qui n'autorisent pas leur dépassement et celles qui l'autorisent. Ces dernières révèlent une « normativité biologique³ » irréductible à l'œuvre dans la vie, qui implique que le renouvellement des normes est une dimension normale de la vie. Cela implique que les vivants ne sont pas indifférents aux conditions de vie qui leur sont faites. Cela implique également que la relation à un milieu de vie passe, pour chaque vivant, par la création d'une norme de vie originale.

Que tel soit le cas non seulement dans le vital mais aussi dans le social, c'est bien ce que Canguilhem a établi, en 1966, dans les « Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique », et plus particulièrement dans le texte « Du social au vital », généralisant la portée de sa philosophie de la vie. La leçon de Canguilhem, loin de se réduire à un

1. *Ibid.*, p. 137.

2. *Id.*

3. *Ibid.*, p. 77.

biologisme social, affirme au plus haut niveau la perspective sociologique, non pour la dissoudre dans une quelconque moyenne sociale, mais pour la réfracter à partir des expériences de vie de chacun, qui sont des essais ordinaires de subversion des normes. Refusant de considérer la société comme un organisme élargi, Canguilhem souligne au contraire que l'ajustement aux normes dans une société ne va pas de soi et ne peut être ainsi réduit aux différentes régulations biologiques. L'unité des normes sociales n'est pas une évidence mais un problème. C'est que les besoins sociaux ne font pas l'objet d'un consensus, mais de discussions et de luttes acharnées entre les sujets, sur fond desquelles toute position de normes n'existe que contestée. Aussi, loin que les normes valent comme une nature soustraite à toute discussion, elles ne sont rien d'autre que des essais historiques, comme tels ouverts à la contestation.

Une philosophie des normes implique dès lors une critique des normes. Cette critique des normes doit être envisagée à plusieurs niveaux. En aucun cas elle ne relève de la seule expertise savante. Elle est, en effet, le corollaire de toute position de normes dans un milieu par un sujet. Si nous entrons dans le dispositif des normes, nous pouvons en effet être attentifs à la manière dont des normes produisent un dispositif particulier. Un travail n'existe qu'à l'intérieur d'un faisceau de normes prescrites, que les travailleurs doivent réaliser. Le dispositif impose avec lui des normes valant pour tous les sujets qui sont concernés par le dispositif et qui doivent réaliser ces normes, les reproduire. Ce serait une erreur pour autant de croire que le dispositif impose ses normes sans résistance. Car les macro-normes n'existent que modulées par des micro-normes qui les tournent à l'avantage de quelqu'un. La reproduction des normes ne va jamais sans un usage des normes. L'usage des normes n'implique pas leur embrasement mais la possibilité qu'elles soient réalisées subjectivement. Aucun programme ne peut venir à bout des improvisations ordinaires. La société n'est pas un organisme réglé en nature mais bien « invention d'organes, organes de recherche et de réception d'informations, organe de calcul et même de décision¹ ». Aucune vie n'est donc dans le social comme un poisson dans l'eau. La possibilité de l'errance n'est pas un trouble de la normalité mais un élément fondateur de l'expérience des normes. Car aucun sujet ne peut se dire ajusté aux normes, sans ressentir

1. *Ibid.*, p. 189.

le caractère pathologique de cette affirmation. Le désajustement signifie ceci : vivre, ce n'est pas seulement recevoir des normes sociales extérieures et autoritaires, les incorporer et devenir ainsi un sujet social ; vivre signifie que, dans l'acte même de recevoir, une forme d'insurrection est à l'œuvre. Pas de réception sans une déception qui implique un embrasement, une issue, un détournement dont la logique propre vise à ramener les normes d'une vie dans les normes du jeu social. Si certains auteurs peuvent suggérer que les jeux sont faits car nous ne pouvons pas ne pas contracter le virus des normes dès lors que nous nous laissons déchiffrer par elles et convertissons notre force propre en petite mécanique sollicitée par le mécanisme disciplinaire, il reste que les micro-normes ne se laissent pas replier sur les macro-normes. C'est ce fait que Canguilhem a mis en avant en 1966, contre des auteurs qui ont, de manière trop rapide, réglé le jeu des conduites sur la force des normes. Il reste en effet ce fait irréductible :

Chacun de nous fixe ses normes en choisissant ses modèles d'exercice. La norme du coureur de fond n'est pas celle du sprinter. Chacun de nous change ses normes, en fonction de son âge et de ses normes antérieures. La norme de l'ancien sprinter n'est plus sa norme de champion¹.

Nous voilà reconduits à la possibilité du changement d'allure, à l'art de la course, à l'impérieuse nécessité du changement. Une vie, c'est une vivacité en lutte avec les normes d'un milieu, et cette vivacité est elle-même en rapport avec des normes qu'elle prolonge, qu'elle destitue, selon une expérience qui est une expérience de puissance. La référence au choix spécifie l'exercice des normes. La vie change ses normes, en même temps que chaque état de vie est en rapport avec des normes propres. Mais changer ses normes, c'est bien vouloir changer la vie. À cette réserve près que le changement n'est garanti par aucune norme.

Il existe ainsi une leçon d'insurrection à l'égard des règles sociales. Mais c'est une leçon de choses banale, d'allure modeste. Les dispositifs de normes ne peuvent disposer entièrement des conduites. Aucune conduite ne vit repliée sur un halo de règles qui l'assigne par avance à une qualité d'oxygène particulière. Un ouvrier-ajusteur, passant par hasard dans le texte philosophique, peut s'écrier : « Jamais un ouvrier ne reste devant sa

1. *Ibid.*, p. 215.

machine en pensant : je fais ce qu'on me dit¹. » Pris au rouet de son opération de travail, il n'est pas pour autant sans ressources. Même s'il n'est pas un saboteur au sens que Pouget donna à ce terme, – « vas-y mollo », ou encore étymologiquement « travailler à coup de sabot » –, il est, dans tous les cas, un raboteur, quelqu'un qui donne un coup de rabot dans une opération impersonnelle pour y tailler un gain subjectif, un élément à sa mesure. Canguilhem commente cette apparition tonitruante de l'ajusteur dans la philosophie en soulignant que l'enjeu est bien de « faire, à quelque distance de ce qu'il est prescrit de faire », afin de « faire usage de soi, se prendre comme sujet micro-participant inévitable des opérations productives »². Tout un trouble dans la normalité est par là engendré. Les normes ne sont pas simplement là où elles assignent mais là où elles sont détournées. Or les détournements sont vitaux. Pour vivre, il faut user et abuser des normes, les plier à son avantage pour faire, dans le monde des autres, un usage de soi. La question se dramatise sur cette possibilité d'un usage de soi. Une hypothèse serait que, partout où cette possibilité est impossible, il en résulte une souffrance pour le sujet qui ne parvient plus à croire à ce qu'il fait³ et qui se voit, pour ainsi dire, privé de la fonction psychologique du travail d'autoriser une recherche de sens de sa vie dans la vie des autres⁴.

Pour avoir déplié soigneusement la capacité vitale de la normativité comme puissance d'institution de nouvelles normes dans un contexte donné, Canguilhem a libéré une irréductible contingence dans le monde de la vie, dont la persistance se laisse sentir jusque dans le monde social et dont les effets théoriques restent puissants parmi les théoriciens du « social ». L'idée que l'instauration de normes est une donnée fondamentale de la vie implique une défaite des fermetures politiques, sociologiques, anthropologiques à des régimes de normes faisant autorité. Les normes n'imposent pas mais proposent de régler une variété de conduite selon un schéma historique particulier : « Une norme se propose comme un mode possible d'unification d'un divers, de résorption d'une

1. Yves Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*, Paris, Éditions sociales, 1988, p. 21.

2. *Ibid.*, p. 21.

3. Christophe Dejours, *La Panne*, Paris, Bayard, 2012, p. 19.

4. Yves Clot, *La Fonction psychologique du travail*, Paris, Puf, 1999.

différence, de règlement d'un différent. Mais se proposer n'est pas imposer¹. » Les normes sociales ne sont pas des lois naturelles. En elles s'établissent des liaisons de la diversité humaine, en même temps que prolifèrent les écarts de conduites, les comportements qui modulent les normes, agrègent dans les macro-normes dominantes des micro-normes individuelles en lesquelles percent des usages de soi, des manières de faire, des styles ordinaires. Une norme dominante implique la construction d'une référence qui se propose à des sujets. Mais elle implique également sa mise en variation selon une gamme de préférences individuelles.

Aussi entrons-nous, à l'âge des normes, dans une histoire culturelle d'imposition de modèles et de contre-propositions minoritaires pouvant, grâce à des luttes, devenir majoritaires. La norme n'a rien d'une loi. En elle se concentre l'incertain. Si tel est le cas, il existe une relation étroite entre production de normes et usage de normes, entre prescription et variation, mais aussi entre variation et renversement. L'histoire d'une norme ne peut en aucun cas se réduire à l'histoire de sa réalisation. Elle devient, dans le même temps, l'histoire de sa contestation. Et cela à tous les niveaux. « L'expérience des règles c'est la mise à l'épreuve, dans une situation d'irrégularité, de la fonction régulatrice des règles². » L'intelligibilité de la règle provient de sa contestation, de sa mise à l'épreuve telle qu'elle est effectuée par un sujet intéressé à l'affirmation de ses propres normes. Une philosophie des normes ne peut être, de ce point de vue, qu'une philosophie critique des normes mais cette critique n'est absolument pas le fait d'un théoricien désengagé du dispositif qu'il analyse, mais relève, bien au contraire, d'un point de vue immergé dans une situation. C'est pourquoi nous ne sommes jamais totalement piégés. Les sujets ne sont pas assignés à des normes, ils ne sont pas de simples effets des normes qui les produisent comme sujets. Car ils ne se laissent reconnaître par elles que pour autant qu'ils en font usage, les détournent ou les contestent, ouvrant ainsi un cycle de colonisation du macro par le micro, de la discipline par l'anti-discipline. La créativité ordinaire est ainsi à l'usage, comme manière de plier les normes à son avantage, faisant ressortir un style qui, bien loin des technologies disciplinaires,

1. Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, op. cit. in n. 38, p. 177.

2. *Ibid.*, p. 179.

constitue « le réseau d'une anti-discipline¹ » en laquelle une nouvelle figure de la marginalité trouve à se conquérir, non plus comme extériorité rare à la norme mais bien comme manière singulière régulière de plier la norme à son avantage².

Un nouveau dilemme des modernes est à l'œuvre, que la philosophie comme contre-culture éclaire singulièrement. Il faut entrer dans la leçon du pouvoir et en même temps ne pas y entrer totalement. Il faut décrire les dispositifs minutieux qui règlent les conduites mais ne pas s'en laisser compter par l'autorité de ces trames solidifiées. La narration d'aujourd'hui doit ramener l'improbable au cœur du probable, déplier les arcanes des pouvoirs, non pour s'y conformer, mais aussi pour les embraser. Nous devons apprendre à ne plus accepter l'alternative entre le dedans et le dehors. Si tu n'es pas dedans, alors tu es dehors. Si tu n'es pas dans un régime de normes, alors c'est que tu es anormal : petit vaurien ou grand monstre, figure risible de l'anormalité sociale. En réalité, changer la vie ne s'est jamais éloigné de nous. Là se trouve l'une des leçons les plus précieuses des *sixties* : rompre les normes dans l'acte même qui les fait jouer, subvertir sans pour autant être un paria, faire valoir un pouvoir de vivre qu'aucun pouvoir ne peut annuler totalement. Et après tout, n'est-ce pas ainsi qu'opéra l'aventure américaine de la traduction de cette manière de faire de la philosophie en langue française ? Un art de n'être pas là où l'on est attendu et d'affirmer, envers et contre tout, des attachements vitaux à des possibilités de vie. Lorsque Judith Butler revient de manière critique sur les régimes de normes qui, affirmant la loi du genre, rendent certains genres de vie irréels, elle affirme aussitôt vouloir mettre en crise une telle loi au nom de ces genres de vie prétendument minoritaires. C'est ainsi qu'elle entend contribuer par l'écriture de son livre à

un chapitre de la vie culturelle dans une lutte collective qui a eu, et continuera à avoir, quelque succès en multipliant les possibilités de vivre leur vie pour celles et ceux qui vivent, ou essaient de vivre, leurs sexualités dans les marges³.

1. Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*, op. cit. in n. 109, p. XL.

2. *Ibid.*, p. XLIII.

3. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte, 2005 pour la traduction française, préface de 1999, p. 50.

UNE HYPOTHÈSE DE FOLIE

Malmener la norme, c'est se situer à sa limite ; est-ce en sortir pour autant ? De la réponse à cette question résulte un certain statut de la philosophie comme contre-culture. Il pourrait sembler que l'appel radical à un hors norme, à l'essence magnifiée de la folie, de la déviance, du sexe libre apparaisse comme la conséquence la plus directe de cette revendication d'une pensée alternative. L'essentiel serait de franchir les lignes, de percer les murs, de secouer la nappe, afin de renaître ailleurs dans un *no man's land* où une vie libérée redevient imaginable. L'exhibition des normes fut sans doute l'une des grandes affaires de la philosophie en France dans les années 1960. La souligner, c'était déjà en contester la nature, la surligner dans ses variabilités historiques, en contrefaire les domaines d'extension. La déconstruction de la norme fut ainsi un événement impliqué par sa monstration. Les normes ne définissent pas des êtres naturels, elles assignent les sujets à des positions sociales en même temps qu'elles les inscrivent dans des classements de savoir. Des identités en résultent, référées à des places dans des espaces sociaux qui sont dans le même temps des lieux de savoir. À l'intersection des savoirs et des pouvoirs prospèrent les dispositifs de normes sous lesquels les conduites humaines peuvent être répertoriées comme conduites normales ou pathologiques, répétitions pertinentes de la norme ou variations aberrantes. Toute norme est porteuse d'une ambiguïté constitutive, moyenne ou exigence c'est selon, mais de l'une peut devenir l'autre tant « ces deux acceptions sont toujours liées », impliquant « que le terme de normal soit toujours confus »¹. Cette confusion de la norme est-elle une malchance ? Elle implique un goût pour la régularité, la recherche de la régulation dont l'existence, lorsqu'elle est attestée dans un champ particulier, peut devenir une existence pour lisser plus encore ce champ ou l'étendre dans un autre champ. Dans cette extension programmée de la norme-moyenne vers la norme-exigence, une traque est alors déclarée vis-à-vis de tout ce qui est perçu comme irrégulier, instable, renvoyé à l'anormalité congénitale du fauteur de

1. Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Paris, 1985, in *Le Normal et le Pathologique*, op. cit. in n. 38, p. 155.

troubles, à la perturbation de la pathologie mortifère. Si la norme généralise par vocation, elle s'efforcera de lisser la singularité en sa direction, de l'absorber pour en faire sa chose. Rien n'indique pourtant que la singularité se laissera dompter par la norme, qu'elle ne la conduira pas vers quelque nouvelle destination. Comme l'écrit alors Canguilhem, « on peut interpréter la singularité individuelle comme un échec ou comme un essai, comme une faute ou comme une aventure¹ ». Échec engendrant une future normalisation toujours plus raffinée, ou essai pour sortir des normes ou pour les tourner à son avantage, rien n'indique à l'avance quelle sera l'issue. Il existe d'un côté le raffinement insensé de la discipline. Foucault le souligne clairement dans son cours sur *Le Pouvoir psychiatrique*. Il note que le pouvoir disciplinaire bute sur des résidus et de l'inassimilable mais se relance en proposant de nouvelles normalisations à tout ce qui échappe aux règles². L'avenir des normes est rouvert par cela même qui n'en relève pas. La norme fonctionne à l'anomie pour mieux la relancer comme élément de son futur développement. Les marges sont ainsi des liserés en attente de futures normalisations, des réserves pour des disciplinarisations toujours plus aiguës. Est-ce là tout ? Il existe bien, d'un autre côté, la possibilité d'être à côté des normes, sans que cet à-côté soit jamais véritablement récupérable. Dans *L'Invention du quotidien*, Certeau réplique à Foucault et lui oppose l'idée ferme de l'anti-discipline. Il souligne que les manières de faire des individus constituent, à l'intérieur même des disciplines dans lesquelles ils sont insérés, « le réseau d'une antidiscipline qui est le sujet de [son] livre ». L'anti-discipline n'est pas en attente d'une future disciplinarisation, elle lui échappe radicalement car elle est d'une autre nature, atteste de la vitalité des inventions ordinaires qui, pour microscopiques qu'elles sont, colonisent de l'intérieur tous les réseaux de normes et les retournent à l'avantage des sujets qui en font usage. L'anti-discipline est souveraine et n'est nullement en attente d'une future discipline. L'extension des zones de surveillance, le raffinement des procédures d'examen, la prolifération des sanctions dans tous les domaines de vie dont Foucault avait fait le cœur de son hypothèse disciplinaire ne sauraient annuler

1. *Ibid.*, p. 159.

2. Michel Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, cours au Collège de France, 1973-1974, Paris, Gallimard-Seuil, 2003, p. 55-56.

les opérations quasi microbiennes qui prolifèrent à l'intérieur des structures technocratiques et en détournent le fonctionnement par une multitude de tactiques articulées sur les détails du quotidien¹.

Une alternative semble naître, convoquant le programme des normes de différentes façons. Ou bien Foucault, ou bien Certeau ! Tout se passe comme si le xx^e siècle se réfléchissait, en son centre, sous ce choix crucial. Naturellement, la querelle du sujet trouve là une nouvelle occasion de renaître. Car l'on pourrait présenter le problème en suggérant que les structures sont partout, ou que le sujet reste décidément quelqu'un d'incorrigeable qui a la possibilité de les déjouer. À restituer le problème de cette façon, on pourrait très vite, à nouveau, convoquer, sous cette première alternative, une seconde plus impérieuse encore : ou bien Foucault, ou bien Sartre ! dont Badiou avait fait l'alternative centrale du siècle précédent : « Par les grandes voix de Sartre et de Foucault, le siècle a demandé : L'homme qui vient [...] est-ce une figure supra-humaine ou une figure inhumaine ?² » On aurait ainsi, prenant les choses de plus loin, un double paysage dont le premier est encadré dans le second : à la surface du sol, les grésillements des normes, bourdonnements incessants, laisseraient cependant intact le bruit imperceptible des faiseurs d'inventions ordinaires ; en sous-sol, une autre scène illuminerait la nuit ambiante et remonterait par pépites à la surface concassée, celle de l'anti-humanisme ou de l'humanisme radical.

À voir les choses de plus près, il n'est nullement certain que ces alternatives se laissent ordonner avec une si grande évidence. Après tout, Foucault et Sartre ne cesseront de se réciproquer malgré les anathèmes qu'ils se lancent aux visages, de façon trop précipitée pour être honnête. Le prédicat de l'évidence humaniste est fracturé par les deux auteurs. Sartre note ainsi, à la fin de *L'Être et le Néant*, que « l'homme est une passion inutile³ » et cette douce inutilité ouvre bien la voie à la disparition de la figure de l'homme, anéanti tel un « visage de sable » par une vague non retenue⁴. Les différences persistent cependant. Une telle passion, loin

1. Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*, op. cit. in n. 109, p. xl.

2. Alain Badiou, *Le Siècle*, Paris, Seuil, 2005, p. 250.

3. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 663.

4. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 398.

de dissoudre l'homme dans la contingence sans relève, doit viser, pour Sartre, un nouvel humanisme plus exigeant tandis que l'effacement de la figure de l'homme est l'appel à une nouvelle épistémologie de l'être du langage pour Foucault. Mais cette division laisse la question pratique totalement ouverte et avec elle, de nouvelles relations entre subjectivité et subjectivation, projet et usage. De la même manière, Foucault et Certeau ne représentent pas deux bords étrangers l'un à l'autre, mais les passages à la limite d'une position commune qui les traverse l'un et l'autre. Chaque auteur se trouve, pour ainsi dire, le point-limite d'où l'autre peut parler. Car l'anti-discipline ne peut exister que si l'on reconnaît la force des dispositifs disciplinaires. C'est seulement de l'intérieur d'une discipline d'atelier, quadrillée par tout un continuum de règles, que peut se déployer, comme une herbe revêche, l'anti-discipline du travailleur qui ne suit pas totalement les consignes, les tourne à son avantage, etc. Et la discipline elle-même ne prend vigueur que depuis l'anti-discipline qui la hante et la contredit. Que serait une prison sans grève de la faim, sans mutinerie ? Rien d'autre sans doute qu'un mécanisme sans histoire, la rêverie d'un naturaliste s'emparant des événements humains et les collectant dans une taxinomie inégalee.

Ainsi, la norme ne peut jouer sa partition la plus impérieuse et imposer aux humains une mécanologie solide et reproductible à l'infini que pour autant qu'elle est soumise à des évaluations critiques, à des conduites rétives dont l'interrogation sur le statut de marge ou de hors normes devient une interrogation centrale, emportant une analyse de la norme du côté de ce qui la rend différente, en la différant ou en l'interrompant, produisant dès lors un bouleversement de toutes les figures de la normalité.

Le fait que cette hypothèse de folie ait d'abord été formulée dans une histoire de la folie n'est nullement étranger à notre affaire. Car la folie, c'est justement ce sur quoi la norme achoppe, l'inclassable par excellence pour qui l'on réclame tout un arsenal disciplinaire savant (la psychiatrie) et puissant (l'asile), et c'est en même temps ce qui s'offre, sans l'épaisseur d'un sujet de la résistance, à l'entreprise épistémique et politique de la normalisation asilaire. C'est, de ce fait, ce qui pourrait spécifier la possibilité pratique d'une contre-culture radicale. Le philosophe doit-il faire le fou pour échapper aux normes ? Peut-il, à défaut, en appeler à une essence magnifiée de la folie repliée sur son mystère

impeccable de hors normes inaccessible ? Par extension, la philosophie est-elle, devenant contre-culture, une culture des essences interdites ? On sait que Deleuze et Guattari en appelèrent à la schizophrénie. Un devenir singulier était possible de son fait, un art de branchement raccordant des éléments étrangers les uns aux autres :

Le caractère spécial des machines schizophréniques vient de ce qu'elles mettent en jeu des éléments tout à fait disparates, étrangers les uns aux autres... Et pourtant elles fonctionnent¹.

La schizo-analyse cultive une forme vivable de devenir fou où l'essentiel est de révéler les lignes de désir qui traversent le sujet². Cette folie n'est pas la folie du psychotique mais elle est un appel à une vie selon la folie qui se laisse penser comme l'une des ultimes conversions éthiques que la philosophie peut expérimenter si elle renonce à la stabilisation sociale productrice de visage pour enclencher des appels répétés à la possibilité joyeuse de n'être plus quelqu'un. À l'établissement des « coordonnées d'un monde normal [...] déployées et régulées à partir d'une visagéité centrale³ » s'oppose

un mode de subjectivation onirique ou psychotique [qui] se révélera capable de dissoudre des visagéités familialistes et aliénantes, d'en détacher certains traits pour les faire fonctionner sur un mode diagrammatique créateur⁴.

Une histoire de la folie en appelle-t-elle nécessairement à ce devenir fou ? Existe-t-il une place, dans la contre-culture, pour une alternative à la raison ? Ce sont toutes ces questions qui s'agitent librement et sans ordre apparent dans la préface de 1961 du livre de Foucault *Folie et déraison*, dont le maître mot est bien un adieu à *L'Éloge de la folie*. Car « la folie ne peut se trouver à l'état sauvage » et « n'existe que dans une

1. Gilles Deleuze, « Schizophrénie et société » (1975), in *Deux régimes de fous*, op. cit. in n. 125, p. 17.

2. « Un des buts principaux de la schizo-analyse serait de chercher en chacun de nous quelles lignes le traversent qui sont celles du désir lui-même », Gilles Deleuze, « Deux régimes de fous » (1975) in *Deux régimes de fous*, op. cit. in n. 125, p. 13.

3. Félix Guattari, *Lignes de fuite. Pour un autre monde de possibles*, La Tour-d'Aigues, L'Aube, p. 252.

4. *Ibid.*, p. 262.

société »¹. Aussi n'existe-t-il pas de possibilité de franchir les lignes, de poser pied dans une marge souveraine qui ferait la nique à la norme. Un dilemme se met en place, sans issue prévisible mais sans certitude de programme : l'œuvre ou la folie. Si l'on gratte toutes les variabilités historiques des énoncés sur la folie, si l'on régresse le plus possible dans « l'expérience non encore partagée du partage² » entre folie et raison, on trouve cet étrange énoncé en lequel se réintroduit furtivement une essence de la folie, certes toute négative, toute minimale :

Qu'est-ce donc que la folie, dans sa forme la plus générale, mais la plus concrète, pour qui récuse d'entrée de jeu toutes les prises sur elle du savoir ? Rien d'autre, sans doute, que l'absence d'œuvre³.

Ainsi, il est donc possible de circonscrire furtivement la folie en la liant à ce bruit et à cette fureur, qui désorganisent les cohérences minimales des œuvres. Foucault circonscrit, le temps d'une préface qu'il abandonnera par la suite, une polarité, l'œuvre ou la folie. Dans cet espace inédit, l'une n'est pas seulement la limite de l'autre mais elle peut s'y abîmer. L'œuvre préserve Nietzsche jusqu'à ce que la folie rende impossible l'œuvre à venir. Il n'empêche. Le philosophe ne peut faire le fou parce qu'il reste du côté de l'œuvre, de la production de sens qui ajourne le non-sens. Dans un compte-rendu critique du film de Féret, *Histoire de Paul*, rédigé en 1975, Foucault reviendra sur le geste des acteurs filmés dans un asile, consistant à « réellement et volontairement “faire les fous”, au plus loin du théâtre⁴ », mais c'est aussitôt pour y révéler non pas une essence de la folie, mais bien l'étrangeté de l'asile. Faire le fou est une possibilité esthétique, voire éthique, qui ne délivre pas un accès à une essence de la folie, laquelle est toujours retraits, différence. Aussi est-ce bien de l'intérieur de certaines limites qu'il s'agit d'examiner les figures de la folie. Ce sont elles, bien plus que la folie, qu'il faut interroger. Démarrant son texte par deux citations de Pascal et de Dostoïevski dont l'une

1. Michel Foucault, « La folie n'existe que dans une société », *Dits et écrits*, t. I, texte 5, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 197.

2. Michel Foucault, « Préface », *Dits et écrits*, t. I, *op. cit.* in n. 176, texte 4, p. 187.

3. *Ibid.*, p. 188.

4. Michel Foucault, « Faire les fous », *Dits et écrits*, t. I, *op. cit.* in n. 176, texte 162, p. 1671.

porte sur l'indistinction de la folie et de la raison et l'autre sur l'enfermement, Foucault peut dès lors vouloir interroger la mise à distance de la folie opérée par l'enfermement en la comprenant dans une perspective plus vaste de délimitation d'une société et d'une culture qui n'affirment leur identité que dans le geste d'exclusion de toutes les différences non consenties. L'éloignement du fou est un cas d'espèce de l'éloignement des indésirables. En ouverture du « monde correctionnaire », dans un passage de gué de *Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault élargit de manière considérable la portée de l'internement circonscrite dans le chapitre précédent, « Le grand renfermement ». L'internement est un geste du dedans mais sa finalité est bien de mettre au dehors. L'exclusion doit sa fonction sociale à la nécessité qu'a une société de débarquer des vies jugées étrangères. Il n'y a pas de raffinement de l'internement, qui irait de sa fonction grossière d'enfermement à la médicalisation subtile des enfermés à titre de justification de l'enfermement, et dont la pierre de touche serait la psychiatrisation de la folie. L'internement fonctionne bien plutôt comme un événement total qui, loin de repérer des cas étranges, objectivement à la marge, circonscrit cette étrangeté, cette marge, en les objectivant dans le processus même de l'exclusion.

Ce geste qui proscriit [...] sans doute avait une autre profondeur : il n'isolait pas des étrangers méconnus, et trop longtemps esquivés sous l'habitude ; il en créait, altérant des visages familiers au paysage social, pour en faire des figures bizarres que nul ne reconnaissait plus. Il suscitait l'Étranger là même où on ne l'avait pas pressenti¹.

L'exclusion ne recueille pas le marginal dans une maison d'internement. Elle le crée de toutes pièces en le décrochant de toutes ses assises familières, de tous ses nouages sociaux habituels, pour le mettre à distance. Le bannissement crée l'étranger qu'il est censé recueillir en son sein. Là prend sens une généalogie des asociaux qui se donne comme l'archéologie à partir de laquelle une histoire de la folie devient possible. « Que dans les internés du XVIII^e siècle nous puissions retrouver une ressemblance avec notre personnage contemporain de l'asocial, c'est un fait² », prévient

1. Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit. in n. 43, p. 112.

2. *Id.*

Foucault qui ne doit rien au hasard car la fonction sociale de l'exclusion, à l'âge classique, y est codifiée pour la première fois comme manière efficace de construire les limites du tolérable et de l'intolérable pour une société, comme agencement d'un dedans et d'un dehors.

Aussi sommes-nous toujours au « dedans » des procédures par lesquelles du « dehors » est créé. La tâche du philosophe ne peut consister, de ce fait, à en appeler à penser au dehors même s'il se donne pour fonction de penser le « dehors » d'une société ou d'une culture. Penser le dehors plutôt qu'au dehors, c'est penser le dehors comme pli du dedans : moins une périphérie extérieure qu'une zone intérieure, accomplissant une fonction centrale pour le « dedans ». La mise au ban joue le rôle fondamental d'identifier le dedans. Elle est l'extériorité radicale créée par une société tout entière. C'est pourquoi, comme l'évoque Agamben, prolongeant sur ce point les analyses de Foucault, « l'espace du ban est, dans la cité, plus intime encore que tout dedans et plus extérieur que tout dehors¹ ». « Dedans » et « dehors » ne sont plus des constellations métaphysiques. Ce sont des fonctions internes à une organisation sociale. Aussi penser devient-il moins une affaire de franchissement ou de transgression que de penser aux limites d'une forme sociale et culturelle.

On pourrait faire une histoire des limites, de ces gestes obscurs nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur².

Penser aux limites, c'est exhiber les partages constitutifs d'une société et d'une culture qui avèrent un « dedans » en discréditant un « dehors », qui arriment la désirabilité des formes de vie souhaitées à des indésirables tabous externalisés et placés dans une zone de relégation. La proposition que Foucault situe prudemment au conditionnel, souligne la nécessité d'une ethnologie de notre culture. Plutôt que d'interroger une culture sur ses familiarités présumées, il s'agit de faire porter l'enquête sur des expériences-limites qui organisent des partages fondamentaux. On peut imaginer quels sont ces partages : entre femmes et hommes, entre nature et culture, entre nationaux et étrangers, etc. Foucault les conçoit

1. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997, p. 121.

2. Michel Foucault, « Préface », *Dits et écrits*, t. I, op. cit. in n. 176, p. 189.

clairement comme des partages de la norme : raison et folie, santé et maladie, loi et crime, sexe vrai et sexe déviant bordent son travail en fonction d'une même critique de la norme entendue comme procédure de vérité et comme procédure de pouvoir. Foucault, dans la préface, entend généraliser son conditionnel (« Il faudrait faire une histoire des limites ») en un futur à valeur programmatique : « Il faudra aussi raconter d'autres partages, [...] : le partage absolu du rêve [...], l'histoire des interdits sexuels¹. » Entre ces deux modes temporels se déploie la faible ligne d'un présent de narration remettant en selle les frontières de notre culture touchant la raison et la folie. En s'intéressant aux limites d'une culture, l'enjeu n'est pas de circonscrire une identité culturelle qui représenterait son programme immanent. Car aucune culture ne se donne comme un monochrome infailible aux joints d'étanchéité impeccables. En réalité, penser aux limites, c'est bien accéder à « une région où il serait question plutôt des limites que de l'identité d'une culture² ». Cela revient à dire que les formes majoritaires d'une culture renvoient à des expériences originaires qui sont des partages originaires. Mais cela revient à souligner également que les rejets hantent les formes majoritaires et tracent en elles des sillons inédits. Une « structure tragique » est disqualifiée mais revient hanter le geste qui la disqualifie et, avec lui, la forme culturelle qui l'héberge ainsi que son noyau identitaire. Les formes culturelles n'existent que troublées par les rejets qu'elles engendrent. Ainsi, la folie a beau être enfermée, voire médicalisée, elle ressurgit, se nouant à de nouvelles expériences que Foucault imagine essentiellement littéraires mais qu'il faut également envisager selon d'autres modalités. Certes la culture occidentale se met à exister selon un partage progressif mais sans appel entre raison et folie. En ce partage, une double décision intervient, de séparer l'œuvre de la raison de l'absence d'œuvre de la folie, reléguée à n'être que du bruit, un parasitage sans auteur, mais également de recoder ce bruit comme projet silencieux d'un sujet malmené : « La nécessité de la folie tout au long de l'histoire de l'Occident est liée à ce geste de décision qui détache du bruit de fond et de sa monotonie continue un langage significatif³. » Alors il faudrait dire ceci : la folie ne bascule comme absence

1. *Ibid.*, p. 190.

2. *Ibid.*, p. 189.

3. *Ibid.*, p. 191.

d'œuvre, comme bruit et fureur que pour une culture qui a procédé à un partage entre œuvre et absence d'œuvre et qui, dans le même temps, est vouée à interpréter l'absence d'œuvre de la folie comme une œuvre au noir, objet nouveau d'un savoir-pouvoir médical.

Qu'est-ce que donc qu'une hypothèse de folie ? Rien d'autre sans doute que la décision de penser aux limites d'une culture, pour mettre en cause le partage de l'œuvre et de l'absence d'œuvre. On ne demandera donc pas au philosophe de faire le fou, de restituer les essences sauvages et clandestines qu'une société a vouées aux orties et à l'interdiction, comme une herbe-poison. On ne demandera pas non plus au philosophe d'être un passeur vers les marges, les lieux clandestins. On lui demandera plutôt d'ouvrir, à même le jeu réglé des lieux disciplinés et des normes qui les soutiennent, des espaces autres, non totalement réglés par ces disciplines, que Foucault nommera ultérieurement « hétérotopies ». Moins faire le fou que faire du fou le sujet d'un partage qui le constitue comme l'autre, l'indésirable, l'asocial, partage qui demeure, en sa qualité de partage, hanté par cela même qu'il départage. Rien ne serait plus erroné de croire que ces espaces autres sont des lieux hors normes. Tout lieu de la discipline est, par un autre biais, une hétérotopie car il se retourne en un négatif qui peut en destituer la puissance disciplinaire, et aussi car il n'existe que comme lieu de la marge et lieu à la marge, devenant de ce fait un espace différent, à contre-emploi, un contre-espace.

La société adulte a organisé elle-même ses propres contre-espaces, ses utopies situées, ces lieux réels hors de tous les lieux. Par exemple, il y a les jardins, les cimetières, il y a les asiles, il y a les maisons closes, il y a les prisons, il y a les villages du Club Méditerranée, et bien d'autres¹.

Cela n'est pas une liste à la Prévert mais une façon de construire une logique sociale non totalement réductible aux partages du normal et de l'anormal, de la raison et de la déraison, que les formes sociales et culturelles ne cessent d'engendrer. Car cette logique sociale qui propose un lien entre le jardin ouvrier et l'asile suggère que d'autres partages sont à l'œuvre que les seuls partages engendrés par les divisions sociales et culturelles majeures par lesquelles une généalogie de l'asocial est produite et

1. Michel Foucault, *Le Corps utopique, les hétérotopies* [1966], Paris, Lignes, 2009, p. 25.

comme tenue à distance dans des lieux séparés. Il s'exerce jusque dans la séparation le prestige d'une paralysie ou d'un trouble de la séparation qui tient à distance les partages eux-mêmes à défaut de les déconstruire, et laisse entrevoir des possibilités pratiques de contestation en rapport avec ces espaces autres. Autant dire que la contestation hétérotopique de la discipline est l'envers de sa fonction de normalisation : « Je rêve d'une science qui aurait pour objet ces espaces différents, ces autres lieux, ces contestations mythiques et réelles de l'espace où nous vivons¹. » L'hypothèse de folie convoque l'espace autre jusque dans l'espace disciplinarisé, elle fait surgir l'anti-discipline des contre-conduites dans le bloc disciplinaire des conduites fouillées par les normes. Un glissement progressif de la contestation devient dès lors possible, revendiquant les usages parasitaires à l'intérieur des espaces disciplinaires plutôt que le doublement de l'espace disciplinaire par l'hétérotopie de la mise à l'écart, d'un lieu d'enfermement central et pourtant situé à la marge. Tout se passe comme si la leçon de Certeau remplissait son office dans la pensée de Foucault elle-même. Les divisions disciplinaires ne valent que par les tactiques anti-disciplinaires qui les colonisent comme leur autre le plus intime.

Revenons à la critique que Certeau fait de Foucault. Il évoque la gigantesque extension des procédures disciplinaires évoquée par Foucault. Il y rapporte comment les techniques disciplinaires étendent le pénitencier bien au-delà de la prison et le mettent à l'épreuve dans toutes les institutions humaines. L'extension disciplinaire des pouvoirs à raison, rappelle Certeau, de l'idéologie des Lumières². Cette prolifération sans précédent des normes de conduites généralise les diagrammes panoptiques, ne saurait effacer, selon Certeau, tous « les itinéraires silencieux³ » qui sont restés sans trace et ne relèvent d'aucune procédure de pouvoir. Elle ne rend pas raison, en particulier, de toutes les pratiques mineures qui ne relèvent pas du genre majeur que les disciplines s'efforcent d'incorporer aux conduites des sujets. Certeau en vient à reprocher à Foucault la trop grande « cohérence des pratiques qu'il sélectionne et qu'il examine⁴ ». Toutes les conduites humaines se voient

1. *Id.*

2. Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*, *op. cit.* in n. 109, p. 76.

3. *Ibid.*, p. 79.

4. *Ibid.*, p. 79.

finalement alignées sur les protocoles disciplinaires que règlent la surveillance hiérarchique, l'examen et la sanction normalisatrice. Une logique nouvelle se dessine, qui arraisonne toutes les conduites et tous les usages des normes que les sujets en font. Aucun usage ne peut sortir du lit de la norme. Les conduites humaines sont entièrement bordées. C'est à cette condition, trop exigeante sur le plan théorique selon Certeau, qu'une histoire du pouvoir peut être pensée. L'archéologie des pouvoirs présuppose l'extension sans faille dans le réel d'une logique imprenable. Mais pourquoi le philosophe aurait-il le privilège d'avoir une vue imprenable sur une telle logique ? Une nouvelle fois, penseront beaucoup, la philosophie s'octroie le privilège de dire la vérité des conduites à l'insu des gens. Car Foucault se donne « un lieu propre sur lequel puisse fonctionner la machinerie panoptique¹ ». Les institutions disciplinaires, la prison, l'atelier, l'hôpital, l'école, sont rivées si étroitement à cette machinerie qu'elles ne peuvent qu'engendrer les conduites qui répondent à son dessein. Une machinerie, en somme, c'est ce que Foucault aurait produit dans le dos des sujets.

Il est certain que les machineries jouent leur partition à merveille chez Foucault. Le délire dans la nuit asilaire cesse d'inquiéter la raison. Sa proximité avec la raison est interrompue pour toujours. L'asile parachève l'internement classique. Si en ce dernier continuait, avec ses prisons et ses cachots, à se nouer « entre la raison et la déraison un dialogue muet, qui était lutte² », l'asile suspend toute possibilité de dialogue et précipite la folie dans la médicalisation obsédante. La subjectivité folle n'est plus tant une énigme qu'une erreur. De la même façon, le prisonnier est tout entier rapporté à la machinerie qui s'en est emparée. Son potentiel d'émeute est désamorcé par le raffinement permanent de la mécanique carcérale. C'est que la généralisation disciplinaire tourne l'individu à son avantage, et le laisse sans moyen de réplique véritable. Foucault y revient en permanence. « Les disciplines fonctionnent comme des techniques fabriquant des individus utiles³. » Dès lors, les sujets semblent emportés par elles, happés par leur pouvoir d'aspiration.

1. *Ibid.*, p. 81.

2. Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit. in n. 43, p. 616.

3. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 246.

Est-ce à dire cependant que la description que Foucault établit des limites de notre culture, en son partage central du normal et de l'anormal, du sain et du déviant, se paie au prix fort de l'établissement d'une nouvelle logique, l'archéologie, dont la conséquence est le lissage de toutes les conduites humaines et l'impossibilité des subjectivations rebelles ? L'anti-discipline est-elle à ce point rendue impossible par la description de la discipline ? Si les livres de Foucault peuvent le suggérer, les interventions qui les accompagnent sont pourtant produites dans le contexte des luttes à mener. Elles troublent les dispositifs en relevant, en fonction de cas singuliers, les conflits des conduites et des contre-conduites. Les enquêtes-intolérances participent de cette nécessité de troubler les normes, de les modifier, d'en contester les frontières et de récuser la logique d'oppression qui sous-tend l'appareil disciplinaire grâce à une identification des cibles précises sur lesquelles peut porter l'action de contestation. Foucault n'y va pas par quatre chemins :

Les tribunaux, les prisons, les hôpitaux psychiatriques, la médecine du travail, les universités, les organismes de presse et d'information : à travers toutes ces institutions, une oppression s'exerce qui est à sa racine une oppression politique¹.

Non seulement le raffinement de l'archéologie des micro-pouvoirs ne permet pas de faire disparaître le concept archaïque d'oppression, mais celui-ci renaît sur le plan pratique grâce au lancement des groupes d'information prison (GIP), et au mot d'ordre de l'intolérable qui le sous-tend et de l'appel à la transformation des blocs disciplinaires qui en résulte : « Sont intolérables : les tribunaux, les flics, les hôpitaux, les asiles, l'école, le service militaire, la presse, la télé, l'État². » Encore ce mot d'ordre n'est-il pas un impératif intellectuel mais doit-il être mis en voix et en action par les sujets des disciplines. Ce sont aux prisonniers de faire une enquête sur la prison et de produire de l'intérieur des possibilités de transformations. L'intellectuel n'est là que pour porter à la connaissance du monde extérieur l'enquête menée en interne. Il est tout au plus un porte-voix.

1. Michel Foucault, « Préface » à *Enquête dans vingt prisons* » [1971], *Dits et écrits*, t. I, *op. cit.* in n. 176, texte 91, p. 1063.

2. Michel Foucault, « GIP », *Enquête dans vingt prisons*, Paris, Champ libre, 1971. Cité par François Boullant, *Michel Foucault et les prisons*, Paris, Puf, 2003, p. 12.

Ces enquêtes sont faites non pas de l'extérieur par un groupe de techniciens : les enquêteurs, ici, sont les enquêtés eux-mêmes. À eux de prendre la parole, de faire tomber le cloisonnement, de formuler ce qui est intolérable, et de ne plus le tolérer. À eux de prendre en charge la lutte qui empêchera l'oppression de s'exercer¹.

Foucault se réfère à des grèves de la faim menées par des militants politiques en décembre 1970 pour lutter contre les conditions générales de détention. L'enjeu est de faire émerger des groupes d'enquêtes, centrés sur les détenus mais regroupant également des personnes à l'extérieur de la prison, afin non pas d'abolir la prison mais de la changer sur des points précis.

La proposition de Foucault d'écrire une histoire des limites de nos sociétés et de nos cultures s'éclaire ainsi comme l'ouverture des régimes de normes et d'énoncés décrits par l'archéologue à des possibilités de contestation. Une norme ne peut être contestée qu'en certains points, à un endroit particulier de son application sur des corps. Faire l'archéologie des normes, c'est alors rouvrir ce qui a été arbitrairement clôt par les normes, entrevoir les zones de contingence dans le jeu même des normes. Aussi les pratiques ségrégatives d'enfermement ne rendent-elles pas raison de la totalité du réel de la norme lorsqu'elle s'applique dans les asiles ou les prisons. Pas davantage la fonction productive de la norme ne peut-elle résumer par avance toutes les conduites individuelles à l'intérieur des lieux disciplinaires productifs. L'extension de la norme bute sur une contingence imprévisible qui surgit de l'intérieur même de sa mandature. On comprend de ce fait que Foucault en soit venu à théoriser la résistance au pouvoir comme une condition de la relation de pouvoir et non comme son point d'extériorité radicale. « Là où il y a pouvoir, il y a résistance et pourtant, ou plutôt par là même, celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir². » Cette résistance est présente non comme l'âme du grand refus que fait valoir une vie contre l'emprise du corps social mais comme le pouvoir de changer la relation de pouvoir de l'intérieur même de son exercice particulier.

L'archéologie des normes ne délivre nul nécessitarisme strict d'où

1. *Ibid.*, p. 1064.

2. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 2009.

procéderaient mécaniquement les conduites des sujets. La leçon de Cer-teau se trouve rejouée à l'intérieur même du travail de Foucault. L'« histoire des limites » bute sur un « espace blanc » qu'elle ne peut masquer et qu'au contraire elle révèle. Elle s'articule à une région en laquelle se trouve ramassée l'épaisseur de l'énigme des formes culturelles majoritaires tout autant que la contingence de leur usage. Cet improbable point de bascule que Foucault a cherché tout au long de son œuvre représente bien le transcendantal à partir duquel il devient possible de dire quelque chose de la norme et des limites qui nous constituent comme sujets des normes. Mais ce transcendantal n'est pas donné dans une structure cachée du sujet, pas plus qu'il n'échoit à un site archéologique originaire. Il n'est rien d'autre que la zone de contingence qui rend l'usage des normes probable mais non certain, l'élément qui plie la norme à une altérité qui lui résiste. Cette altérité hante tout le travail de délimitation de l'archipel disciplinaire. Elle forme la limite ultime que ne peut s'approprier une culture à l'intérieur de ses propres limites. Cette altérité radicale, Foucault lui donne, dans la préface de 1961, le nom déconcertant d'Orient. « Dans l'universalité de la *ratio* occidentale, il y a ce partage qu'est l'Orient. » L'Orient assigne l'Occident à une délimitation stricte. Mais l'Orient ne vaut d'abord que comme l'altérité engendrée par l'Occident dans ses rêveries artistiques propres ou dans son colonialisme. Sa consistance est celle d'une fiction ou d'une raison coloniale. Mais ce statut de l'altérité orientale engendrée par la culture occidentale est insuffisant. Par un retournement somme toute surprenant, Foucault fait reculer l'Orient au-delà de cette figure de l'altérité pour la laisser planer comme un pur mystère :

L'Orient, pensé comme l'origine [...], offert à la raison colonisatrice de l'Occident, mais indéfiniment inaccessible, car il demeure toujours la limite : nuit du commencement, en quoi l'Occident s'est formé, mais dans laquelle il a tracé une ligne de partage, l'Orient est pour lui tout ce qu'il n'est pas, encore qu'il doive y chercher sa vérité primitive.

L'Orient a beau être déterminé comme l'autre de l'Occident, son recul n'en constitue pas moins une énigme qui laisse entrevoir une altérité irréductible. Mais qu'est-ce que cet Orient qui surgit au commencement d'une histoire de la folie ? Rien d'autre sans doute que l'ombre nietz-

schéenne de Dionysos dont l'épouvantail oriental va zébrer les cités grecques de sa force étrangère et qu'elles ne parviendront pas à capter entièrement et à enfermer en leur rail apollinien. Nietzsche, dans sa propre aventure grecque, a souligné cette impossible capture du dionysiaque par l'apollinien dans la tragédie grecque et sa désagrégation annoncée dans la naissance de la philosophie. Ainsi l'Orient que convoque Foucault est-il bien celui de Nietzsche. « La structure tragique » qui est réitérée dans l'histoire de la folie n'est, de ce fait, que l'oubli de la démesure dionysiaque vers laquelle converge toute l'histoire occidentale de la capture de la folie par la raison. L'Orient, dans ce contexte nietzschéen, n'est pas tant un ailleurs géographique que le risque d'embrasement de la raison par la folie encore présent dans l'expérience littéraire des modernes. Autant dire qu'il s'articule étroitement à une contre-culture, si par contre-culture on entend la remise en jeu des partages du normal et de l'anormal sur lesquels se sont fondées et développées les formes majeures de notre culture. Mais à coup sûr s'agit-il là d'une hypothèse de folie.

© Presses Universitaires de Strasbourg

À LA MARGE

Creuser des tunnels, forer des passages, inventer des lignes aériennes pour passer de l'autre côté (mais quel côté au juste ?) et ainsi se retrouver au-dehors, dans un dehors qui a l'air de n'être pas tout à fait la même chose que ce qu'il y a dedans, ce n'est pas nécessairement un rêve, cela peut être une somme d'expériences et de désirs, une problématisation des aléas qui virevoltent dans les régularités constatées. Prendre le large put sembler, à un moment, une nouvelle expérimentation de la pensée. Mais cela voulait dire que la philosophie était trop à l'étroit dans un certain « dedans » et qu'elle devait se défaire d'une familiarité trop grande à l'égard de son histoire si elle voulait se renouveler. Résumant cet appel à la défamiliarisation, Merleau-Ponty sut mieux que quiconque en exprimer la leçon : « La philosophie est partout, même dans les "faits", et elle n'a nulle part de domaine où elle soit préservée de la contagion de la vie¹. » Des pratiques de philosophie impure sortirent de ce chapeau levé sur la tête du philosophe et s'employèrent à rendre la philosophie méconnaissable. Pour les uns, il y allait d'une auscultation des limites de notre culture et de la nécessité d'exhiber tous les gestes d'exclusion « par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur² ». Pour d'autres, il fallait rompre avec « la loi du livre³ », et expérimenter d'autres écritures en rapport avec une multiplicité déconcertante et aussi avec une image changée de la pensée où « penser signifierait ceci : découvrir, inventer de nouvelles possibilités de vie⁴ ». La philosophie a été ainsi happée par une « matière étrangère » qui se donnait comme son objet véritable. Dès lors, aucun retour à une culture des essences ou des identités en philosophie ne semblait réellement possible ni même souhaitable. Quel sens cela aurait-il eu de faire retour à Kant ou à Descartes ? Certains s'y essayèrent et constituèrent les lettres d'or d'une pensée de la réaction en voulant annuler le moment

1. Maurice Merleau-Ponty, « Partout et nulle part. I. La philosophie et le "dehors" », in *Signes*, *op. cit.* in n. 39, p. 163.

2. Michel Foucault, « Préface » à *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.* in n. 43, p. 189.

3. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.* in n. 132, p. 11.

4. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Puf, 1962, p. 115.

philosophique des années 1960. On sait qu'ils n'hésitèrent pas à déclarer la guerre à tous ceux qui déclaraient la guerre à la philosophie. Car sur ce point ils étaient sans doute aucun : « Le thème de la fin de la philosophie intervient effectivement comme un véritable lieu commun de la philosophie française autour de 1968¹. » Sauf exception cependant, de nouvelles façons de philosopher étaient à l'œuvre, articulant autrement « dedans » et « dehors », texte et hors-texte, cherchant dans l'état instable du « différend » qui emporte l'énoncé vers un point de torsion sans équivalent un nouvel enjeu pour la philosophie².

Marcher vers la marge

Parmi toutes ces trajectoires, sans doute celle de Derrida représente-t-elle l'émergence d'un nouveau lieu commun. Le texte s'y voit contaminé par la marge, au point qu'il est comme défait par elle et emporté vers une sorte de dissolution inexorable. Mais, en même temps que le texte se voit confronté à sa marge, est reposée la question des rapports entre le texte et le hors-texte. Car la marge est encore une figure du texte mais elle déploie par sa force dissidente un solide motif pour l'appel à la rébellion. La marge marginalise le texte tout en le confirmant comme tel, mais son pouvoir de dissidence peut l'extraire momentanément ou durablement de la loi du texte, l'emporter vers une hérésie créatrice. L'impérialisme de la philosophie s'en est trouvé démasqué et remis en cause par des agencements minoritaires. C'est cette opération d'auscultation de la philosophie que Derrida, en ouverture de ses *Marges de la philosophie*, nomme : « tympaniser la philosophie³ ». L'opération « tympan » est une opération délicate, improbable même, particulièrement dangereuse car qui est l'espion auscultant et comment l'introduire dans la philosophie, par quel procédé ou machine ? La marge est la machine à tympaniser la philosophie. Aussitôt formulés, ces mots renvoient à une marge elle-même saturée de mots, qui forme un second texte en vis-à-vis du premier. Ainsi donc la marge n'est-elle pas un hors-texte mais bien un autre texte dont l'étrange loi de prolifération retourne ses ombres incertaines sur le

1. Luc Ferry et Alain Renaut, *La Pensée* 68, Paris, Gallimard, 1988, p. 40.

2. Jean-François Lyotard, *Le différend*, *op. cit.* in n. 136, p. 29.

3. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, *op. cit.* in n. 44, p. 1.

texte central. Mais, précisément, qu'est-ce qui fait centre en philosophie ? L'*imperium* philosophique se constitue dans la maîtrise de la marge tout autant que dans sa possibilité de l'investir comme marge et de la replier sur la loi de l'empire.

Un discours qui s'est appelé philosophie a toujours, y compris la sienne, voulu dire la limite [...]. Ce discours a toujours tenu à s'assurer la maîtrise de la limite. Il l'a reconnue, conçue, posée, déclinée selon tous les modes possibles [...]. Il fallait que sa propre limite ne lui restât pas étrangère. Il s'en est donc approprié le concept, il a cru dominer la marge de son volume et penser son autre¹.

Autant dire que la philosophie assure et maîtrise. Elle cerne son efficacité dramatique dans le geste de faire limite. Là réside sa souveraineté propre. Ici dessine un domaine de compétence qui expulse *Ailleurs*. Il faudra donc que la philosophie se tienne à sa délimitation et circoncrive toutes ses marges. L'autre de la philosophie n'est pas un lieu sauvage où poussent des herbes folles mais la méticuleuse expulsion engendrée par la délimitation du domaine d'extension de la philosophie. Rien n'est donc moins évident que de « penser son autre ». En la matière, cela revient à accréditer les périphéries depuis un centre de commande qui s'octroie le pouvoir de toutes les machineries. La philosophie ne parvient donc pas à être au-dehors d'elle-même, tant le dehors est l'effet du dedans, tant sa typologie la plus manifeste est rapportée aux « pressions frappantes du *typtein*² ». Dès lors, tympaniser la philosophie, c'est bien faire la généalogie des auditions de la philosophie. Deux questions sont aussitôt posées par sa vocation sonore. 1/ Une question juridique (l'oreille externe) : qui déclare être philosophe, selon quelles frontières philosophiques un texte s'établit-il ? Comment le même détermine-t-il son autre ? 2/ Une question archéologique (l'oreille interne) : comment des bruits parasites peuvent-ils parvenir à l'oreille du philosophe, intervenir sans être aussitôt recodés depuis une hiérarchie qui n'appartient qu'au philosophe ? Comment tous les autres peuvent-ils déstabiliser l'empire du même et le contester ? Cette seconde batterie de questions emporte la première dans un processus que le texte philosophique peut s'employer à réprimer ou à canaliser, mais

1. *id.*

2. *Ibid.*, p. III.



qui n'en constitue pas moins une possibilité pratique d'embrassement du texte philosophique. La scène auditive devient dès lors une guerre des langues et des bruits, des messages et des parasitages :

Peut-on pénétrer violemment son champ d'écoute sans qu'aussitôt, feignant même l'avance, la philosophie, à entendre ce qu'on lui dit d'elle [...], le fasse résonner en elle, s'en approprie l'émission ? Peut-on crever le tympan d'un philosophe et continuer à se faire entendre de lui¹ ?

La marge scelle la relation d'un texte à son autre. Elle n'est pas qu'une donnée théorique de raffinement du texte majoritaire. Elle vaut aussi comme son épreuve pratique de contestation et se conçoit ainsi comme l'exercice d'une puissance. Mais qui est doté d'une telle puissance de contestation ? Qui peut ainsi tympaniser la philosophie ? Derrida évoque le marteau de Zarathoustra. Le marteau joue un rôle important dans la membrane du tympan. Il agit sur lui et le protège tout à la fois. Mais peut-il véritablement déborder la philosophie ? Celle-ci procède bien d'une ironie suprême : elle tire la couverture à elle-même quand elle se rapporte à autre chose, elle intériorise l'extériorité, l'assimile et en fait sa chose. « L'extériorité, l'altérité sont des concepts qui, à eux seuls, n'ont jamais surpris le discours philosophique. Celui-ci s'en est toujours occupé de lui-même². » Rien ne peut le déborder, note Derrida, car il s'est octroyé le privilège du débordement. C'est bien en ce sens qu'il faut parler d'un impérialisme philosophique. Est-il possible de mettre ce *logos* philosophique en crise, de faire venir un inouï dans la philosophie, sans qu'elle parvienne à « l'enrôler sous son pavillon³ » ? Pour cela, Derrida propose une voie qui est la création de l'oblique. On ne peut obliger la philosophie mais on peut obliquer en elle, construire dans le *logos* une courbe, une capacité inédite de déviation. Derrida propose un art de l'oblique comme issue à la philosophie, dans la philosophie. Cela revient à refuser toute guerre frontale contre elle pour imaginer d'étranges mutineries disséminées dans le texte. Il faut imaginer de petites machineries portatives pour « luxer l'oreille philosophique », qui s'y entend mieux que quiconque pour ramener l'autre dans son filet conceptuel et en faire

1. *Id.*

2. *Ibid.*, p. v.

3. *Ibid.*, p. vi.

sa chose. Mieux vaut préférer l'embuscade à la guerre et imaginer, plutôt qu'une antiphilosophie, une « manœuvre textuelle » capable d'imprimer des obliques dans le concept dont la droiture n'est plus à démontrer.

C'est alors que la marge peut renaître, non comme marque du texte philosophique mais comme chausse-trappe. Créer des obliques, c'est bien vouloir enrayer le texte philosophique en le retraitant comme un fait de langue et en enfonçant quelque peu sa voûte conceptuelle. Car l'enjeu est bien de « marquer, pour un philosophème en général, une limite, [...] une marge qu'il ne puisse à l'infini se réapproprier, concevoir comme la sienne¹ ». Là où la marge est marquée par le texte, peut-elle en retour mordre sur lui ou, à défaut, ne pas se laisser absorber par lui ? Assurément, cela passe par un mouvement de désappropriation de la philosophie que Derrida envisage comme une critique des propriétés en philosophie, de ce qui est censé lui revenir en « propre ». L'art des obliques est un art de déplacement. Tirer des tangentes dans un texte, c'est le faire bouger, le faire différer d'avec lui-même, en dissoudre l'unité supposée en le rendant sans cesse différent au point de le méconnaître.

Penser à la marge, c'est ainsi proposer de situer sur la ligne droite d'un texte un drôle de labyrinthe afin de perdre dans son dédale interne l'unité proclamée de sa souveraineté impériale. Là où l'énoncé ramène sa fraise dans la clôture de sa boucle conceptuelle, sa généalogie le déplace pour le rendre méconnaissable, pour le faire sortir de ses gonds. Il ne faut pas céder à son désir, et inventer des pensées obliques faites non pas dans le dos des textes mais à même leur peau scripturale. Mais ce désir est ordonné à une supposition de l'inexistence de la droiture du texte. « Si donc il n'y a pas de limites en général ? de forme droite et régulière de la limite ? Comme tout *limus*, le *limes*, chemin de traverse, signifie l'oblique². »

Alors il faudra dire ceci : une nouvelle façon de faire de la philosophie consiste dans le montage, à l'intérieur des textes philosophiques, de petites machineries obliques destinées à poser une consistance de la marge et, dans le même temps, à évaporer le mirage de la droiture textuelle, au point que l'auto-proclamation d'une propriété de la philosophie peut s'évaporer grâce à une nouvelle pensée de l'écriture et de la

1. *Ibid.*, p. VIII.

2. *Ibid.*, p. X.



lecture consistant à marginaliser le texte : « S'il y a des marges, y a-t-il encore une philosophie, la philosophie¹ ? » Penser à la marge, c'est donc réussir la chimie de l'évaporation de l'unité d'un texte afin d'en contester les hiérarchies immanentes, et recourir à des obliques qui désorganisent le texte et l'exproprient. Telle est l'opération de déconstruction à laquelle Derrida en appelle. Mais plutôt que de supposer l'unité du discours philosophique comme réalité à déconstruire, Derrida inverse la proposition. C'est à partir de la réalité de la déconstruction qu'il s'agit d'opérer une coupe dans le discours philosophique. Le réel est la déconstruction, non la philosophie : « Quelle est la résistance spécifique du discours philosophique à la déconstruction² ? », s'interroge Derrida. La logique d'expropriation est l'événement d'où procède la pensée.

Ce n'est pas tout. Derrida propose une nouvelle hypothèse qui culmine dans la clôture proposée par la parole. Il note une connivence entre la question philosophique de l'être, le propre et le très proche. Il faut circonscrire un territoire, clôturer un dispositif ontologique et proposer les appropriations qui lui conviennent en se fermant à toute voix étrangère. Le discours philosophique ne peut se spatialiser dans une propriété que sous la condition d'être porté par un philosophe qui présente la qualité déconcertante de pouvoir « s'entendre-parler³ ». Il ne sert à rien d'être ventriloque si l'on est seul à s'entendre parler. Le philosophe est ce ventriloque qui se fait entendre des autres dans son art des délimitations et des appropriations tout en s'entendant parler. Il est un propriétaire ventriloque dont les oreilles ne renvoient qu'à son seul discours. Il ne sert à rien de vouloir faire advenir d'autres voix. Elles seront immanquablement broyées par les appareils de capture des philosophes qui les reconverteront en altérités limites de ses essences ou identités octroyées. Une voix ne rencontre pas le dehors. Elle affirme le dedans jusque dans les limites qui définissent un dehors. Les tuyauteries ontologiques qui propagent la voix du philosophe telle une percussion sans faille soufflant dans le labyrinthe d'une soufflerie désagrègent toutes les poches sonores étrangères, clandestines. La machinerie philosophique est une machine à assimilation.

1. *Ibid.*, p. IX.

2. *Ibid.*, p. XIII.

3. *Id.*

C'est pourquoi la déconstruction doit tourner le dos à la voix et s'engager résolument du côté de l'écriture. La voix fait enfler la présence, elle implique une logique de coïncidence du texte à son objet, de la parole philosophique à son être. Elle accomplit un logocentrisme naturel selon lequel la spéculation organise la présence d'un monde, se rend présente à un monde. Aborder le texte philosophique par l'écriture, c'est souligner qu'aucun texte ne se donne naturellement dans une transparence première. Aucun langage naturel n'est assez ancien pour pouvoir s'extirper du phénomène de l'écriture :

Nous voudrions suggérer que la prétendue dérivation de l'écriture [...] n'a été possible qu'à une condition : que le langage « originel », « naturel », etc., n'ait jamais existé, qu'il n'ait jamais été intact, intouché par l'écriture, qu'il ait toujours été lui-même une écriture¹.

Autant dire qu'aucun texte ne ressort indemne de l'écriture. Mais que signifie cette blessure ? Qu'il existe une « fêlure de l'identité philosophique » que l'écriture, en disséminant ses fioles dans les coins et recoins du texte, peut porter en son sein sans se laisser nécessairement capturer en retour par les soldats zélés qui travaillent pour l'*imperium* philosophique.

Si la parole philosophique ne peut se développer dans un texte que sous condition d'écriture, alors la déconstruction n'est nullement un impératif extérieur au texte philosophique mais lui advient de lui-même. Le texte ne peut manquer de déborder de toutes ses significations et identifications car il diffère de lui-même par l'écriture qui le produit comme texte. La déconstruction ne se donne pas comme un impératif de sortie de la philosophie qui serait formulé dans l'après-coup de la critique radicale. « Opérant nécessairement de l'intérieur² », elle vaut comme une critique de la philosophie qui reste immanente à la philosophie. C'est de l'intérieur de la philosophie que la frontière entre le texte et la marge devient volatile, se brouille au bénéfice d'une nouvelle économie de la pensée. Le rôle de la déconstruction, en tant qu'elle est déjà à l'œuvre dans l'écriture philosophique, est dès lors de reposer les relations du texte et de la marge dans une alternative à l'appropriation

1. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit. in n. 135, p. 82.

2. *Ibid.*, p. 39.

tion de la marge par le texte. C'est ainsi que Derrida peut affirmer que les dix textes de *Marges* « devraient brouiller la ligne qui sépare un texte de sa marge contrôlée¹ ». La déconstruction vise non pas la destruction de la philosophie mais sa dissémination la plus extrême afin de mettre en crise les positions impériales qu'elle défend envers et contre tout.

Un texte peut-il être rongé, dans sa propre écriture, par d'autres textes qui le marquent, le débordent, le défigurent ? Le devenir marginal du texte n'implique aucune vie au grand air, rompue à l'atmosphère raréfiée de l'extériorité décomplexée. « Au-delà du texte philosophique, il n'y a pas une marge blanche, vierge, vide, mais un autre texte, un tissu de différences de forces sans aucun centre de référence présente². » Le vide n'est pas hors du texte mais dans le texte lui-même, dans lequel s'expérimente une absence qu'aucune signature ne peut gommer en restituant magiquement le centre de gravité d'où procéderait la hiérarchie scripturale. Les textes procèdent non de la ligne droite, allant d'un argument à un autre, d'un concept à un autre concept, mais par retournements subits, vrilles, lignes volatiles de crustacés, disséminant les significations dans la forêt du multiple.

Aller à la marge signifie, dès lors, ceci : aucune unité textuelle ne peut faire la leçon au texte. Aller à la marge signifie qu'il n'existe pas de marque déposée du texte. Aller à la marge devient un impératif éthique de non-clôture : faire craquer toutes les unités de sens et de mesure, rendre le texte dissonant pour inventer une philosophie autrement bordée, autrement cadrée :

Il faudrait à la fois, par des analyses conceptuelles rigoureuses, philosophiquement intraitables, et par l'inscription de marques qui n'appartiennent plus à l'espace philosophique, pas même au voisinage de son autre, déplacer le cadrage, par la philosophie, de ses propres types³.

L'écriture philosophique aspire au trouble des délimitations, des frontières du dedans et du dehors. Son devenir marginal la conduit à soupçonner que la marge est à la fois une invention de son *intérieurité*

1. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, op. cit. in n. 44, p. XIX.

2. *Ibid.*, p. XIX.

3. *Ibid.*, p. XX.

assimilatrice (« dedans ») et le liseré externe et récalcitrant de ses investigations impériales (« dehors »). L'enjeu est d'emporter la philosophie au-delà d'elle-même, au-delà de son devenir marginal lui-même, en étreignant les typologies cadrées qu'elle produit pour susciter d'autres cadrages et se donner ainsi d'autres appréhensions, d'autres modes de reconnaissance (voir Butler). C'est une question d'invention et de démultiplication : il faut faire advenir « de nouveaux types¹ » martèle Derrida, même si ces nouveaux types n'échapperont pas à une déconstruction ultérieure que la grammatologie philosophique à venir se devra d'entreprendre. En attendant, il faut bien faire proliférer les marges partout où c'est possible et creuser ainsi dans les textes les sillons de leur absence. Il y va d'une expérience de la multiplicité qu'aucune police ne peut totalement contrôler même si elle s'emploie en permanence à chercher « la règle rassurante et droite, la norme de cette polysémie », en particulier « en surveillant ses marges » : « C'est sur cette multiplicité que la philosophie n'a jamais pu raisonner². »

De la différance avant toute chose

Derrida donne un nom à cette expérience de la multiplicité : différance. Le terme désigne, assurément, une incandescence de la marge. Il la porte à la fusion, entraînant une nouvelle économie de l'écriture, de la philosophie dont l'enjeu théorique, éthique et politique culminera dans une philosophie de l'absence. Au commencement était la différance. Quelques mois avant mai 68 et l'embrasement des petites différences, Derrida prononça une conférence dans un lieu austère, la Société française de philosophie, dont l'objet était une faute d'orthographe revendiquée par Derrida : « différance » plutôt que « différence ». C'est à croire que nous aurions toujours déjà trop identifié la différence et qu'il fallait lui restituer sa différence en l'écartant d'elle-même, la faisant différer d'avec elle-même, rompant toute identification possible et désirée, produisant une interruption de sens, de séance. Le philosophe ne peut se placer trop rapidement dans l'orthodoxie de l'orthographe : son parcours sera maladroit et démarrera « par une sorte de grosse faute d'ortho-

1. *Ibid.*, p. XXI.

2. *Ibid.*, p. XXIV.

graphe, par ce manquement à l'orthodoxie¹ ». L'écriture impeccable ne peut être son expérience. Comme l'enfant qui ne peut s'empêcher de faire des pâtés sur sa feuille, le philosophe se lance dans une permutation de lettres qui doit l'emmener ailleurs. C'est cette infraction première qu'il faut faire sienne et suivre vaille que vaille. En cette différence inaudible, purement graphique, faisant apparaître un excès de l'écriture sur la parole, qui restitue la philosophie à une absence de voix, à une figuration hostile à toute entente, à tout « entendre », s'accomplissent les ruptures de hiérarchie de la philosophie, entre le sensible et l'intelligible, entre la parole et l'écriture, qui gouvernent ses différents schémas présentsiels. Ainsi la différence emporte-t-elle la philosophie hors de toute clôture. Qu'est-ce que la différence ? Une façon spéciale de n'être jamais soi-même, de dé-coïncider d'avec soi-même. Vous pensez tenir une unité et cette unité s'échappe à elle-même, se dégage de son propre schéma et le défait souverainement. Le verbe « différer » se lit dans le substantif « différence » : il souligne « l'action de remettre à plus tard, de tenir le compte du temps et des forces dans une opération qui implique un calcul économique, un détour, un délai, un retard, une réserve² ». Précisément, avec la « différence », le fait de différer est associé au fait de ne pas « être identique », d'être toujours autre, « discernable »³. La différence réunit en un seul nom le « différer » et le « différend ».

Que signifie plonger dans le bain de la différence ? Produire un court-circuit à l'échelle des signes. Ceux-ci ne peuvent être compris comme des relais provisoires et seconds d'une présence première qui serait celle de la chose qu'ils signifient. Les signes ne sont pas de la présence différée. Ils ne nous permettent aucunement d'accéder aux choses en se considérant comme des substitutions de choses provisoires. L'appel à la différence est une volonté de prendre congé de toute philosophie de la présence, de toute revendication de présence comme mot d'ordre ultime. Le signe n'est pas second. Son chant (muet puisque écrit) est au contraire le seul qui soit en notre possession, grâce auquel « on met ainsi en question l'autorité de la présence⁴ ». Ainsi la différence est-elle bien le

1. *Ibid.*, « La différence », p. 3.

2. *Ibid.*, p. 8.

3. *Id.*

4. *Ibid.*, p. 10.

mouvement qui fait dévier le texte de l'impératif de la présence, lui assignant une autre économie, rompue à l'espacement d'un sens qui diffère toujours de lui-même, ne pouvant dès lors être redit de manière inchangée mais ne cessant au contraire de se transformer, de différer d'avec lui-même, impliquant tout un jeu de marques, de traces, d'espacements qui dissolvent définitivement l'impératif d'une présence à soi du signe. Jamais nous n'avons affaire à du sens « pur » car nous sommes toujours emportés dans des différences. La différence reste encore trop du côté de la même. Elle implique l'affirmation d'une identité démentie. Mais en vérité, il n'existe ni identité ni différence, seulement des écarts virevoltants qu'aucune clôture ne peut fixer à une position seconde.

Nous pourrions donc appeler différence cette discordance « active », en mouvement, des forces différentes et des différences de forces que Nietzsche oppose à tout le système de la grammaire métaphysique partout où elle commande la culture, la philosophie et la science¹.

Ainsi donc, ce qui existe n'existe qu'en différant en permanence d'avec soi-même, instituant dans tout texte une « structure de retardement » qui disloque tout appel à la présence, toute vie dans la présence, laquelle cependant ne peut s'affirmer qu'en annulant toutes les « différences » qui, dès lors, ne pourront exister qu'à l'état de « défaut », d'« oubli », devenant « trace de l'effacement de la trace »², dès lors que la trace implique, *a contrario*, le déplacement permanent que le sens projette dans ses figures de rappel et qu'il abolit pour mieux coller à lui-même.

L'absence comme perspective

Si, en définitive, la présence est cette fiction que le texte élabore pour mieux adhérer à l'unité de son sens proclamé, la vérité ne serait-elle pas à chercher dans l'absence ? Pourtant, Derrida reste circonspect à l'égard de l'absence qu'il interprète comme le symétrique de la présence, donc comme sa figure inversée, double négatif que le manque vient signifier³.

1. *Ibid.*, p. 19.

2. *Ibid.*, p. 25.

3. *Ibid.*, p. 10.

Derrida rend-il justice par là à l'absence ? Toute son œuvre ne consistera-t-elle pas, à certains égards, à nous rendre toujours plus absents à nous-mêmes, sans pour autant que cette absence soit une restitution de la nostalgie de la présence ? Ne jamais être totalement soi-même, est-ce là, simplement, un impératif de décompression, de décompensation à l'égard des affirmations de la souveraineté excédentaire des sujets, des groupes, des textes ? L'appel à la différance est l'appel porté par toute une époque : il excède la logique du texte, les clauses culturelles et devient l'emblème d'un présent : « Je dirai d'abord que la différance, qui n'est ni un mot ni un concept, m'a paru stratégiquement le plus propre à penser [...] le plus irréductible de notre "époque"¹. » Que signifie un tel diagnostic du présent si ce n'est un appel à la désidentification ressenti comme enjeu éthique et politique d'une époque qui entend tourner le dos à l'affirmation fasciste de toutes les petites différences identitaires, soulignées comme des aveux de puissance et d'arrogance ? Mais alors, ne faut-il pas précisément tourner le dos à une certaine manière d'être au monde, celle-là même que l'histoire de la métaphysique n'a cessé d'affirmer en impliquant toujours davantage des identités, des essences, toute une prise de voix par laquelle triomphe l'appel de la présence ? Même la phénoménologie est tombée dans le panneau. « Elle reconnaîtra bientôt comme la source et le garant de toute valeur, le présent ou la présence du sens à une intuition pleine et originaire². » Il ne sert à rien de réactiver le dispositif phénoménologique des « réductions éidétiques ou phénoménologiques³ » car il enclenche une restauration de la voix métaphysique gouvernée par l'impératif d'une présence à soi des idéalités transcendantales qu'elle finit par constituer. Certes il est permis de penser, note Derrida, que cette présence à l'idéalité éloigne du monde, puisque « dans cette pureté, cette présence n'est présence de rien qui existe dans le monde⁴ ». Mais que signifie prendre congé si, dans le même temps, ce congé ouvre les portes d'une présence à soi renouvelée, que la référence à la voix vient circonscrire ? Derrida le dit sans détour : « La voix phénoménologique serait cette chair spirituelle qui continue de parler et d'être

1. *Ibid.*, p. 7.

2. Jacques Derrida, *La Voix et le Phénomène*, Paris, Puf, 1967.

3. *Ibid.*, p. 1.

4. *Ibid.*, p. 8.

présente à soi, de s'entendre, en l'absence du monde¹. » Cette voix qui se laisse entendre et gouverne le texte signale que toutes les économies de la présence n'ont pas disparu dans la philosophie. Si l'on s'absente du monde, il reste la présence à soi, à ses idéalités, à laquelle s'enchaîne la voix phénoménologique, portant avec elle l'antique voix intérieure du rappel à soi, de la nécessité de se rapporter à soi, de se soucier de soi. Loin de conditionner l'absence au monde par une présence à soi et à ses significations, la grammatologie prend congé de toutes les présences, déserte la voix comme le monde. Car le problème n'est pas, pour Derrida, que la présence à soi dans la voix conditionne une absence au monde sur un mode mineur : je parle en l'absence de la chose dont je parle et, ce faisant, j'expérimente que je parle. Le problème est bien plutôt qu'en parlant, la voix fait corps avec le langage et se pense désormais à l'intérieur des signes, de leur structure de renvoi, empêchant de fait toute présence à soi véritable. La voix devient alors l'aveu, à ses dépens, de la nécessité de différer la présence à soi dans la médiation infinie des signes de langage. Tel est précisément l'impensé de la phénoménologie qu'elle n'a littéralement pas vu, en appelant à une équivalence de la *phonè* et du *logos*, et que toute l'histoire de la métaphysique a consacrée.

Prenant quelque détour et quelque liberté, renvoyant à une pratique de la philosophie comme contre-culture, ne peut-on alors en appeler à toutes les traces, spectres qui font et défont les unités des textes et créent des devenirs marginaux en lesquels de nouvelles figurations seront possibles ? Déclôturer les possibilités marginales plutôt que transgresser, car le « geste transgressif nous renferme, en nous y donnant prise, à l'intérieur de la clôture² ». Car, s'il est vrai qu'« on n'habite jamais ailleurs », on peut en appeler à ne jamais être totalement là où on habite, et disséminer à l'infini les registres de sa propre présence. Se constituer en sujet spectral, comme ce sujet qui diffère en permanence d'avec lui-même, dans les traces qui le disséminent et le vouent à la litanie des déplacements et des itinérances, ce serait au fond conquérir le genre de mode d'être que l'affirmation des différences autorise et suscite : ni sujet de la pleine présence, ni même sujet voué à l'absence, mais soi-même comme spectre, troublant les positions d'identités et de différences, sujet origi-

1. *Ibid.*, p. 15-16.

2. Jacques Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, « Implications » [1967], p. 21.

nairement *queerisé*. Derrida *queer* ! Certainement, si par *queer* on entend une certaine fêlure dans le genre de sujet que l'on est. Par contraste avec tous les jeux de classement construits par la « loi du genre », rien n'est moins évident mais philosophiquement plus urgent que d'assumer une « loi d'impureté », une « économie de parasite »¹ dans laquelle participer au genre, ce n'est jamais totalement y appartenir, en raison de tous les déplacements qui se jouent à l'intérieur des divisions de genre.

1. Jacques Derrida, *Parages*, Paris, Galilée, [1986] 2003, p. 237.

EN MODE MINEUR

De près ou de loin, quelque chose comme un pli créateur est présent dans le discours philosophique des années 1960, dont mai 68 constitue une sorte d'hapax. La pensée en appelle, tous azimuts, à la création. *Changer la vie* n'est ni un mot d'ordre subjectif, ni une injonction sociale, mais vaut bien davantage comme la revendication diffuse d'une politisation de la vie, individuelle comme collective. Donner crédit aux inventions, c'est alors s'efforcer de saisir les processus créateurs de tout un chacun, se détourner des analyses par trop surplombantes. De nouvelles enquêtes sur les créativité ordinaires peuvent être lancées. Les inventions ordinaires, restituées à leur pouvoir propre, posent la relation du clos et de l'ouvert, de l'habitude et de la création. Elles suggèrent la possibilité d'une « anti-discipline » virevoltant de manière opiniâtre quoique souvent cachée au sein des dispositifs disciplinaires. Il existe donc une revendication de poésie mineure, ordinaire, qui vaut contre toute politique des blocs disciplinaires.

On sait que, pendant longtemps, les événements de mai 68 ont pu abriter l'idée de l'imagination au pouvoir largement résumée par des phrases jamais prononcées avant : « Soyez réaliste, demandez l'impossible » n'est pas seulement un énoncé mais devient rapidement un blason. Non seulement de telles affirmations sont révélatrices d'un désir radical de changer la vie, politique, psychique, affective, sociale, etc., mais elles soulignent également l'invention de nouvelles possibilités publiques de parler. Comme le signale Michel de Certeau à propos de mai 68, « toute nouveauté commence par être une transgression signalée par quelques vocables surprenants à la surface d'une société établie¹ ». La prise de parole, avant qu'elle ne soit reprise, atteste d'une créativité sociale inédite, incorporée à des affects de vie singuliers. Si elle critique avec vigueur les impératifs immodestes de la consommation et les logiques autoritaires, elle sollicite dans le même temps le droit à user de l'imagination comme une arme politique. Encore cette politisation de l'imagination vaut-elle depuis la poésie des micro-crétions des vies ordinaires. L'« institution imaginaire de la

1. Michel de Certeau, *La Prise de parole*, op. cit. in n. 104, p. 67.

société¹ » est d'abord le fait d'une « invention du quotidien² » de madame et monsieur tout le monde. Dans *Numéro deux*, Jean-Luc Godard, en 1975, montre la vie quotidienne d'une famille installée à Grenoble, un couple, ses enfants, ses parents, sous forme de vignettes, avec des titres et des commentaires. Vies banales que rien ne trouble en apparence et qui s'enroulent impeccablement à un ordre muet des choses. Le père travaille pendant que la mère s'occupe de ses enfants alors que le grand-père s'enfonce dans ses souvenirs de la troisième internationale et que la grand-mère s'active à la cuisine. Mais cette banalité est lézardée par les dissociations des images, les fractures introduites par les commentaires, les propos des uns, des autres. Nicolas : « Il y avait un paysage et dedans on a mis une usine. » Vanessa : « Il y avait ça, il y avait une usine, et tout autour on a mis un paysage. » Est-il possible de faire devenir paysage une usine ? Est-il possible de n'être pas seulement un sujet d'usine ? Comment faire passer le paysage dans sa vie plutôt que l'usine ? L'usine s'approprie le paysage pour en faire un paysage de pacotille. Le paysage minorise l'usine, crée en elle tout un ensemble de lignes végétales qui la délocalisent. Mais usine et paysage, avant d'être des milieux de vie, sont d'abord et avant tout des modes de vie. Ne pas devenir totalement une usine, c'est ne pas se laisser transformer en « merde » par le travail qui vous accapare, c'est aussi ne pas reproduire la loi de l'usine avec ses contremaîtres à la maison. Le mode majoritaire de l'usine s'oppose alors au mode minoritaire du paysage. Le film de Godard est un état des lieux. Il n'y aura pas de révolution politique sans toutes les révoltes poétiques des vies anonymes. Telle est la productivité du mode mineur.

Ainsi, à l'intérieur d'un contexte historique ample, mai 68 comme moment plutôt que comme événement³, revenant à la philosophie, il est possible de mettre en avant un style de philosophie nouveau que je nomme « mai 68 en philosophie ». « Mai 68 en philosophie » plutôt qu'« effet mai 68 en philosophie » car je n'entends pas souligner que les événements de mai 68 ont engendré une philosophie de mai 68, ni même

1. Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*, op. cit. in n. 109.

2. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

3. Sur la théorie des moments, lire Frédéric Worms, *La Philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009.

qu'ils ont conditionné une nouvelle façon de faire de la philosophie. Je n'entends pas *a fortiori* non plus évoquer une « pensée 68 » pleinement positive contre la « pensée 68 » négative d'auteurs qui n'hésitent pas, comme souvent dans les histoires de la philosophie française, à convoquer les spectres, les revenants, pour souligner que ce sont eux les fantômes qui tirent en réalité les ficelles des nouvelles pratiques de pensée, dans le cas présent, Freud, Nietzsche, Heidegger, en sonnant le glas de la philosophie du sujet¹. L'essentiel n'est pas là mais dans le réarmement de la tendance contre culturelle de la philosophie, qui trouve avec mai 68 de nouvelles possibilités à la fois pratiques et théoriques. S'est développée en particulier une manière singulière de soumettre l'arsenal des normes sociales à la puissance créatrice de la vie, induisant une politisation de la vie mais aussi une insurrection de la vie jusque dans la politique. Dans un texte intitulé « Contrôle et devenir », Gilles Deleuze fait la remarque suivante :

Une sorte de passage à la politique, je l'ai fait pour mon compte, avec mai 68, à mesure que je prenais contact avec des problèmes précis, grâce à Guattari, grâce à Foucault, grâce à Elie Sambar. *L'Anti-Edipe* fut tout entier un livre de philosophie politique².

Hypothèse : j'appelle « mai 68 en philosophie » l'irruption du mode mineur comme poétique/politique des inventions ordinaires.

L'hypothèse minoritaire

Une formule de l'*Abécédaire* est devenue un quasi-slogan : « Qu'est-ce que mai 68 ? Un devenir révolutionnaire sans avenir de révolution. » L'histoire des révolutions ne rend pas justice aux devenirs révolutionnaires. Les subjectivités virevoltent dans des atmosphères à haute ébullition et produisent de nouvelles manières d'exister, individuellement et collectivement, qu'aucune trame historique ne peut réellement contenir ou absorber. « Mai 68 a été la manifestation, l'irruption d'un devenir à l'état pur³ » car mai 68 invente des manières de vivre la critique du capitalisme qui sont, dans le même temps, des façons de vivre la critique

1. Luc Ferry et Alain Renaut, *La Pensée 68*, *op. cit.* in n. 203.

2. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 230.

3. *Ibid.*, p. 231.

de l'État. Comme saura le reconnaître en boucle conclusive l'appel aux minorités du 13^e plateau, « Appareil de capture » :

Si les minorités ne constituent pas des États viables, culturellement, politiquement, économiquement, c'est parce que la forme-État ne convient pas, ni l'axiomatique du capital, ni la culture correspondante¹.

L'hypothèse minoritaire ne peut loger ni à l'intérieur de l'État, ni sur le plan du capital car elle affirme des manières de vivre de l'intérieur de leur critique. Ainsi mai 68 ne se rapporte-t-il au développement du capitalisme et à la forme État qui lui correspond que pour mieux individualiser tous les devenirs qui se retournent contre eux. Les devenirs débordent les représentations. Ce sont des expérimentations qui emportent les individus sur des lignes de fuite partageables. « Ce qui m'intéressait, c'étaient les créations collectives plutôt que les représentations². » La possibilité de l'invention collective est sans aucun doute la grande affaire des années 1970. Mais à condition de comprendre que les expérimentations, spécifiquement pour Deleuze et Guattari, s'accomplissent en une critique conjointe du capitalisme et de l'étatisme. On s'attendrait à ce que cet argumentaire implique dès lors une scène anarchiste. Pourtant les deux auteurs refusent une telle référence. « La question n'est pas du tout l'anarchie³. » Mais l'anarchie est ici sous-interprétée. Elle est vue sous l'angle d'une vulgate plutôt que d'une proposition théorique dont la portée épistémologique est de lever simultanément la double hypothèque du capital et de l'État. L'hypothèse minoritaire serait-elle une hypothèse anarchiste ?

Dans le 4^e plateau, Deleuze et Guattari évoquent la distinction du majeur et du mineur dans le cadre d'une analyse de la langue. Selon cette analyse, il s'agit de faire droit à l'idée que la langue est une réalité variable et hétérogène plutôt qu'un système homogène consistant en un ensemble de constantes⁴. Récusant l'approche seulement grammaticale de la langue, Deleuze et Guattari peuvent établir, d'un côté, que l'usage des syntagmes majoritaire de la langue est, pour l'individu normal, « le

1. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, op. cit. in n. 132, p. 590.

2. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, op. cit. in n. 242, p. 229.

3. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, op. cit. in n. 132, p. 588.

4. *Ibid.*, p. 127.

préalable de toute soumission aux lois sociales¹ » et, de l'autre côté, que la langue est emportée par des devenirs minoritaires qui font surgir, dans des créations inédites, dans des usages singuliers, plus que des variations, un pouvoir de démultiplication qui est littéralement renversant : « Plus une langue a ou acquiert les caractères d'une langue majeure, plus elle est travaillée par des variations continues qui la transposent en mineur². » On reconnaît là sans peine un effet mai 68 en philosophie : la politique est bien un certain pouvoir de transposition du majeur en mineur, elle se conquiert dans ce renversement, à même cet arrachement que lui font subir les créations singulières et collectives. L'usage minoritaire d'une langue devient une vraie matrice politique car il fait apparaître les possibilités vitales des créations collectives. C'est que le minoritaire et le majoritaire sont bien deux allures de vie : la vie sous devenir qui s'oppose à la vie sous contrôle, mais l'un et l'autre ne se retrouvent pas en position d'extériorité car l'un joue toujours comme la limite de l'autre. La ligne majoritaire ne se développe que pour autant qu'un traitement minoritaire peut se loger en elle et la démultiplier. Réciproquement, les pointillés minoritaires discontinus sont sans cesse repris et tendent à être effacés par la ligne majoritaire continue. Cette retombée de la création minoritaire dans les formes majoritaires équivaut à la retombée, chez Bergson, de l'ouvert dans le clos. Encore cette retombée ne survient-elle que différée. Le majoritaire diffère en permanence d'avec lui-même du fait du minoritaire. Un certain rapport de capture/non-capture est alors à l'œuvre entre le majoritaire et le minoritaire, la norme et l'écart, qui établit la scène politique comme telle. La constante linguistique suscite la variation : « Il n'y a pas de langue qui n'ait ses minorités internes³. » En retour, « les constantes sont tirées des variables elles-mêmes⁴ ». La déstabilisation de la langue par l'écart vaut alors comme l'occasion d'une relance de la norme. Non qu'elle lisse nécessairement les écarts mais elle se développe dans sa capacité à se lier à eux.

Quand existe-t-il une hypothèse minoritaire ? Selon un premier schéma, l'état d'une majorité s'assujettit des états de minorité par des

1. *Ibid.*, p. 127.

2. *Ibid.*, p. 130.

3. *Ibid.*, p. 130.

4. *Ibid.*, p. 130.

épreuves de domination qui imposent les macro-normes majoritaires aux micro-normes minorisées. Dans ce schéma, majorité devient un étalon qui se soumet autant d'états qu'il minorise comme des écarts plus ou moins grands par rapport à cet étalon. La minorité est alors pensée comme un état soustractif d'un état de majorité qui lui manque. On voit alors que « minorité » est le nom de code d'une assignation à la minorité produite par un groupe maître. Comment déborder cette assignation à la minorité pour en faire un processus, un devenir, une productivité propre ? C'est tout le sens de l'hypothèse minoritaire auquel doit revenir l'analyse théorique si elle veut se référer à des minorités créatrices plutôt que réactives. L'enjeu, sous l'appellation que je forge, hypothèse minoritaire, est dès lors de passer de la minorité comme « sous-système » à la minorité créatrice, de l'état de minorité au « devenir minoritaire ». Il s'agit bien de déboîter les minorités de la logique qui les assigne à être des états soustractifs pour les envisager comme des états productifs.

Cela implique d'approfondir le premier schéma dans les termes d'un diagnostic des dominations qui règlent la minorité sur la production d'une majorité, en vue de l'établissement d'un second schéma qui pourra le déborder et le contester. Le premier schéma de la minorité en fait le sous-système d'un état de majorité qui le produit comme tel par la domination.

Par majorité, nous n'entendons pas une quantité relative plus grande, mais la détermination d'un état ou d'un étalon par rapport auquel les quantités plus grandes aussi bien que les plus petites seront dites minoritaires : homme-blanc adulte-mâle, etc. Majorité suppose un état de domination¹.

Majeur et mineur enchaînent ainsi deux traits distinctifs tous deux initiés par le majeur. Au majeur reviennent le pouvoir de dominer et la position de la norme. Au mineur échoit l'épreuve de la domination et l'assignation à un écart relatif à la norme. Cette dichotomie politique est entremêlée à une différence épistémologique que la référence à la langue permet de mieux cerner. Il n'existe pas, en effet, pour les deux auteurs, deux types de langues, les langues majoritaires et les langues minoritaires, mais deux usages de la langue, un usage majeur et un usage mineur, dont

1. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, op. cit. in n. 132, p. 356.

les distinctions tiennent aux relations entre les normes et les écarts, entre les constantes et les variables. Ou bien l'enjeu est de lisser les écarts de langage au nom d'une allégeance à la norme ; ou bien, au contraire, l'enjeu est d'embraser les écarts et d'en souligner l'hérésie par rapport à toute norme. Encore s'agit-il là moins d'options que d'allures de la langue. Tout usage de la langue se développe à l'intérieur de ces deux dimensions qui sont deux échelles d'appréciation de la vie de la langue. La conséquence en est que la distinction majeur/mineur n'est pas une distinction quantitative à l'instar d'une langue nationale majoritaire et d'une langue régionale minoritaire. L'usage minoritaire de la langue est plutôt celui qui lui fait subir un traitement créateur par lequel se développent de nouvelles possibilités de langue. C'est ainsi que Kafka « fait subir un traitement créateur de langue mineure » en « construisant un continuum de variations »¹. Un double objectif se dessine dans le minoritaire, « resserrer les constantes » et « étendre les variations », qui emporte la langue hors de sa subomption sous les seuls standards.

Deleuze et Guattari étendent cette analyse de la langue aux rapports de la majorité et de la minorité en vue de parvenir à un deuxième schéma de la minorité. Intégrant la langue dans une définition plus générale, le schéma 1 pose que la majorité formule un mètre-étalon grâce auquel un pouvoir s'octroie une domination effective sur des groupes dominés. « La majorité suppose un état de pouvoir et de domination². » Elle développe, comme système hégémonique, son propre système en convoquant des sous-systèmes qu'elle peut librement produire comme des hors systèmes.

Seulement cet état de majorité qui s'arroge des états de minorité est soumis à une étrange inversion car la norme qu'elle exhibe se révèle être une fiction, comme l'exhibe son montage en série. « Supposons que la constante ou l'étalon soit Homme-blanc-mâle-adulte-habitant des villes-parlant une langue standard-européen-hétérosexuel quelconque³. » En droit, rien ne permet d'arrêter une telle norme. Pourquoi, en effet, ne pas accrocher de nouvelles déterminations à la série ? Pourquoi ne pas supposer que « habitant des villes » soit spécifié en « habitant des grandes villes du Nord de l'Europe » ? De spécification supplémentaire en spécifi-

1. *Ibid.*, p. 131.

2. *Ibid.*, p. 133.

3. *Id.*

ciation supplémentaire, le raffinement des appréciations du groupe majoritaire induit que de moins en moins de personnes intègrent positivement ces critères. Aucune vie n'est réellement assurée de remplir tous les critères de l'étalon. À terme, la majorité ne concerne personne alors que la minorité devient le fait de tout le monde. N'importe qui devient un sujet minoritaire par le fait que n'importe qui est amené à glisser d'un état de majorité à un état de minorité, en raison des spécifications grandissantes de la majorité. Il en résulte « un fait majoritaire, mais c'est le fait analytique de Personne, qui s'oppose au devenir-minoritaire de tout le monde¹ ». On pourrait croire que cette démultiplication du minoritaire la condamne à un pullulement dramatique de sous-systèmes assignés à la périphérie par l'appropriation du fait majoritaire par un pouvoir. Mais en réalité, il s'agit moins d'une démultiplication que d'un dédoublement. La perspective quantitative en vigueur dans le schéma 1, assignant la minorité à la place du sous-système défaillant, cède la place à une perspective qualitative en vigueur dans le schéma 2, selon laquelle le devenir minoritaire doit être distingué de l'état de minorité.

C'est pourquoi nous devons distinguer : le majoritaire comme système homogène et constant, les minorités comme sous-systèmes, et le minoritaire comme devenir potentiel et créé, créatif².

Déboîter le minoritaire comme devenir du minoritaire comme état introduit une rupture dans les logiques de production des minorités puisque cela revient à signaler que le minoritaire ne loge pas seulement dans la production de la minorité par la majorité. Certes, c'est à l'occasion d'une expulsion de la minorité par la majorité que devient visible le devenir minoritaire, mais l'état de minorité produit par la majorité n'en révèle que l'hypothèse et ne la construit nullement. En réalité, l'hypothèse minoritaire doit s'engendrer de l'intérieur de son seul processus. Le schéma 2 valide la puissance auto-organisationnelle du mode mineur, sans plus s'inquiéter de sa récupération dans un îlot de minorité engendré par les pouvoirs dominants. Il revient à l'affirmation de la possibilité de la contre-culture de susciter des décrochages significatifs à l'égard de la

1. *Ibid.*, p. 134.

2. *Ibid.*, p. 134.

majorité, mais aussi des états de minorité qu'elle engendre si la minorité ne veut plus être envisagée comme un état défaillant ou comme une niche de marginalité. Disons alors que l'hypothèse minoritaire désigne une création non encore capturée par un état de majorité ou de minorité, une allure de vie s'envisageant moins comme alternative que comme libre invention de vies *alters*.

Ainsi, le devenir minoritaire n'a plus nécessairement à être recodé sur un état de minorité antérieur, pas davantage qu'il ne doit être vu sous l'angle de la norme majoritaire. Dans le 10^e plateau, Deleuze et Guattari avancent l'argument d'un risque de reterritorialisation du devenir minoritaire par l'état de minorité. Loin d'assigner un devenir à un état, majoritaire ou minoritaire, l'essentiel réside dans l'invention à laquelle donne lieu un devenir. Le devenir est une volonté d'exister hors majorité mais aussi hors minorité, une manière de se désidentifier, d'inventer en pure perte d'identité. Aussi ne « faut-il pas confondre “minoritaire” en tant que devenir ou processus, et “minorité” comme ensemble ou état¹ ». Un devenir ne se laisse jamais annexer à un état. C'est pourquoi il existe un devenir-femme ou un devenir-précaire mais en aucun cas « un État-amazone, un État des femmes, ou bien un État des travailleurs précaires² ». Il faut alors comprendre que « précaire », « femme » ne désignent pas seulement des constructions sociales spéci-fiantes mais s'arrachent à ces logiques sociales par les inventions qui en font dans le même temps des signifiants de l'indétermination, des tendances floues qui happent momentanément des allures de vie singulières, moins pour les fédérer sous quelque bannière que pour en souligner la productivité intrinsèque.

Pour un marginalisme pratique

Il existe dès lors deux manières de penser la politique. On peut la penser comme pouvoir, comme le moment de retombée des écarts dans les normes, quand s'abolit l'acte interruptif déterritorialisant de nouveau clôturé, cadencé par les forces identificatrices du territoire. On peut aussi la penser au plus près des devenirs interruptifs créateurs. Cette

1. *Ibid.*, p. 356.

2. *Ibid.*, p. 590.

balance des politiques est la nôtre, désespérément la nôtre. Elle réside dans la polarité, affirmation d'une culture naturée du pouvoir d'un côté, intrusion inactuelle d'un agir créateur de l'autre côté. Sur le premier versant, la politique existe toujours trop comme puissance majoritaire, exercice de capture. Sur le second versant, elle n'existe que comme court-circuit minoritaire, irruption fragile, maigre et imprévue dans le régime des normes. Elle est affaire de pouvoir¹ et affaire de devenir, loi identificatrice d'un visage² cherchant à mettre la main sur les devenirs anonymes de tout le monde. Le pouvoir dévisage les inventions, les renvoie à une limite qui n'est pas seulement la limite interne de la guerre qui peut anéantir, de l'intérieur de sa puissance, toute ligne de fuite quand une création est rongée par une passion triste au lieu de pouvoir se connecter sur d'autres lignes³, mais la limite externe de la capture. Aussi, envisager les lignes créatrices comme une « sorte de mutation, de création, se traçant non pas dans le tissu de l'imagination, mais dans le tissu même de la réalité sociale », c'est affronter le risque interne du « désespoir » de la création solitaire et le risque interne « de se faire rattraper quand même, de se faire colmater, ligaturer, renouer, reterritorialiser »⁴. D'un côté une politique trop puissante, trop musclée. D'un autre côté un ensemble flou mais réel, affirmant des possibilités autres.

Alors il ne faut pas balancer et laisser filer la politique du côté des devenirs créateurs. Cela suppose de faire revenir l'hypothèse minoritaire à même le majoritaire, quitte à rejouer un marginalisme pratique que le devenir minoritaire avait pourtant débordé, récusant le placement dans l'état de minorité engendré par le majoritaire. Qu'est-ce qu'un état de minorité ? Un phénomène de bordure. Deleuze et Guattari s'en expliquent dans le 10^e plateau, à propos de la catégorie d'« anomal ». Le marginalisme pratique a recours à la périphérie pour contester le centre. Les différents pouvoirs sociaux du couple, de la famille, de l'État reposent sur des centres autoritaires qui distribuent leur réel en produisant des bordures. La relation de la périphérie au centre est ambiguë. D'un côté, la

1. *Ibid.*, 9^e plateau : « L'homme de pouvoir ne cessera de vouloir arrêter les lignes de fuite », p. 279.

2. *Ibid.*, 7^e plateau, « Le visage est une politique », p. 222.

3. *Ibid.*, 9^e plateau, p. 280.

4. *Ibid.*, p. 280.

périphérie existe hors de toute relation à un centre : elle est une multiplicité en acte à laquelle Deleuze et Guattari donnent le nom d'« anomal » : « existence d'une bordure suivant chaque multiplicité, qui n'est nullement un centre¹ ». D'un autre côté, la périphérie est recodée par l'assignation à un centre qui se l'approprie et la constitue potentiellement en zone de relégation ou de marginalisation :

Il est vrai que les bandes sont minées aussi par des forces très différentes qui instaurent en elles des centres intérieurs de type conjugal et familial, ou de type étatique, et qui les font passer à une tout autre forme de sociabilité².

Le marginalisme pratique doit opérer à la bordure, à la marge, aux frontières. Il s'agit de prendre à revers les centres de décision autoritaires qui performent le social en forçant les pouvoirs à entrer en relation avec des éléments qui lui sont rétifs et à être ainsi refigurés par des procédures de recomposition nouvelles. Il faut vampiriser le pouvoir, le forcer à renoncer à ses propres filiations pour composer de nouvelles alliances à partir de tous les effets de contagion par lesquels les périphéries vont décomposer et recomposer les centres hermétiques. Vampiriser le pouvoir, c'est faire que la périphérie ne s'en laisse pas compter par le centre et agisse sur lui, à titre de multitude (la meute animale) ou de pure singularité (le sorcier).

Il y a toute une politique des devenirs-animaux comme une politique de la sorcellerie : cette politique s'élabore dans des agencements qui ne sont ni ceux de la famille, ni ceux de la religion, ni ceux de l'État. Ils exprimeraient plutôt des groupes minoritaires, ou opprimés, ou interdits, ou révoltés, ou toujours en bordure des institutions reconnues³.

L'éthologie de la minorité comme perspective politique repliée sur le marginalisme pratique des groupes minoritaires se laisse alors construire dans l'écart qui sépare l'étranger de tout le monde. La politique commence dans le devenir minoritaire de l'étranger comme phénomène par excellence de bordure, mais elle se poursuit par le fait que tout le monde

1. *Ibid.*, p. 299.

2. *Ibid.*, p. 300.

3. *Ibid.*, p. 302.

est amené à se reconnaître étranger au regard de la carte pratique des dominations exhibée par l'étalon de majorité. Pour rappel, la domination de la Majorité sur les minorités s'accroche toujours à une norme-étalon de la domination : « Homme-blanc-mâle-adulte-habitant des villes-parlant une langue standard-européen-hétérosexuel quelconque » sur « les Femmes, les Noirs, les Paysans, les Homosexuels... »¹. Le marginalisme pratique ne se donne pas pour but de renverser la Majorité au profit de la Minorité pour établir une nouvelle Majorité. Elle vise à s'efforcer de passer sous la Majorité afin de produire une création collective irréductible à l'état de pouvoir de la majorité. La politique est alors l'irruption d'un non-pouvoir à même un état de pouvoir. Là où le territoire ne cesse de se refermer sur ses normes et ses états de domination selon une logique du clos, il reste l'effort vital de décompression des normes, et de déterritorialisation engendré par les créations singulières ou collectives.

La philosophie de Deleuze et de Guattari qui est tout entière une philosophie de la création s'inscrit alors bien dans ce que nous avons voulu nommer « mai 68 en philosophie », car elle tend à comprendre la politique comme la création collective de l'interruption des normes, procédant à sa manière, par référence à Castoriadis, à une sorte d'« institution imaginaire de la société ». C'est que le devenir est bien anomal, trou noir dans les normes, soustraction à la loi du visage et tentative d'agencement moléculaire des différents agirs créateurs. Elle s'inscrit dans « mai 68 en philosophie » pour une autre raison qui a trait également au devenir de la politique. Car la politique, c'est la création interruptive des normes, mais c'est aussi une création non réservée à quelques-uns, un certain régime de l'ordinaire dans la création, que Deleuze et Guattari thématisent quand ils affirment que « la minorité, c'est le devenir de tout le monde, son devenir potentiel pour autant qu'il dévie du modèle² ». C'est que chacun se casse un peu la gueule dans le quotidien, dévisse quelque peu sous les injonctions normatives. Ce devenir étranger aux règles de la mise en scène de la vie quotidienne est bien ce qui advient à tout le monde. La politique consiste alors à faire quelque chose de ces déviations ordinaires plutôt que rien. Elle est l'art de retenir les déviations de tout le monde dans un régime du commun. À la norme qui ne

1. *Ibid.*, 4^e plateau, p. 133.

2. *Id.*

procède de personne tant elle traduit le fait pur de la domination, un état de pouvoir plutôt qu'un état de personne, Deleuze et Guattari opposent des possibilités de vie qui procèdent des agencements maladroits des déviations. Ils sous-entendent de ce fait que le devenir de la politique loge tout entier dans une politique des devenirs en ce qu'un devenir est un certain régime collectif, ordinaire donc, d'interruption des normes (même quand on est seul, on est toujours plusieurs chez Deleuze, on forme un agencement; le drame serait, pour Deleuze et Guattari, l'impossibilité de l'agencement). Pouvoir faire quelque chose quand on est acculé à la marge, c'est faire entrer la norme dans un processus de marginalisation qui l'emporte vers des possibilités de vie collectives nouvelles.

Comment s'exprime dès lors la politique ? Négativement comme un refus des mots d'ordre ou plutôt comme leur variation continue. Si le territoire se referme sur lui en fonction de régimes d'identification portés par les mots d'ordre, la politique procède d'un pouvoir de désidentification que ne cessent de convoquer les expérimentations collectives engendrées par les devenirs majoritaires. Positivement, par la conquête de nouveaux espaces à l'intérieur des états de pouvoir dominants. La politique peut alors être vue comme un art à venir, comme la création de variations continues communes par lesquelles des différences se font jour, liées à des petits intervalles établis à même les normes. C'est moins une normativité politique comme pouvoir de faire craquer les normes anciennes et d'en instituer de nouvelles qui caractérise la politique qu'un marginalisme pratique attaché à la possibilité de dégager des marges, des espaces dans lesquels l'expérimentation des micro-normes demeure encore possible. Au risque ou au bénéfice de faire rejouer un rôle prépondérant aux groupes minorisés, subalternisés, assignés à un état lacunaire par l'exercice d'un pouvoir majoritaire. Au risque, car la liaison de l'état de minorité et du devenir minoritaire semble impliquer le renoncement à la pureté théorique de la distinction. Au bénéfice cependant, car la fécondité pratique d'une telle liaison est immense. S'il existe toujours le risque que les identités minorisées se fondent, dans leurs revendications, en nouvelles majorités, ou qu'elles se replient dans une défense et illustration de l'identité minoritaire, il existe aussi toutes les perspectives pratiques de recomposition engendrées par les nouvelles alliances entre minorités et/ou par les nouvelles allures de vie qui

naissent au sein des agencements dans chaque minorité, et aussi entre les minorités mais également entre des points de minorités et des éléments de la majorité.

Et le capitalisme ?

Se demander comment faire pour que la politique soit du côté des devenirs plutôt que du côté du pouvoir, du côté des « dynamismes irréductibles traçant des lignes de fuite et impliquant d'autres formes d'expression¹ », c'est alors nécessairement se confronter au problème du capitalisme en ce qu'il impose un mot d'ordre universel qui est celui du marché, étalonnant ainsi les rapports de domination sur la fabrication conjointe de richesse et de misère. Si, « dans le capitalisme il n'y a qu'une seule chose qui soit universelle, c'est le marché² », encore faut-il comprendre que l'établissement du marché ne peut être réalisé que sous la condition du contrôle. Interprétant le concept productif de la discipline chez Foucault comme le signe le plus adéquat de la procédure de contrôle³, Deleuze souligne que l'avènement du marché doit être rapporté non pas à une logique de la ségrégation portée par le sens négatif du disciplinaire mais par une logique inverse de la mise en communication des différents éléments du milieu ouvert que représente le marché. D'un côté, « nous entrons dans des sociétés de contrôle qui fonctionnent non plus par enfermement mais par contrôle continu et communication instantanée⁴ ». De l'autre côté, les formes de contrôle sont au service du marché, se donnent comme des accélérateurs des particules élémentaires de la richesse. C'est que le capitalisme doit pouvoir se réaliser dans les termes d'une intensification des procédures de communication : il ne cesse, en effet, de mettre en rapport des éléments hétérogènes en vue de son seul développement. Le contrôle apparaît dès lors comme l'instrument adéquat de cette communicabilité généralisée. Contrôler, c'est en effet s'assurer que les formes de la communication ne sont pas incompatibles entre elles. Tandis que le disciplinaire présuppose encore un enfermement dans des institutions séparées

1. *Ibid.*, 10^e plateau, p. 290.

2. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, *op. cit.* in n. 242, p. 233.

3. *Ibid.*, p. 236.

4. *Id.*

(la famille, l'hôpital, la prison), le contrôle prend pour objet la liberté elle-même en tant qu'elle est pouvoir de circulation. S'inspirant de Paul Virilio qui « ne cesse d'analyser les formes ultra-rapides de contrôle à l'air libre, qui remplacent les vieilles disciplines¹ », Deleuze peut aussi suggérer que le contrôle réalise la possibilité du capitalisme comme avènement d'un marché de la circulation des biens et des personnes.

C'est que le capitalisme se forme par sa capacité à se saisir des flux qui forment une société, par sa capacité à se situer sous les mots d'ordre au plus près des variations continues produites par les gens. Ainsi est-ce bien le désir qui est l'objet du capitalisme. Dès *L'Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari ont souligné que « la production sociale est uniquement la production désirante elle-même² ». En considérant le désir comme l'unique foyer d'engendrement de la réalité sociale, la vie sociale est dès lors comprise comme ensemble d'agencements de désir. C'est le désir lui-même, comme processus d'engendrement de la vie sociale, que le capitalisme s'emploie à capter pour le retourner en machine productive. Le capitalisme apparaît ainsi comme un projet à deux têtes, désir et appareil de capture.

D'un côté, il se développe au plus près des lignes de fuite des désirs : loin de les réprimer, il les relance en permanence et les intensifie. Ainsi Deleuze et Guattari peuvent-ils écrire que « le capitalisme se forme avec une axiomatique générale des flux décodés³ » : décodé les flux, ce n'est pas les annuler mais les épingler sur une logique de la production. Le capitalisme est mondial car il fait se rejoindre toutes les énergies désirantes en les faisant participer au règne de l'argent. C'est pourquoi « on peut faire aujourd'hui le tableau d'une énorme masse monétaire dite apatriote, qui circule à travers les changes et les frontières, échappant au contrôle des États⁴... ». Autant dire que le capitalisme déterritorialise l'État, se développe sous ses mots d'ordre, se rend toujours plus indépendant. D'où sa force qui est d'être du côté des flux. Là où l'État territorialise par ses institutions disciplinaires fermées, le capitalisme déterritorialise grâce à un contrôle de plus en plus accru du marché.

1. *Ibid.*, p. 241.

2. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.* in n. 129, p. 36.

3. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.* in n. 132, 13^e plateau, p. 565.

4. *Ibid.*, p. 566.

D'un autre côté, le capitalisme réalise moins le désir qu'il ne le capture en le mobilisant en permanence comme moyen du capital. Cela signifie que le capitalisme ne se situe au plus près des devenirs que pour les retourner sur l'axe de la norme-étalon du capital et renforcer ainsi son établissement. Le capitalisme bute ainsi sur les devenirs minoritaires qu'il présuppose mais qu'il ne peut totalement capturer. On comprend dès lors pourquoi le capitalisme est sous contrôle, pourquoi il fait si bon ménage avec les sociétés de contrôle. L'un et l'autre s'emploient à juguler les devenirs minoritaires des désirs.

L'axiomatique du capitalisme régule les flux, les désirs en les référant à des axiomes qui ont vocation à intensifier la loi des marchés¹. Le plan Marshall, les aides financières, le développement des prêts visent à rapprocher de façon soutenue les désirs du capital : ils encadrent les désirs par des axiomes qui renforcent la loi du capital en s'assurant la capture des désirs. Les axiomes, d'une façon générale, se connectent aux désirs et s'assurent qu'ils leur répondent. Il est vrai alors de dire que le capitalisme se développe par axiomes plutôt que par mots d'ordre mais il reste que les axiomes tendent bien à fonctionner comme des mots d'ordre pour les désirs, comme des mots d'ordre désirables. Par contraste, si les axiomes passent sous les mots d'ordre pour se situer au plus près des désirs et en réorienter le cours, les désirs peuvent passer à leur tour (c'est cela, la version joyeuse de la politique chez Deleuze et Guattari) sous les axiomes : c'est à l'occasion d'un devenir minoritaire qu'ils y parviennent. En développant une majorité par les axiomes, le capitalisme, en tant que phénomène majoritaire, reste travaillé par « une minorité proliférante et non dénombrable qui risque de détruire la majorité dans son concept même, c'est-à-dire en tant qu'axiome² ». Il en va du capitalisme comme de l'établissement de la langue. Si le capitalisme est la langue de la majorité, c'est en tant qu'il est adossé à des désirs minoritaires qui le font varier en permanence. L'axiomatique du capitalisme est alors connectée à la rhizomatique des minorités. Soit qu'il s'efforce de les retraduire dans la langue de la majorité, soit qu'il reste débordé par des flux non dénombrables que le chiffre de l'argent ne peut plus retraduire. L'hypothèse minoritaire s'emploie à inventer des figures non

1. *Ibid.*, p. 577.

2. *Ibid.*, p. 586.

monétaires du désir ; elle est l'art de la démonétarisation, le contraire d'un nombre : elle est le contraire d'une entreprise, l'actualisation d'une minorité non marchande.

La puissance des minorités ne se mesure pas à leur capacité d'entrer et de s'imposer dans le système majoritaire [...] mais de faire valoir une force des ensembles non dénombrables, si petits soient-ils, contre la force des ensembles dénombrables¹.

Par là même, Deleuze et Guattari entendent bien se situer au plus près des événements de mai 68. Il s'agit bien de changer la vie en récusant l'axiomatique monétarisée du flux au profit de l'expérimentation minoritaire entendue comme puissance non chiffrée du désir. Faire parler la puissance du mode mineur, telle fut l'une des leçons philosophiques de mai 68. Encore ces créations ne se laissent-elles pas repérer par la production de macro-normes mais bien par l'invention fugitive et précaire de micro-normes orientées du côté d'un changement des vies ordinaires selon leur puissance propre. L'invention du quotidien, pour reprendre le titre de l'un des livres fameux de Michel de Certeau, est cela même qui s'expérimente dans l'affirmation d'une puissance de la minorité, et qui est en jeu dans mai 68. Mai 68 en philosophie, c'est alors l'irruption de la micro-politique des minorités, une opération du dessous plutôt qu'un état de pouvoir faisant loi au-dessus : « Mai 68 en France était moléculaire, et ses conditions d'autant plus imperceptibles du point de vue de la macro-politique². » L'invention de la politique minoritaire ne peut être que microscopique : telle est la leçon swiftienne de Deleuze.

Vivre d'une vie alternative

La vie alternative n'est pas seulement une micro-politique, elle est aussi un art de vivre. Cet art de vivre peut se nouer à l'interrogation suivante : comment une vie peut-elle ne pas être tellement gouvernée par le pouvoir ? Là pourrait surgir, à même mai 68 en philosophie, quelque chose comme un style de vie : « La meilleure manière, je crois de lire *L'Anti-Edipe*, est de l'aborder comme un « art », au sens où l'on parle

1. *Id.*

2. *Ibid.*, 9^e plateau, p. 264.

d'art érotique par exemple [...]. Contre les « ascètes politiques », « les pitoyables techniciens du désir » et le « fascisme qui est en nous tous, qui hante nos esprits et nos conduites quotidiennes », être anti-Œdipe est devenu un style de vie, un mode de pensée et de vie. Comment faire pour ne pas devenir fasciste ? »¹ D'où la formule qui a valeur de titre : « *L'Anti-Œdipe* est une introduction à la vie non fasciste » et qui doit se solder par une critique radicale de toutes les formes de pouvoir qui entravent les « vies quotidiennes »². L'art de vivre entrevu par Foucault implique toute une série de créations sociales inédites qui doivent pouvoir se retourner contre les différentes figures de l'individualisation produites par le pouvoir. Ces créations sociales se trouvent toutes du côté de la productivité du désir. « Le désir produit du réel, ou la production désirante n'est pas autre chose que la production sociale³ » Pourquoi le désir est-il productif, pourquoi engendre-t-il le multiple, la différence ? Si *L'Anti-Œdipe* en appelle à la seule logique productive des machines désirantes, c'est à la condition que le désir délire. Dans *L'Anti-Œdipe*, c'est le couplage dans le désir entre un objet et l'énergie de la machine désirante, entre des machines désirantes, qui prévaut, et ce couplage ne peut exister sans une force de déviation inhérente à la machine désirante, analogue à la déviation que fait subir le bricoleur à l'égard de ce qui est à sa disposition⁴. Reprenant l'approche du bricolage par Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*, Deleuze peut souligner que le désir fonctionne au bricolage, c'est-à-dire au détournement de l'existant dans une production singulière, production qui est toujours un excès du produire sur le produit au point que « la règle de produire toujours du produire, de greffer du produire sur le produit est le caractère des machines désirantes⁵ ». Selon cette théorie des machines désirantes, produire est tout, imaginer n'est presque rien. Le délire est seulement en position seconde, il est un état dit pathologique d'un procès de production des machines désirantes⁶. Mais il est également secondarisé par rapport aux affects.

1. Michel Foucault, préface à l'édition américaine de *L'Anti-Œdipe, Dits et écrits*, t. III, Paris, Gallimard, 1994, p. 134-135.

2. *Ibid.*, p. 136.

3. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe, op. cit. in n.* 129, p. 37.

4. *Ibid.*, p. 12-13.

5. *Ibid.*, p. 13.

6. *Ibid.*, p. 29.

On parle souvent des hallucinations et du délire ; mais la donnée hallucinatoire et la donnée délirante présupposent un Je sens plus profond qui donnent aux hallucinations leur objet et au délire de la pensée son contenu. Un je sens que je deviens femme, que je deviens dieu qui n'est ni délirant ni hallucinatoire, mais qui va projeter l'hallucination ou intérioriser le délire. Délire et hallucination sont seconds par rapport à l'émotion vraiment primaire qui n'éprouve d'abord que des intensités, des devenir, des passages¹.

L'affectivité est vitale et la vie est affaire d'intensités, de telle sorte qu'il faut reconduire le délire au désir plutôt que l'inverse, quitte à secondariser l'imagination par rapport à l'affectivité dans la création sociale engendrée par la productivité du désir bricoleur.

De ce primat de la différence sur l'unité, de la création sur la répétition, de la déviation sur la norme produits par *L'Anti-Edipe, Mille plateaux* en marque à la fois son point maximal d'embrasement et en propose un renversement quant à la séquence délire/désir. Il semble que, dans cette ontologie de la vie créatrice, ce soit le délire qui emporte le désir plutôt que le désir qui a des effets de délire. Cela revient à dire qu'il n'y a pas de désir sans un plan d'imagination qui le traverse et le fêle. En appeler à la vie alternative, au plus près de mai 68, c'est alors reconnaître que le désir délire.

1. *Ibid.*, p. 27.

N'IMPORTE QUI

Lip contre Althusser

En toute fin de son autobiographie, Jean-Paul Sartre fait surgir le sujet anonyme, indifférencié, le héros ordinaire, n'importe qui en somme : « Si je range l'impossible salut au magasin des accessoires, que reste-il ? Un homme fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui. » Cet énoncé de bout de course, publié en 1964, est une sorte de confession d'un enfant du siècle. L'époque se laisse ressaisir, peu après sa ligne médiane franchie, en une affirmation de l'égalité importance et valeur de chaque vie. Une philosophie peut-elle être à la hauteur de cette affirmation ? Faire une philosophie pour n'importe qui, ce n'est sans doute pas faire n'importe quelle philosophie. Le vœu de modestie n'a jamais été son fort, tant son goût se porte plutôt sur la rareté salvatrice, le raid transcendant. Pourtant, en 1974, en marge de la rature d'un nom, celui d'Althusser, Jacques Rancière réalise un tel vœu et assume un tournant en direction de l'ordinaire que Certeau avait déjà réalisé, pour son compte, à l'occasion de mai 68. Ce dispositif de l'ordinaire est encore le nôtre aujourd'hui. Il consiste non seulement à ramener la philosophie sur terre mais à la repenser en fonction de tout le monde, assumant pour son compte une démocratisation de la pensée. Tout le monde est amené à penser de façon souveraine. Cette leçon d'anti-platonisme est d'abord une leçon politique. Nous ne savons pas ce que pensent les vies ordinaires et nous leur prêtons, de ce fait, une stéréotypie qui n'est pas la leur. Par ailleurs, les paroles ne sont pas assignables à des lieux de l'ordinaire. Mai 68 les révèle comme désarrimées de tout ancrage attendu, comme productrices de liberté. Revenant sur l'orthodoxie philosophique, Rancière la conteste en soulignant la productivité de n'importe qui. Il lime son geste liminaire en s'inventant un combat contre Althusser, approché comme le maître autorisé du marxisme, délivrant ses bons d'entrée et de sortie à des imprudents aventurés dans la pensée comme John Lewis. L'enjeu était d'en contester l'expertise. Or celle-ci fonctionnait à un triple niveau. Elle valait tout d'abord comme un adieu à mai 68, en faisant valoir que l'entreprise libertaire de libération étudiante et ouvrière avait été rapidement ensevelie, rendant d'autant plus nécessaire un marxisme

refondé. Elle valait ensuite comme le rappel de la lutte nécessaire du marxisme contre l'humanisme théorique. Elle valait enfin comme un exercice de dévoilement du vrai monde caché aux acteurs pris dans le faux monde apparent. L'acte de décès de mai 68, le rappel de l'antihumanisme et le dévoilement du monde caché de la domination ont alors pu valoir comme une nouvelle manière pour le philosophe de s'assurer de ses prérogatives et comme la tentative souveraine de conférer à sa philosophie la fonction d'une critique hégémonique de l'hégémonie. Encore fallait-il, pour y parvenir, ruiner toutes les compétences de madame et monsieur tout le monde, renvoyés à des postures d'ignorance. Le chemin qu'emprunte Rancière est rigoureusement inverse. Affirmer d'un seul mouvement la productivité de mai 68, la crise du marxisme et le rejet de la séparation entre le savant et l'ignorant, c'est se situer non pas du côté du philosophe autorisé, mais bien du côté de n'importe qui. Revenant en 2011 sur son point de départ théorique, Rancière pouvait affirmer :

Je n'ai pas varié sur le principe qui guidait mes solidarités et mes hostilités d'alors, à savoir l'idée que la présupposition d'une capacité commune à tous peut seule fonder à la fois la puissance de la pensée et la dynamique de l'émancipation¹.

Le « n'importe qui » de Sartre se voit ici spécifié en « capacité commune de tous », selon un double mouvement d'affirmation théorique et de libération pratique dont saura se souvenir également quelques années plus tard Certeau, dans son hymne aux inventions quotidiennes. Comment penser à la hauteur de n'importe qui ? Et cette hauteur-là réclame une double orientation simultanée, dans la pensée et dans l'action.

C'est à parfaire cette machinerie de David contre Goliath que s'emploie Rancière dans toute son œuvre. Dans *La Leçon d'Althusser*, Rancière réaffirme l'égalité absolue des intelligences et la critique de tous les partages, théoriques et pratiques, que font naître les séparations des ordres qui s'accomplissent en pensée de l'ordre. Est ainsi congédiée l'indignité à parler au nom des autres, à représenter les autres parce qu'ils sont supposés ne pas pouvoir parler. Les intellectuels sont prompts à vouloir représenter les sujets déclarés irréprésentables d'une société. S'organise

1. Jacques Rancière, avant-propos de *La Leçon d'Althusser*, Paris, La Fabrique, 2011, p. 14.

en réalité une police de la parole qui naturalise les frontières du dicible. C'est ainsi que peut s'opérer une reprise en main de mai 68. Les révoltes contre le capitalisme et l'État sont rappelées à une langue qu'elles n'ont tout simplement pas produite.

Au moment où il est vital que chaque forme de la subversion anticapitaliste et antiétatique puisse libérer son expression autonome, la philosophie vient rappeler comment il faut parler et ne pas parler¹.

Le discours de l'ordre qui se creuse sous le faisceau désordonné des révoltes soixante-huitardes amplifie un schéma de la représentation-dépossession des logiques alternatives. Pourquoi un tel discours ? La volonté d'unifier les luttes est un puissant moteur du gauchisme politique. Seulement cette volonté exténue la productivité des révoltes. Sous cette unification s'élabore un partage entre la révolte et la révolution, mais aussi entre discours direct et discours indirect. Il importe peu, pour la gauche unifiée dont Althusser se propose d'être le représentant, que les agents de la révolte disent la raison d'être de leurs luttes, car l'essentiel est que les vrais arguments soient déclarés à l'étage supérieur par ceux qui savent et qui auront à cœur de représenter ceux qui ne savent pas. Cette conversion au style indirect de la représentation sonne le glas de mai 68 mais n'annule pas pour autant la productivité des luttes situées.

La leçon de Rancière, contre celle d'Althusser, entend ressusciter le style direct des luttes dispersées et locales. Il faut se rendre les contemporains du Larzac, de Lip, et non en devenir les contempteurs :

Partout des communautés de lutte se forment contre l'ordre bourgeois : des ouvriers qui refusent la restructuration capitaliste, des paysans qui refusent de laisser leurs terres à l'armée, des travailleurs immigrés qui refusent le servage, des jeunes qui refusent l'encasernement scolaire et militaire, des femmes, des minorités nationales²...

Encore la dispersion de la révolte ne peut-elle être accomplie que si est pleinement assumée la dispersion de la parole qui l'accompagne. Il

1. *Ibid.*, p. 201.

2. *Ibid.*, p. 203-204.

importe de reconnaître qu'« à Besançon, quand les Lip se sont mis à parler, ils ont tenu un discours cohérent sur leur pratique... Une véritable théorie de ce qu'ils faisaient¹ ». Certes le discours marxiste comme discours de la représentation peut toujours renaître de l'absence d'unité produite à l'intérieur des révoltes d'aujourd'hui. Pourtant, son hégémonie unificatrice est contestée par la dispersion des discours internes aux révoltes, dont Rancière prend soin de préciser qu'elles sont à la fois des luttes anticapitalistes et antiautoritaires. Il ne faut donc pas représenter le prolétariat, pas plus qu'il ne faut représenter le mouvement ouvrier. Plutôt que de parler à sa place, en le constituant comme entité unifiée par le fait même de le représenter, il s'agit d'en accomplir la dispersion sous le pluriel des énoncés qui le disséminent.

Le discours de l'intellectuel s'en trouve transformé. Ce dernier ne peut plus être un discours de la représentation tant le corollaire de cette posture reste que les subalternes ne peuvent parler en leur propre nom². Sous cette apparente neutralité de la représentation s'exerce une prise de pouvoir considérable consistant dans la décision, suivie d'effets, de parler pour les autres. Cette décision fonctionne comme une autorisation, c'est-à-dire comme un exercice d'autorité qui situe les uns à la place de pouvoir parler pour les autres et les envisage ainsi comme ayant le pouvoir de représenter les autres, toutes les vies considérées *a priori* comme privées de pouvoir. Outre que cette posture ne peut s'accomplir qu'en niant la situation sociale particulière de l'intellectuel pour le précipiter en missionnaire de l'universel, elle aboutit dans le même temps à déréaliser la parole de ceux qui sont considérés comme sans-parole parce que dominés, et creuse ainsi la différence entre les porte-voix et les sans-voix. À ces machineries de confiscation de la parole des subalternes au nom de leur vouloir-dire supposé, Rancière oppose « la multiplication des discours de révolte » engendrés par les luttes locales de révolte contre l'exercice d'un pouvoir dont Foucault et Deleuze ont su se rendre les contemporains à propos des luttes dans les prisons : « Quand les prisonniers se sont mis à parler, ils avaient eux-mêmes une théorie de la prison, de la pénalité, de la justice. »

1. *Ibid.*, p. 206.

2. Lire sur ce point Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Amsterdam, 2009, pour la traduction française.

La critique de l'intellectuel spéculaire qui sait tout mieux que qui-conque et est ainsi amené à représenter toutes les causes s'accomplit en reconnaissance de la capacité de n'importe qui à prendre la parole. Cette capacité est la grande leçon de mai 68. Elle est d'abord la capacité des dominés à mettre leur intelligence au service de la situation qu'ils vivent pour la transformer. Elle est ensuite la capacité de produire de la pensée et de la parole à tous les endroits du monde social.

« *Sans part* » mais non « *sans voix* »

Contre l'antihumanisme théorique d'Althusser, les ouvriers de Lip ne cessent d'en appeler au bonheur des hommes réels. « Ils ne cessent de se réclamer de l'homme, d'assurer qu'ils sont des hommes et non des chiens, de chanter que « la terre n'appartient qu'aux hommes » ou de revendiquer une société plus humaine. Et à l'heure même où le livre d'Althusser faisait son entrée sur le marché théorique français, les ouvriers de Lip lançaient leur défi à l'ordre bourgeois au nom de ce principe : « L'économie est au service de l'homme, non l'homme au service de l'économie » »¹. Il est toujours tentant de parler dans le dos des gens. Cela assure un don de ventriloquie prestigieux. Mais décider de prendre à la lettre les déclarations des uns et des autres, c'est affirmer l'égalité des pensées et des paroles.

Faisons un pas de petit poucet ayant enfilé inopinément des bottes de sept lieues et précipitons-nous vingt ans plus tard, en plein cœur de *La Méésentente*. Qu'y trouvons-nous ? Une thèse sur le commencement de la politique selon laquelle « il y a de la politique quand il y a une part des sans-part, une partie ou un parti des pauvres² ». En cette thèse, toute une archéologie de la politique se voit comme aspirée par l'ontologie des égalités que vient dicter l'impossibilité de parler dans le dos des gens, de désirer à la place des gens. En cette impossibilité s'ouvre une éthique décontextualisée à merveille : n'importe qui vaut n'importe qui. Mais voilà que cette thèse de l'égalité des voix et des vies est aspirée par le siphon de la pauvreté, au point qu'elle en vient à se renverser dans ce qui pourrait sembler son contraire mais qui en est, en réalité,

1. *Ibid.*, p. 150-151.

2. Jacques Rancière, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995, p. 31.

l'aboutissement ultime : l'égalité ne peut se réaliser, et réaliser avec elle la politique, que dans la part qui revient aux sans-part et qui n'est pas seulement une part arithmétique, au sens d'un avoir part au gâteau, mais qui est bien davantage une prise de part qui doit revenir à ceux-là mêmes qui sont « sans ». Au point que cette part, loin de former un élément parmi d'autres, équivaut au seul parti où il devient possible de militer, le parti des pauvres. La partie neutre est absorbée dans le parti des pauvres. Le tiers état est bien le lieu d'où procède la politique et auquel elle doit revenir. Mais à la condition que nul ne s'octroie le droit de parler à la place des « sans ». Il est tentant d'assigner aux « sans » l'absence de qualité que l'on s'octroie alors en toute légitimité apparente. Le « sans voix » prêtera d'autant mieux sa voix à celui qui le représente qu'il aura été, auparavant, déclaré sans voix par celui-là même qui veut lui prêter sa voix. C'est ainsi que revient un philosophe dans le dos du peuple. C'est ainsi que se construisent des unités transcendantales dans le dos des gens. Et l'on pourrait se demander si la philosophie n'a pas toujours parlé à la place des gens, les assignant ainsi au lieu intenable d'une altérité supposée, d'autant plus autre que le geste qui l'a provoquée n'avait d'autre apparence que de représenter de manière altière l'altérité déclarée. Mais déclarer l'altérité, c'est la meilleure manière de l'engendrer. Seulement, d'où procède cet engendrement ? De la volonté de fixer les jeux des légalités inentamées. De la nécessité faite loi de célébrer le domaine des bonnes essences, des justes existences. De l'impératif encore plus absolu de faire philosophie. La philosophie selon Rancière s'est constituée précisément comme cette étrange entreprise de construction et délimitation d'un domaine au milieu duquel il sera possible de devenir philosophe, pur théoricien, plus tard sociologue. La distinction du même et de l'autre, du pur et de l'impur, de l'académique et du brouillon est la signature que réitère le philosophe, le théoricien, plus tard le sociologue en l'opposant à tous les prétendants déclarés illégitimes, confondus dans leur naïveté, dans leur jeu de grandeur illusoire. Troublante lignée qui propose, par-delà la ligne de fracture entre la sociologie et la philosophie, de considérer que la ligne de partage entre les savants et les ignorants est ultime et fondée en nature, selon un jeu de distinctions dont il revient au théoricien de s'assurer le monopole.

On voit par là qu'une contre-culture ne peut être qu'une théorie de l'égalité. « Il faut partir de l'égalité, partir de ce minimum d'égalité [...]

et travailler à l'élargir indéfiniment¹. » J'appelle contre-culture la critique des présupposés inégalitaires des théories en vue d'agrandir le domaine de l'égalité. Ainsi donc la contre-culture n'est-elle pas tant une politique de la minorité éclairée, placée aux avant-gardes du social, qu'un retournement des présupposés de la théorie de la politique dans le sens de n'importe qui. Encore ce n'importe qui ne s'identifie-t-il pas à une réalité moyenne dont il s'agirait de révéler la part d'authenticité, mais demeure une possibilité dévolue à toute vie, sans condition d'identification préalable.

J'ai tenté, pour ma part, de penser la puissance politique de cette présupposition de la capacité de n'importe qui, d'y trouver le sens d'une démocratie qui ne s'identifie pas simplement aux formes du gouvernement et aux modes de vie des pays riches².

N'importe qui n'est donc pas n'importe quelle vie mais le concept de la vie placée dans les conditions de la démocratie radicale. C'est le complément d'objet de la capacité. Cette capacité est la possibilité d'émancipation. Là où chacun est assigné à sa place, tant dans la théorie que dans la pratique, en appeler à la capacité de n'importe qui, c'est affirmer, premièrement, que les places sont des constructions sociales tant dans la théorie que dans la pratique, telles que les vies se voient, au mépris de la démocratie radicale, assignées à résidence dans un double jeu de placement et de classement ; c'est revendiquer, deuxièmement, un certain jeu dans la pratique de l'émancipation, reposant non sur des postulats généraux de la pensée émancipatrice validés par des institutions particulières, mais sur des actes contaminateurs, court-circuitant les effets de hiérarchisation dans la théorie et dans la pratique. Là prend sens pour Rancière le modèle du maître-ignorant incarné par Jacotot. Il ne s'agit pas de viser l'égalité mais il faut au contraire la poser comme un axiome de départ afin de s'installer dans un type d'acte qui interrompe les logiques de domination.

L'égalité est une présupposition, un axiome de départ ou elle n'est rien. De là le pessimisme de Jacotot tirait l'idée que n'importe quel homme

1. Jacques Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, op. cit. in n. 17, p. xi.

2. *Id.*

pouvait émanciper n'importe lequel de ses semblables, mais que la société, elle, n'obéirait jamais qu'à la logique inégalitaire¹.

C'est qu'égalité et inégalité ne sont pas strictement réversibles ou réciproques. L'inégalité est une situation d'ensemble tandis que l'égalité est toujours relationnelle et locale. Relationnelle car elle ne prend sens que par les actes des uns vis-à-vis des autres. Locale car c'est toujours de l'intérieur d'une situation particulière – une scène d'école, d'hôpital, etc.) – qu'elle surgit comme capacité de toutes les vies à être également présentes sur cette scène.

Si l'expression de contre-culture a un sens pour une pratique de la philosophie, c'est peut-être celui d'un lâcher prise généralisé dans le maintien des postures hiérarchiques engendrées par les productions et les légitimations des frontières dans la théorie. Un vœu d'ignorance solidaire quant à ce que peut une vie, doublé d'une affirmation que toute vie est en capacité. L'enjeu est de détrôner le philosophe, non pour le remplacer par un autre roi, le sociologue, mais pour le ramener à sa part de sans-part, à sa voix de sans-voix, à l'immanence de la pensée au tiers état. Le contraire d'une aristocratie de la pensée :

Le fait que la philosophie n'a jamais pu affirmer sa traditionnelle exigence aristocratique ou ses pensées neuves d'égalité sans en assimiler la pureté à la garde vigilante de ses frontières².

La contre-culture est le geste théorique d'abolir les partages dans la théorie pour instituer la puissance pratique de n'importe qui.

1. *Id.*

2. *Ibid.*, p. 308.

L'INFRA-ORDINAIRE

Je voudrais déplier un texte important écrit en 1977 pour *Les Cahiers du chemin* par Michel Foucault, « La vie des hommes infâmes ». Dans ce texte, il est question des archives de l'enfermement de l'Hôpital général et de la Bastille, et des allures de vie qui y apparaissent de façon fugitive et en même temps définitive. À travers ces archives surgit le problème du quotidien. Qu'est-ce qui, au juste, dans une vie, apparaît et qu'est-ce qui, au contraire, est voué à la disparition ? Dans un entretien de 1976, faisant suite au film de René Allio, *Moi Pierre Rivière ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère*, Michel Foucault souligne que le film d'Allio n'est pas un film d'histoire où il s'agirait, en somme, de reconstituer l'affaire Rivière à partir des différents documents, expertises des médecins, psychiatres, juristes et des mémoires du parricide Rivière. Ce qui fait l'originalité du film d'Allio selon Foucault, c'est qu'il s'approche de cette zone indécidable où le pouvoir se met à mordre sur la vie d'un sujet. « Il y a la manière, nous dit Foucault, dont à l'époque des gens comme les médecins, les juges mordent sur ce monde paysan avec son grouillement, ses souffrances¹. » Le pouvoir est toujours, alors, une certaine prise de forme du quotidien, une façon d'en disposer, de le replier sur sa loi propre. Mais il reste, cependant, que ce pouvoir, en se heurtant au quotidien, le révèle, en souligne des modes d'organisation propre. Le quotidien, à la fois, glisse sous le pouvoir et est capté par lui. Je cite Foucault : Michel Foucault se rend ici attentif aux appareils de capture du pouvoir mais il se rend également attentif à ce qui décline l'offre de ces appareils, à cette modalité du quotidien qui est moins de l'ordre du prélèvement que de la soustraction. Le quotidien, c'est tout à la fois ce qui est prélevé par le pouvoir et ce qui se soustrait au pouvoir. Sur le premier versant, les technologies disciplinaires décrites par Foucault, notamment dans *Surveiller et punir*, se sont employées à individualiser les corps des sujets-soldats, des prisonniers, des ouvriers en les assujettissant à un ensemble de disciplines reliées entre elles par les faisceaux de techniques de la surveillance hiérarchique, de l'examen et de la

1. Michel Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, t. III, *op. cit.* in n. 281, p. 116.

sanction normalisatrice : il en a résulté l'extraction dans le corps des vies ordinaires de comportements pliant les sujets à la technologie des normes en vigueur dans la discipline militaire, carcérale, d'atelier, etc. Sur le second versant, il y a bien quelque chose comme un reste, un ensemble d'éléments rétifs à la discipline et à la production d'un corps docile, ou bien qui ne se laissent pas connecter dans les appareils disciplinaires. Sans doute existe-t-il là deux voies d'entrée dans la philosophie de Foucault : par les normes, les technologies de pouvoir qui produisent des sujets en les assujettissant, en les soumettant à un impératif extérieur ; par les restes, le disparate qui ne se laisse pas aisément recoder de l'intérieur des normes. Le quotidien est pris sur ces deux versants. Il s'aligne sur des normes qui le quadrillent et il échappe à ce quadrillage. Sans doute, Foucault, à ce premier niveau de capture/évasion du quotidien, en ajoute un second :

Il y a tout le problème du quotidien chez Allio [...] : qu'est-ce que c'est que cette signification forte, dramatique du quotidien, et quel est son mode de présence, permanente, sous la fuite infinie de ces micro-événements qui ne méritent même pas d'être racontés et qui tombent quasi hors de toute mémoire¹ ?

Il semble ici que l'analyse par le pouvoir ne suffise plus, car le quotidien se laisse appréhender également d'une autre manière, non plus seulement en fonction de sa spatialisation, de sa distribution dans des séries, des dispositifs, non plus en surface mais aussi en fonction de sa temporalisation et là encore, on retrouve quelque chose comme une dualité du quotidien qui, d'un côté, bascule dans ce qui est digne d'être narré, se laisse intrigué, récit, et, d'un autre côté, ce qui échappe à la mise en intrigue, à la narration. Le temps des événements quotidiens n'épuise pas le temps du quotidien. Car ce dernier se signale également par une sorte de permanence mais cette permanence est cela même qui fuit et ne se laisse pas repérer, tracer. Foucault y insiste à plusieurs reprises : il évoque « l'éternel présent de ce qui est le plus fugitif », c'est-à-dire du quotidien, et aussi le « mode de présence permanente [du quotidien] sous la fuite indéfinie de ces micro-événements qui ne méritent même pas d'être

1. *Ibid.*, p. 116.

racontés et qui tombent quasi hors de toute mémoire »¹. Ainsi existe-t-il un temps du quotidien qui semble soustrait à l'histoire et qui tient de la répétition.

Il ne faudrait pas voir, dans cette deuxième sorte de quotidien, une référence à la vie nue, soustraite à la loi des cadrages, des régimes de qualification et de disqualification. La vie quotidienne n'est pas une indétermination première qui basculerait dans les déterminations secondes des relations de pouvoir et aboutirait dès lors à des mises en récit, des intrigues. Il n'y a pas la vie puis son insertion dans des logiques de pouvoir, des logiques narratives. En réalité, la vie quotidienne est soumise à un régime de normes mais elle lui échappe aussi par des écarts dont la confrontation aux normes peut donner lieu à une archive. Une archive, à propos de Rivière, à propos d'un parricide, construit l'histoire des relations entre les normes et les écarts. Elle ne donne pas droit à une vie restituée en elle-même mais à une vie toujours située, cadrée. Dans le même entretien consacré au film d'Allio, Foucault se livre à une sorte de micro-phénoménologie du fait divers. Que se passe-t-il, se demande-t-il, quand nous ouvrons un journal et que nous lisons qu'un homme a tué sa femme à la suite d'une dispute ? C'est la vie quotidienne, suggère Foucault, qui, « à la suite d'une déviation, d'un petit excès, est devenue quelque chose d'énorme, qui va disparaître aussitôt² ». Autrement-dit, ce qui transparait de la vie quotidienne dans un fait divers, c'est quelque chose comme un dérapage, une sorte de déviation qui emporte au-delà des normes qui font tenir le quotidien, et les transgresse. Analysant alors l'affaire Rivière comme une vie quotidienne qui a dérapé, Foucault propose de comprendre ces sortes de dérapages comme un ensemble de « micro-événements » qui ne renvoient pas du tout à une quelconque pulsion de vie et de mort, mais bien davantage à ce que Foucault nomme de manière très étonnante et assez déconcertante « l'inconscient de l'histoire ». Dans ce registre d'une vie ordinaire qui dérape et laisse advenir les micro-événements en rapport à ce dérapage, une dispute, un vol, un meurtre, il se trouve que de tels micro-événements qui constituent toutes les vies sont voués à l'effacement sauf si, par hasard, ils finissent, du fait du heurt qu'ils provoquent sur les normes elles-mêmes, par laisser des traces.

1. *Id.*

2. *Ibid.*, p. 118.

Dans la vie ordinaire, il y a donc l'aléa des micro-événements oubliés et il y a aussi l'aléa des micro-événements dont les traces sont captées par une archive. Ce partage de l'ordinaire est, pour Foucault, sans appel au sens où il ne renvoie pas aux conditions de déploiement d'une vie, mais bien plutôt à l'aléa de la production des archives. Cet aléa des archives, c'est celui de la construction même de l'archive, c'est aussi celui de la conservation de l'archive jusqu'à nous qui fait que quelque chose d'une vie est non seulement narré mais est maintenu jusqu'à nous aujourd'hui :

Le hasard [...] dit Foucault, qui fait que, parmi tant de documents, ceux-là sont conservés, parmi tant de crimes quelques-uns sont arrivés jusqu'à la conscience des gens, parmi tant de gestes, de disputes, de rages, de haines, l'un se termine par un crime¹.

Il ne faut donc pas chercher un mode de donation de l'ordinaire qui impliquerait sa restitution quitte à ce qu'elle soit filtrée et même dénaturée par l'archive. L'inscription des micro-événements ordinaires dans la trame de l'archive tient d'un hasard fondamental, d'une contingence que rien ne peut éliminer, même si l'intérêt qui se manifeste à une certaine époque pour le branchement du crime et de la folie relève également de l'histoire des savoirs et des pouvoirs, de l'avènement du pouvoir psychiatrique et du lien de la médecine à la psychiatrie. Il y a ainsi comme une niche écologique à la politique de l'archive mais, en dernière instance, l'inscription de la vie ordinaire dans l'archive, sous forme de traces, de micro-événements, reste contingente.

Il y a bien en gros une intelligibilité mais le cheminement du fait même de Pierre Rivière, de sa mère, de son père jusqu'à nous est fait d'un certain nombre de hasards qui donnent beaucoup d'intensité au retour de Rivière².

L'écriture des vies quotidiennes ne renvoie donc à aucun sous-sol premier, mais relève d'une intelligibilité dont les conditions sont prélevées sur un fond de hasard irréductible. L'intérêt pris au quotidien que Foucault constate dans les travaux des historiens comme ceux de Le Roy Ladurie,

1. *Id.*

2. *Ibid.*, p. 119.



dans des monographies « des gens les plus anonymes » ne restitue pas la naturalité des vies, leurs allures d'ordinaire anhistorique, mais souligne le moment où une vie se trouve partagée en deux par le pouvoir qui la fouille et la réoriente comme vie d'un genre particulier. C'est cette zone de contact entre une vie et un pouvoir que l'archive rend visible. L'exhumation des archives de l'enfermement de l'Hôpital général et de la Bastille, objet de « La vie des hommes infâmes », ne restitue pas des histoires de vie, elle enferme une vie dans la cohérence d'un récit de quelques lignes et, ce faisant, referme la vie sur une écriture qui, tout à la fois, la fait apparaître et l'expulse dans la catégorie des vies infâmes. L'archive ne transporte pas une vie dans l'écriture, elle en retrace la cohérence dans le geste même de la mettre au ban. C'est que les textes ici exhumés n'existent que pour être au plus près de leur effet, enfermer, interner. S'ils finissent par valoir comme une archive de l'internement par l'étude historique, leur fonction est d'indiquer le lien microscopique mais ténu entre une vie et son enfermement. Que l'on se souvienne de cette notice qui condense une vie, celle de Mathurin Milan, né 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, d'avoir des procès, de prêter à usure et à fonds perdu, de promener son pauvre esprit dans des routes inconnues, et de se croire capable des plus grands emplois¹.

Une vie est résumée en quelques mots mais ce résumé propulse une causalité imaginaire censée rendre compte à la fois de la vie de Mathurin Milan et des raisons de son enfermement. Une même causalité s'emploie à dénouer les deux registres de la vie et du pouvoir qui s'abat sur elle, que le terme de « folie » placé en *incipit* vient signifier parfaitement. Mais cette folie, qui en est au juste l'auteur ? Sa caractérisation semble moins relever d'une causalité rigoureuse que d'une énumération à la Borgès. Ce qui parcourt ce mot, sous la référence à la folie, c'est une même indignité de la solitude : voilà quelqu'un qui se cache, qui mène une vie obscure, qui se promène seul sur des routes et, finalement, n'a pas de place sociale bien distincte, au point d'être un usurier qui s'illusionne sur les emplois qu'il peut exercer. La vie est ici rassemblée selon

1. Michel Foucault, « La vie des hommes infâmes », *Les Cahiers du chemin*, 1977, p. 237.

quelques séquences dont la cohésion n'est produite qu'en creux, par le seul recours à la folie qui garantit un mode de liaison transcendant. Dans cette énumération que la langue crée pour mieux définir une vie, celle-ci ne tend plus à exister que sous un plasma graphique qui la circonscrit tout autant qu'il l'invente. La fiction produite a une raison d'être : délimiter une région dans une vie, un lieu d'où pourront être décrites différentes séquences qui justifieront l'enfermement. L'écriture de l'ordinaire vaut alors comme une tactique interne aux technologies de l'enfermement. Dans ce qui tient lieu encore d'enfermement dans une discipline blocus comme l'Hôpital général ou la prison de la Bastille, une discipline où il s'agit moins de produire des comportements que d'interdire et de réfréner, l'écriture n'est là, au fond, que pour légitimer le fait même de l'enfermement. Mais cette légitimation ne se joue pas au grand air, sous le soleil de la conscience publique, mais elle se vérifie dans les registres austères d'internement. Ainsi serait-il faux de croire que cette écriture est là pour persuader quelqu'un du bien-fondé de l'enfermement. En fait, cette écriture ne semble renvoyer qu'à elle-même et c'est sans doute ce qu'il y a de plus troublant, comme s'il s'agissait là d'un texte sans auteur mais aussi sans lecteur, ne valant et ne s'autorisant que de sa seule performance narrative s'employant à résumer une vie selon le motif prévalant à son enfermement. Une écriture de l'enfermement qui enferme une vie sous quelques mots pour mieux justifier son enfermement. Dans cette écriture de l'enfermement, c'est toute une vie qui devient une fiction au moment même où elle est ramassée en quelques micro-événements dont les traces sont ajoutées bout à bout. Foucault revient à plusieurs reprises sur cette construction de la vie en fiction : « des vies singulières, devenues, par je ne sais quels hasards, d'étranges poèmes¹ », au point que l'effet-fiction de ces archives semble prévaloir pour Foucault sur les fictions littéraires elles-mêmes : « Et j'avoue que ces "nouvelles" surgissant soudain à travers deux siècles et demi de silence, ont secoué en moi plus de fibres que ce qu'on appelle d'ordinaire la littérature². » Ici, la distance temporelle tout à la fois sépare l'archéologue des archives de l'hypothétique moment où une vie fut consignée, et en même temps le rend quasi contemporain du geste d'enfermement lui-même. La fiction est ici

1. *Ibid.*, p. 237.

2. *Ibid.*, p. 238.

engendrée à l'exact moment où une vie est prise dans le dicible sous l'effet de quelque pouvoir, et c'est précisément cela qui intéresse Foucault, la construction d'une vie par le pouvoir qui s'abat sur elle. Il note :

Pour que quelque chose [de ces vies] parvienne jusqu'à nous, il a fallu pourtant qu'un faisceau de lumière, un instant au moins, vienne les éclairer [...]. Ce qui les attache à la nuit où elles auraient pu, et peut-être toujours dû, rester, c'est la rencontre avec le pouvoir : sans ce heurt, aucun mot sans doute ne serait plus là pour rappeler leur fugitif trajet¹.

Le centre de gravité que Foucault met en avant est bien celui du pouvoir. Sans la rencontre avec le pouvoir, une vie plonge dans l'anonymat dont elle peut très bien ne pas ressortir. Mais la rencontre avec le pouvoir est cela qui produit la vie comme vie infâme, et c'est cette qualité négative de la vie, l'infamie, que l'écriture vient construire.

De la vie avant qu'elle n'entre en collision avec le pouvoir, au fond, nous ne pouvons rien dire. On sait que pour Foucault, la vie n'existe jamais à l'état libre, dans un hors normes radical qui viendrait la soustraire à toute relation de pouvoir. Non pas qu'il n'y ait rien sous les pouvoirs, mais il n'y a rien de dicible. Car le dicible émerge de l'intérieur des dispositifs qui s'approprient les vies.

Toutes ces vies qui étaient destinées à passer au-dessous de tout discours et à disparaître sans avoir jamais été dites n'ont pu laisser de traces qu'au point de leur contact instantané avec le pouvoir. De sorte qu'il est sans doute impossible à jamais de les ressaisir en elles-mêmes, telles qu'elles pouvaient être « à l'état libre »².

Nous ne sommes jamais les contemporains d'une vie et c'est pourquoi nous ne pouvons jamais nous la représenter vraiment. Les vies ne sont accessibles que par les discours qui sont produits dans des configurations de pouvoir particulières. Ainsi, les vies minuscules doivent leur narration au pouvoir qui les disqualifie. Une vie, sous l'œil du pouvoir, n'est alors plus que quelques lignes, un mince ensemble de signes. La parole quotidienne n'est plus cette expérience des vies anonymes qu'évoque Blanchot

1. *Ibid.*, p. 240.

2. *Ibid.*, p. 241.

en 1969 dans *L'Entretien infini*. Elle-même s'efface pour laisser place à une graphie de pouvoir.

Foucault peut alors substituer à cette impossible parole quotidienne les discours du quotidien qui se mettent, sous des formes diverses, à se multiplier (plaintes, dénonciations, ordres, rapports) pour souligner combien des vies finissent par ne plus devenir que des mots, et même de la littérature. Des existences obscures et infortunées sont racontées en quelques pages, prennent corps en quelques phrases, notations brèves, séries de mots qui les font revivre dans l'acte même qui les soustrait à leur ordinaire. Ces écritures de statut multiple ne mettent pas une vie en mots mais valent pour elle.

Est-ce tout ce qui se passe dans ce texte de Foucault ? Un recouvrement des vies par les mots qui exclut toute possibilité d'accès à une vie d'avant les mots ? En fait, Foucault ne se contente pas de rédiger une improbable « anthologie d'existences¹ », laissant parler de manière souveraine les archives, toutes sortes d'archives. Dans cette « légende des hommes obscurs² » qui produit de « pures existences verbales », des vies entièrement réduites à des dits, il s'opère un déplacement qui est fondamental et qu'il est possible de circonscrire depuis une autre archive de l'ordinaire, celle des lettres de cachet. Il ne s'agit pas d'entrevoir une progression chronologique entre les archives de l'enfermement et les lettres de cachet puisqu'elles sont toutes deux étudiées entre les années 1660 et 1760. Seulement, la lettre de cachet ne se laisse pas réduire à ce qui transparait dans un registre d'internement, en elle se trame une véritable « prise du pouvoir sur l'ordinaire de la vie³ ». S'y nouent en effet le mécanisme politique de l'enfermement et l'effet d'un discours. Mais celui-ci ne propose plus de condenser en quelques phrases les fragments d'une vie ordinaire, il n'est plus ce discours-témoin de cette prise de pouvoir que représente l'enfermement, mais les mots eux-mêmes valent comme un instrument de la prise de pouvoir. Ce déplacement de l'écriture-témoin du pouvoir à l'écriture pouvoir est fondamental car l'écriture, désormais, est requise comme condition de pouvoir. La lettre de cachet, mais aussi la demande d'internement, n'est

1. *Ibid.*, p. 237.

2. *Ibid.*, p. 241.

3. *Ibid.*, p. 245.

que l'émanation formelle d'un ordre du roi. C'est que le pouvoir circule toujours par le bas, de telle sorte que c'est toujours un parent, un père, un fils, un curé, un notable qui diligente la missive, résumant une histoire obscure de dette, de famille, de vice, en la faisant valoir comme l'histoire d'une vie. À l'une des extrémités de cette trajectoire graphique, il y a l'enfermement à la Bastille formellement attesté par la lettre de cachet qui se donne expressément comme l'émanation de la volonté du roi, mais à l'autre extrémité, il y a « cette demande venue d'en bas¹ » qui lance une procédure d'enquête destinée à en apprécier le bien-fondé.

Que l'écriture devienne une tactique de pouvoir, en quoi est-ce, au fond, essentiel ? Tout d'abord, même dans un système de pouvoir qui fonctionne à la souveraineté, c'est-à-dire qui, pour Foucault, suppose les deux corps du roi de Kantorovicz, le corps mortel du souverain et le corps non périssable de la souveraineté, même dans un tel registre de pouvoir qui est codé comme venant d'en haut, il existe une circulation des relations de pouvoir qui est proprement microscopique, qui procède du bas et qui tient de la capacité de chacun de surgir, pour les autres, comme un petit monarque.

Abus de l'absolutisme [se demande Foucault] ? Peut-être, non pas cependant en ce sens que le monarque abuserait purement et simplement de son propre pouvoir, mais en ce sens que chacun peut user, pour soi, à ses propres fins et contre les autres, de l'énormité du pouvoir absolu².

L'écriture d'un billet demandant au roi l'enfermement de sa femme ou de son mari ou de son voisin révèle le désir de chacun d'être pour les autres un monarque, de telle sorte que le quotidien n'est plus seulement le lieu qui vient se laisser circonscrire et capter par une économie de pouvoir qui lui est étranger, mais en lui-même une sorte d'économie de pouvoir d'un type particulier. De ce fait, l'écriture de l'ordinaire change de sens. Elle n'est plus un indicateur-témoin de la prise de pouvoir sur les vies ordinaires mais un instrument de pouvoir dans l'économie du quotidien lui-même. L'écriture se met alors à être pouvoir au point du reste que le pouvoir absolu lui-même du monarque, du souverain, se laisse redéfinir

1. *Ibid.*, p. 246.

2. *Ibid.*, p. 247.

partiellement par cette écriture-pouvoir. Foucault note en effet qu'un système d'écriture à deux têtes se met en place, qui ajointe l'écriture du souverain sur l'écriture des sujets. Car la lettre de cachet officielle ne trouve sa justification que de l'expertise et de la pratique d'enfermement qu'elle induit au regard d'une certaine demande formulée par un sujet. La souveraineté s'insère ainsi dans le corps à corps des sujets et finit par se laisser absorber par la quotidienneté des rapports de sujet à sujet. Si la fonction de souveraineté est, pour ainsi dire, vérifiée par les lettres de cachet et les pratiques de division et de séparation qu'elle engendre, elle est en même temps soumise à la haine de tous ceux qui sont victimes de telles lettres.

Replacée dans l'économie générale des pouvoirs dont Foucault fait l'archéologie, l'écriture des vies ordinaires n'a rien d'anecdotique. Car ce qui se donne à voir, en sa mutation même, ce n'est rien d'autre, finalement, que l'avènement de l'écriture-pouvoir. C'est cette écriture-pouvoir qui s'amplifiera dans les économies de pouvoir disciplinaire qui ne peuvent fonctionner, d'abord dans des institutions disciplinaires closes, puis hors de ces institutions, que par les techniques de la surveillance, de l'examen et de la sanction qui requièrent l'écriture, fonctionnent dans et par l'écriture. Foucault s'en explique dans le cours du 21 novembre 1973 consacré au pouvoir psychiatrique ; il note :

Pour que le pouvoir disciplinaire soit global et continu, l'usage de l'écriture me paraît absolument requis, et il me semble qu'on pourrait étudier la manière dont, à partir des XVII^e-XVIII^e siècles, on voit, aussi bien à l'armée que dans les écoles, dans les centres d'apprentissage, également dans le système policier ou judiciaire [...] comment les corps, les comportements, les discours des gens sont peu à peu investis par un tissu d'écriture, par une sorte de plasma graphique qui les enregistre, les code, les transmet le long de l'échelle hiérarchique et finit par les centraliser. Vous avez là un rapport, je crois, nouveau, un rapport direct et continu de l'écriture au corps¹.

Tout se passe alors comme si, au fond, l'écriture-pouvoir ne pouvait entièrement loger dans l'économie du pouvoir de la souveraineté et allait au contraire se développer dans une autre économie de pouvoir, lui

1. Michel Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, op. cit. in n. 167, p. 50-51.

conférant toute sa place, le pouvoir de la discipline. Qu'est-ce qui change de la souveraineté à la discipline ? Entre autres, une certaine façon d'individualiser les sujets. Il s'agit moins de les marquer ou de les redresser en s'assurant de leur obéissance que de susciter en eux des comportements en s'assurant de leur performance de sujet-soldat, de sujet-ouvrier, etc. à l'intérieur d'une technologie disciplinaire particulière. La discipline d'atelier suscite les comportements appropriés en individualisant les sujets auxquels elle s'adresse. Cette individualisation est indispensable, elle correspond à ce que Foucault appelle, dans *Surveiller et punir*, la transformation de l'individu en sujet¹, et cette individualisation du sujet de la discipline s'obtient dans le corps même du sujet qui est fouillé et recomposé selon les attentes disciplinaires particulières dont il est l'objet. « Cette nouvelle mécanique du pouvoir porte d'abord sur les corps et sur ce qu'ils font [...]. C'est un mécanisme de pouvoir qui permet d'extraire des corps du temps et du travail². » Il s'avère que, sans l'écriture, l'individualisation des sujets de la discipline et donc la possibilité de produire des comportements utiles ne peut être menée à son terme. Car l'utilité des individus ne peut croître qu'à la condition que s'organise un système graphique de la surveillance et de l'examen dans lequel sont individualisés non seulement les sujets considérés comme indisciplinés mais aussi les aptitudes et les tempéraments des uns et des autres. Par un bout se déploie tout un système graphique de la surveillance qui se vérifie au rappel méticuleux des emplois du temps, des règles. Par un autre bout s'affirme tout un système graphique de l'examen qui se vérifie dans les rapports de police, les enquêtes internes, etc. De cette nouvelle corrélation entre système graphique de la surveillance et système graphique de l'examen, à l'intérieur du nouveau pouvoir de la discipline, c'est l'écriture elle-même qui se met à fonctionner comme pouvoir disciplinaire. Sans doute l'un des effets les plus remarquables de cette écriture-pouvoir interviendra-t-il quand toute la forme individuelle d'un sujet sera enfin repliée sur une graphie opératoire par l'élaboration d'un nouveau savoir de l'homme que Foucault n'a cessé d'analyser, en référence à ce qu'il

1. Il faut étudier « la manière dont un être humain se transforme en sujet », Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 298.

2. Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, cours du 14 janvier 1976, Paris, Gallimard-Seuil, 1997, p. 32.

nomme la fonction-psy, dont la conséquence ultime est l'invention d'une âme comme corrélat du corps discipliné. On connaît la fameuse formule de *Surveiller et punir* qui inverse la proposition de Platon selon laquelle le corps est le tombeau de l'âme : « L'âme prison du corps¹. » L'âme est le corrélat d'un corps à discipliner. Mais cette âme, pour exister, encore faut-il qu'elle se détache sur fond d'un savoir de la psyché individualisé depuis une expertise qui n'est autre qu'une écriture de la psyché rapportée à un certain savoir. C'est que l'âme fonctionne alors bien, comme le signale Foucault, comme « l'élément où s'articulent les effets d'un certain type de pouvoir et la référence d'un savoir ». Ce sont tous les registres d'écriture inhérents à la surveillance hiérarchique, à l'examen et à la sanction normalisatrice qui finissent par produire cette âme du sujet disciplinarisé, lui conférant la forme énigmatique d'une narration intérieure qu'ils ont en réalité déposée de l'extérieur, depuis des tactiques de pouvoir en rapport avec des éléments de savoir indispensables à ces tactiques.

Dans ce déplacement d'un premier discours du quotidien où l'écriture était mandatée pour dire l'infamie des vies et justifier d'un pouvoir de l'enfermement à un second discours du quotidien où l'écriture fonctionne comme ce pouvoir permanent de qualification et de disqualification, au sein d'un pouvoir disciplinaire, c'est à une certaine archéologie des savoirs du quotidien que nous avons affaire comme condition de possibilité de la littérature moderne. Dans ce changement de dispositif, le langage noir et obscur de l'internement, qui dramatise les effets d'infamie des vies ordinaires en les ramenant à des intensités sauvages qui bousculent toutes les règles, finit par être remplacé par la construction d'un réseau fin et gris de marques scripturales indéfiniment déployées dans le langage en apparence neutre de la police, de la justice, de la médecine, de l'entreprise, etc. Ce qui se donne alors à voir dans ce nouveau discours du quotidien, c'est une analytique du banal qui renvoie à un langage de l'observation et de la neutralité. « Le banal s'analysera selon la grille efficace mais grise de l'Administration, du journalisme et de la science². » Cette analytique du banal qui se substitue à une analytique de l'infâme déplace l'écriture des vies ordinaires du côté des récits ordinaires dans un certain jeu d'emboîtement entre les sciences humaines

1. *Ibid.*, p. 34.

2. Foucault Michel, « La vie des hommes infâmes », art. cit. in n. 305, p. 250.

et la littérature, dont nous ne sommes peut-être pas sortis. Car la vie ordinaire se donne alors moins à lire dans son caractère fabuleux, dans une certaine loi du disparate que dans son caractère précisément banal : c'est alors à une écriture de l'infime que seront consacrées et les sciences humaines et la littérature : moins Racine ou Crébillon qu'*Une vie* de Maupassant, en vue d'y soupçonner les possibilités de l'infâme. Le discours littéraire, écrit Foucault,

n'aura plus pour tâche de manifester de façon sensible l'éclat trop visible de la force, de la grâce, de l'héroïsme, de la puissance ; mais d'aller chercher ce qui est le plus difficile à apercevoir [...]. Une sorte d'injonction à débusquer la part la plus nocturne et la plus quotidienne de l'existence [...] va dessiner ce qui est la ligne de pente de la littérature depuis le XVII^e siècle, depuis qu'elle est littérature au sens moderne du mot¹.

Il finit par s'élaborer un nouveau partage entre, d'une part, les sciences humaines comme écriture de l'ordinaire replié sur les règles, les codes et, d'autre part, la littérature qui, en s'affranchissant du romanesque au profit du roman, du fabuleux au profit de la fiction, a fini par valoir comme une écriture de « l'infra-ordinaire ». Dans cette entreprise de captation de l'infra-ordinaire finit malgré tout par passer quelque chose de l'ancienne infamie, au sens où la littérature finira par se donner comme tâche de faire avouer ce qu'il y a dans une vie de moins avouable, de plus secret. Dans ce basculement, la littérature devient en somme une nouvelle technologie de l'aveu. Comme l'écrit Foucault, « la littérature fait donc partie de ce grand système de contrainte par lequel l'Occident a obligé le quotidien à se mettre en discours² ».

Dans l'archéologie des sciences humaines produite par Foucault, littérature et sciences humaines finissent ainsi par se rejoindre comme des mises en discours du quotidien opérant comme des sortes de technologies de l'aveu d'un genre nouveau. Tandis que Foucault maintenait une extériorité radicale de la littérature aux sciences humaines dans *L'Histoire de la folie*, mettant même en question le partage asilaire de la folie et de la déraison par l'expérience de cette œuvre aux limites de l'absence d'œuvre qu'est l'expérience littéraire, cette extériorité finit par disparaître dans un

1. *Ibid.*, p. 252.

2. *Ibid.*, p. 252.

dispositif anthropologique déterminé par la mise en discours du quotidien. Il n'est alors plus possible à Foucault d'écrire comme dans son *Raymond Roussel* que « par définition l'œuvre n'a pas le même sens que le propos quotidien ». Car c'est désormais comme doublure du quotidien que l'œuvre littéraire finit par s'imposer et trouver sa place dans la configuration disciplinaire moderne. Dans cet alignement de la littérature sur le dispositif anthropologique de mise en discours du quotidien qu'elle vient amplifier est scellée la mise en discours du quotidien comme prise de pouvoir sur la vie ordinaire jusque dans la fiction. Il faudrait alors se poser la question suivante, et c'est sur cette question que je terminerai : cette politique de l'ordinaire produite par l'écriture des vies ordinaires rend-elle parfaitement justice à ce que je me propose d'appeler, en détournant quelque peu le travail de James Scott dans son travail sur l'infra-politique subalterne, une infra-politique de l'ordinaire ? N'est-ce pas là continuer à se situer du même côté de la ligne, « avec toujours [comme l'écrit Foucault lui-même, s'adressant à lui-même une objection] la même incapacité à franchir la ligne, à passer de l'autre côté, à écouter et à faire entendre le langage qui vient d'ailleurs ou d'en bas¹ » ? Si la décision d'écouter les vies « là, où, d'elles-mêmes, elles parlent² » renvoie sans doute à un appel aux voix ordinaires dont il faut faire l'archéologie pour comprendre d'où il vient, il reste que les voix ordinaires, dans les dispositifs où elles sont prises, ne se laissent pas ramener nécessairement à de tels dispositifs. Comme si elles en proposaient également le contre-emploi à la fois narratif et performatif. D'où cette remarque de Certeau dans *L'Invention du quotidien* :

Quel est le statut de tant d'autres séries qui, poursuivant leurs itinéraires silencieux, n'ont pas donné lieu à une configuration discursive ni à une systématisation technologique ? Elles pourraient être considérées comme une immense réserve constituant les amorces ou les traces de développements différents³.

Dans cette direction, une histoire des voix ordinaires peut peut-être alors partiellement s'affranchir de l'impératif disciplinaire de mise en discours du quotidien décrit par Foucault selon ses différentes fonctions

1. *Ibid.*, p. 241.

2. *Ibid.*, p. 241.

3. Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*, op. cit. in n. 109, p. 79.

d'enquête et d'aveu ; là serait l'enjeu, en vue de nouvelles pratiques d'écriture irréductibles à de telles fonctions, en rapport à des inventions singulières de l'ordinaire plus qu'à une clinique de l'écriture. De ces nouvelles pratiques d'écriture, peut-être la littérature contemporaine porte-t-elle la trace.

© Presses Universitaires de France

LES ANGES ONT-ILS UN SEXE ?

En 1978, dans une communication en langue anglaise, Monique Wittig s'emploie à monter une machine de guerre contre la linguistique qui représente, dix ans après les premiers coups de semonce de Derrida contre le structuralisme, l'acte 2 du poststructuralisme dans lequel saura s'engouffrer toute une philosophie américaine, celle de Butler notamment. Elle affirme, en préambule, que le tournant linguistique opéré par les sciences humaines leur a été préjudiciable car il a contribué, avec l'anthropologie de Lévi-Strauss, la psychanalyse de Lacan et la sémiologie de Barthes, à proposer une analyse politique du pouvoir en termes de signes et à en déshistoriciser les enquêtes, en compromettant la validité par la reproduction de schèmes de la domination. Pire encore, l'importance prise par le langage a dématérialisé les différentes causes de l'oppression et a plongé les opprimés dans un univers d'invariants symboliques qui ont laissé croire à un arsenal psychique inentamé, tout entier structuré par des divisions symboliques valables de toute éternité. C'est dans ce registre que Lacan a abîmé l'expérience de la sexualité dans l'expérience analytique en substituant, dans la cure elle-même, le langage de l'analyste au langage de l'opprimé, contribuant à une perte en normativité et en agentivité du sujet de la sexualité¹. Le contrat analytique repose donc sur une hégémonie non consentie qui subjugue l'analysé en le contraignant à se percevoir lui-même comme un malade à soigner. Replacé dans le cadre féministe des luttes *gays* et lesbiennes, le discours psychanalytique suggère que toutes les sexualités non hétérosexuelles sont potentiellement pathologiques. Les voix des homosexuels, des lesbiennes sont ainsi occultées par la voix analytique qui est, en réalité, la voix hétéro prépondérante.

Souligner que l'analyste est en position de sujet supposé savoir produire le discours du sexe vrai ne revient pas à soutenir que le discours n'a aucune réalité. « Il est en lui-même réel puisqu'il est une des manifestations de l'oppression et exerce un pouvoir précis sur nous². » Il en résulte une bataille de paroles entre les dominés et les dominants. Ces derniers

1. Monique Wittig, *La Pensée straight*, op. cit. in n. 8, p. 55.

2. *Ibid.*, p. 56.

s'octroient la garde du réel dans le discours et acculent les premiers à n'être que des énonciateurs approximatifs de discours naïfs, prononcés en toute méconnaissance de la science des discours. La « pensée straight » désigne alors deux éléments. Elle circonscrit, premièrement, l'ensemble des puissances hégémoniques à l'œuvre dans l'ordre des discours. Elle rend compte, deuxièmement, de la tendance de ces discours à naturaliser les catégories qu'ils emploient, en les faisant régresser jusqu'au degré zéro où elles sont censées rejoindre la réalité. La « pensée straight » qualifie le discours de la domination dans son exacte volonté d'imposer comme naturelles ses principales catégories. Régressant aux confins de la culture jusqu'à ses formes les plus primitives, la « pensée straight » restitue un « noyau de nature¹ », en supposant avérées les catégories de « femme » et d'« homme » d'une part, la relation hétérosexuelle au bénéfice de ces catégories d'autre part. La « pensée straight » avère le réel d'après le langage de la domination en inscrivant dans le corps des gens ses catégories majoritaires. Les vies des dominés ne sont rendues possibles que pour autant qu'elles acceptent les termes de la domination. En cas contraire, elles sont rendues invivables ou bien elles cessent d'être considérées comme des vies qui comptent.

Ce qui subsume de telles vies dans le cadrage opéré par la « pensée straight » est le concept de l'« autre-différent ». Ce concept n'est nullement anecdotique pour la « pensée straight ». Il la structure au contraire en faisant émerger le pôle de normalité auquel elle se réfère comme sa mise en danger potentielle tout autant que sa plus lumineuse confirmation. Se référant aux travaux de Claude Faugeron et de Philippe Robert, elle peut affirmer que « chacun s'essaie à présenter autrui comme différent mais [que] tout le monde n'y parvient pas [car] il faut être socialement dominant pour y réussir² ». L'autre-différent est le dominé catégorisé par la « pensée straight » en vue de mieux établir la domination des autres par le groupe des sujets référencés comme légitimes. En analogie avec la pensée de Christine Delphy, selon laquelle les « autres » ne sont tels que parce qu'ils sont altérisés par le groupe des « uns », en se voyant débarqués hors de ce groupe, Wittig souligne que cette

1. *Ibid.*, p. 57.

2. Claude Faugeron et Philippe Robert, *La Justice et son public et les représentations sociales du système pénal*, Paris, Masson, 1978, cité par Monique Wittig in *La Pensée straight*, *op. cit.* in n. 8, p. 58.

domination s'exerce à tous les niveaux de la production des autrui différents, mais qu'elle s'accomplit plus profondément par la construction de la société hétérosexuelle, du fait de la naturalisation de la différence entre les femmes et les hommes et du fait de l'obligation des femmes à se conformer à ce destin social, selon le « caractère obligatoire de *tu seras hétérosexuelle ou tu ne seras pas*¹ ».

La naturalisation est une manière particulièrement efficace de tenir les femmes à disposition. Les assigner à un ordre symbolique, à la différence des sexes, revient à les situer dans des lignées à l'intérieur desquelles elles se trouvent toujours exploitées. Aussi faut-il dire ceci : produire de l'autre-différent, c'est le produire et reproduire en permanence comme dominé. Aussi est-ce seulement avec la transformation des catégories sous-jacentes à la production des autrui-différents que l'ordre social des dominations symboliques et pratiques peut être subverti. Dans ce registre, les catégories d'« homme » et de « femme » emportent avec elles toutes les autres catégories de la « pensée straight ». S'attaquer à leur existence devient dès lors une nécessité politique.

C'est bien dire que pour nous il ne peut plus y avoir de femmes, ni d'hommes, qu'en tant que classes et qu'en tant que catégories de pensées et de langage, ils doivent disparaître politiquement, économiquement, idéologiquement².

La proposition de Wittig est, dès lors, de se passer de telles catégories. Il faut effacer les schémas linguistiques de la domination pour en contrer les effets pratiques et avancer dans de toutes nouvelles directions, dans lesquelles les sujets, tels les anges médiévaux, ne seront plus assignés à la loi du sexe. La transformation des catégories de langage est une condition de la transformation politique des rapports économiques de domination. C'est que le langage n'est pas extérieur à la subjectivité. Il ne se contente pas de la nommer mais la fait émerger sur des scènes d'apparition distinctes. Le langage n'est pas une forme neutre mais bien un champ politique d'apparition et de disparition des sujets. Il valide des modes d'existence, confirme la subordination de la femme, de l'esclave au Blanc, au maître, à l'homme. Il fait une ontologie avec une sociologie et c'est

1. *Ibid.*, p. 58.

2. *Ibid.*, p. 59.

pourquoi il doit être soumis à une critique radicale. « Il nous faut opérer une transformation politique des concepts-clés, c'est-à-dire les concepts qui sont stratégiques pour nous¹. » Cela signifie que la politique du langage n'est nullement une politique de seconde zone par rapport au champ économique. Il y a un matérialisme du langage qui peut, le cas échéant, s'opposer au matérialisme économique. Encore faut-il fondre, en un raid belliqueux, sur des cibles appropriées qui sont justement, dans le langage, les catégories produites par la « pensée straight ». Celles-ci n'ont jamais été aussi vives que dans le structuralisme, du fait de l'emploi inconsidéré de la catégorie de « différence » venant emprisonner, sous son filet prohibitif, un certain nombre de groupes sociaux devenant par là subalternes. Mais en retour, ces différences objectivées dans le langage donnent prise à des révoltes logiques qui peuvent s'accrocher à ces différences et les contester. Ainsi, lorsque Lévi-Strauss et Lacan font appel aux nécessités du langage et à l'autorité de l'ordre symbolique inconscient, pour prescrire l'universel échange des femmes dans les sociétés (Lévi-Strauss) ou l'instauration d'un ordre phallique (Lacan), ils créent malgré eux les conditions d'une lutte des subjectivités contre le « straight », afin de rendre les vies à nouveau vivables. Les luttes butent sur les concepts « straight » et, en même temps, se développent en trouvant dans ces concepts des cibles à atteindre.

Le structuralisme, la psychanalyse et particulièrement Lacan ont opéré une rigide mythification de leurs concepts, la Différence, le Désir, le Nom-du-Père, ils ont même sur-mythifié les mythes, opération qui leur a été nécessaire pour hétérosexualiser systématiquement ce qui apparaissait de la dimension personnelle dans le champ historique par l'intermédiaire des personnes dominées, en particulier les femmes qui sont entrées en lutte il y a plus d'un siècle².

Wittig reproche au structuralisme et au lacanisme d'avoir délégitimé les luttes des dominé(e)s en inventant l'arsenal théorique et linguistique qui les assigne à résidence, selon un ensemble de différences à valeur d'altérité infranchissable. Les discours de savoir marginalisent les sujets subalternes en les défaisant comme sujets centraux pour les éloigner des centres de décision, les rendre différents, contribuant à les rendre

1. *Ibid.*, p. 59.

2. *Ibid.*, p. 60.

invisibles et inaudibles¹. Assigner la femme à un sexe, c'est l'enfermer dans une visibilité faite par les hommes et contribuer à la rendre invisible sur les autres plans de la socialité.

Si les femmes sont très visibles en tant qu'êtres sexuels, en tant qu'êtres sociaux elles sont totalement invisibles et en tant que telles elles doivent se faire aussi petites que possible et toujours s'en excuser².

Sur cette base se spécifie un poststructuralisme pratique dans lequel l'enjeu est bien que les capacitations des sujets dominés mordent sur les catégories qui les rendent autres et les subvertissent, afin de créer de nouvelles possibilités de vie ou de ré-instituer pleinement celles qui ont été délégitimées par ces catégories. Là prend sens pour Wittig un féminisme élargi au lesbianisme. L'énoncé conclusif de *La Pensée straight*, « les lesbiennes ne sont pas des femmes », instaure un écart irréductible entre l'identité de « femme », indéfiniment répétée dans la marque du pluriel, et la position de « lesbienne », renvoyée à des actes sui-référentiels, dont la qualité tient non à la production d'une nouvelle identité de « lesbienne », mais bien au trou qu'ils produisent dans l'établissement des normes de genre et des lois de la domination en rapport avec elles. Encore ce trou ne doit-il pas être hypostasié en tant que tel. Il ne s'agit pas d'affirmer que la valeur du lesbianisme est de trouser/troubler les normes de genre. Auquel cas le lesbianisme ne serait qu'une pratique réactive. L'enjeu est plutôt, en levant toutes les « déclarations » de sexe³, de nouvelles formations subjectives matérialistes, résolument éloignées des formations imaginaires qui définissent la femme⁴. Le programme de travail, formulé dans le texte de 1980, « On ne naît pas femme », inspiré de cet autre texte de Christine Delphy de 1978, « Pour un féminisme matérialiste », selon lequel il faut « détruire la femme⁵ », réclame de penser le lesbianisme comme déconstruction des attendus de classe et de genre qui font la femme et la pro-

1. Je me permets, sur ce point, de renvoyer à mon livre, *L'Invisibilité sociale*, Paris, Puf, 2009.

2. Monique Wittig, « La catégorie de sexe » in *La Pensée straight*, op. cit. in n. 8, p. 40.

3. *Ibid.*, p. 41.

4. Monique Wittig, « On ne naît pas femme » in *La Pensée straight*, op. cit. in n. 8, p. 49.

5. *Ibid.*, p. 52.

duisent comme sujet faussement générique. Il réclame également de penser l'excédent subjectif de la lesbienne par rapport à la catégorie de sexe. « Le lesbianisme pour le moment nous fournit la seule forme sociale dans laquelle nous puissions vivre libres¹. »

La question se pose de savoir pourquoi le lesbianisme peut ne pas devenir une catégorie et rester une auto-affirmation en rapport à une agentivité particulière. Elle est particulièrement mise en valeur dans l'analyse que Butler fait de Wittig dans *Trouble dans le genre* :

Si devenir *lesbienne* est un acte, une façon de quitter l'hétérosexualité, une auto-désignation contestant les significations obligatoires qu'ont les *femmes* et les *hommes* dans le cadre de la matrice hétérosexuelle, qu'est-ce qui empêche que le nom de lesbienne finisse par devenir une catégorie tout aussi obligatoire ?

La question qu'adresse Butler à Wittig est sérieuse mais il semble que le cadre théorique qui la soutient ne rende pas justice totalement à la perspective de Wittig. Butler, en effet, lui reproche d'adosser le lesbianisme homosexuel à un point de vue hétérosexuel assumé comme point de vue dominant et exclusif. Selon Butler, l'hétérosexualité n'est pas le seul dispositif de savoir/pouvoir qui codifie la sexualité. Par ailleurs, la distinction tranchée entre hétérosexualité et homosexualité empêche de concevoir la présence des structures homosexuelles dans l'hétérosexualité tout comme elle ne permet pas de comprendre en quoi l'homosexualité reste hantée par des structures psychiques hétérosexuelles². Ainsi reliée à l'hétérosexualité qu'elle conteste, l'homosexualité *gay* et lesbienne reste tributaire du cadre hétérosexuel que le lesbianisme prétend pourtant réfuter.

Alors que Wittig envisage clairement le lesbianisme comme un refus absolu de l'hétérosexualité, j'aimerais soutenir l'idée que même ce refus constitue un engagement et, au bout du compte, une dépendance radicale à l'égard des termes que le lesbianisme prétend transcender³.

Il semble dès lors que la capacité d'agir des lesbiennes reste, malgré tout, référencée à la « pensée straight ». Butler accentue la difficulté

1. *Id.*

2. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.* in n. 164, p. 239.

3. *Ibid.*, p. 242.

lorsqu'elle souligne que le féminisme lesbien de Wittig se coupe inéluctablement du féminisme hétérosexuel. Si l'enjeu n'est plus « on ne naît pas femme mais on le devient », mais « on naît femme mais on devient lesbienne », alors il semble que les passerelles entre féminisme lesbien et féminisme hétérosexuel soient définitivement coupées, rendant improbables toutes les luttes féministes à venir.

L'analyse de Butler, pour intéressante qu'elle soit, sous-estime la portée pragmatique de la déclaration de Wittig. Elle relève parfaitement que le texte wittiguien ne se contente pas de « déconstruire le sexe [...] mais met aussi un acte, une capacité d'agir, en quelque sorte corporelle et diffuse, émergeant de différents centres de pouvoir¹ ». Précisément, le lesbianisme, en dernière instance, est bien attaché à une capacité d'agir dont la raison d'être reste le réarmement matérialiste de la subjectivité. Autant dire que le lesbianisme ne s'épuise pas comme nouvelle catégorie car il est un pragmatisme d'un nouveau genre visant à renverser les soumissions politiques de genre et de classe en rapport à la « pensée straight ». Mais il reste à comprendre en quoi il est une pragmatique des sujets et des collectifs. Dans le texte « Paradigme », Wittig approfondit l'analyse du lesbianisme et des lesbiennes. Il est intéressant de remarquer qu'elle l'interprète comme une « culture a-hétérosexuelle² ». L'important est de bien marquer, pour Wittig se référant à la culture lesbienne de Lesbos, que le lesbianisme est « une culture qui existe en dehors du champ social hétérosexuel³ ». Ainsi, Wittig refuse bel et bien d'aligner le lesbianisme sur l'hétérosexualité et c'est pourquoi elle refuse de l'assimiler à l'homosexualité qui est, note-t-elle, un concept homologue à celui d'hétérosexualité. En réalité, Wittig entend constituer le lesbianisme comme culture plutôt que comme sexualité. Cette appréhension de la culture lesbienne annonce fortement la détermination de la culture *gay* par Foucault. Dans les deux cas s'annonce une recherche du plaisir pour lui seul, qui outrepassa la sexualité.

Le lesbianisme ouvre sur une autre dimension de l'humain dans la mesure où sa définition ne se fonde pas sur la « différence des sexes ».

1. *Ibid.*, p. 245-246.

2. Monique Wittig, *La Pensée straight*, op. cit. in n. 8, p. 84.

3. *Ibid.*, p. 84.

Aujourd'hui, les lesbiennes découvrent cette dimension en dehors de ce qui est masculin et féminin¹.

Avec le lesbianisme, nous voilà très exactement dans l'essaimage militant d'une contre-culture, dans l'affirmation d'une culture minoritaire dont la raison d'être ne repose pas sur les prémisses de la culture majoritaire mais invente ses propres pratiques, sa propre agentivité. Aussi faut-il une nouvelle théorie de ces formes particulières que Wittig réfère à une sémiologie politique d'un nouveau genre.

1. *Ibid.*, p. 84-85.

© Presses Universitaires de France

La philosophie comme contre-culture. Acte II

Il existe des guerres en philosophie, toute une panoplie d'armes lourdes, de replis défensifs et d'attaques organisées pour faire chavirer l'ennemi supposé, le débouter d'un poste avancé. L'art de la guerre est de prendre des conquêtes et de construire des murs¹. Mais il existe aussi, mieux que des trêves, des amours en philosophie, où des alliances qui peuvent sembler contre nature sont nouées. L'art de l'amour est de permettre des mouvements insolites et d'aménager des ponts. L'art du pont (comme du reste la fabrique de la guerre) tient souvent du malentendu. Des traductions hasardeuses rendent possibles des alliances inédites, créent le paysage dont personne n'aurait imaginé les contours. Seulement, qu'est-ce qu'un malentendu ? En première oreille, l'on dira que le malentendu est lié à un défaut d'audition. Les philosophes sont, on le sait, de grands malentendants. Ils prennent un concept pour un autre, existence pour *dasein*, et sur cette méprise, font grand style. Seulement, qu'est-ce que bien entendre ? Les textes sont-ils à ce point stabilisés que les traduire d'une langue à une autre, d'une culture vers une autre culture n'impliquerait aucune transformation ? L'une des avancées les plus significatives dans l'histoire de la pensée contemporaine a consisté en un double effet de mécontente provoquée par une impossible traduction. C'est ce dont ce texte voudrait rendre compte. Ces deux mécontentes (il y en a bien d'autres) mettent en scène la philosophie dite française et la pensée dite américaine. Il existe une manière abrupte de les faire apparaître. Elle consiste en deux expressions : *French Theory* d'un côté, *American Philo* de l'autre côté. Mais ces deux expressions entrent aussitôt en de nouveaux

1. Pierre Bouretz, *D'un ton guerrier en philosophie. Habermas, Derrida et Co*, op. cit. in n. 15.

voisinages. On pourra dire tout aussi bien « pensée française », « philosophie américaine ». Assurément il n'y a là rien de ferme. Ce ne sont pas des significations univoques, tout juste des nébuleuses qui arriment à une aire géographique une direction de pensée. Étrange territorialisation qui semble redéployer, après Hegel, un esprit de la raison circonscrit dans une nation. Certes il existe des nations en philosophie, mais il est rare que ces nations soient dupliquées dans l'expression souveraine qui caractérisera une façon de faire de la philosophie, une manière de pensée. Surtout que ces expressions ne sont pas à égalité. D'abord parce que *French Theory*, idiome produit aux États-Unis dans les années 1970, ne porte pas en lui de rapport à la philosophie : c'est d'une théorie à la française dont il est question et non de philosophie à proprement parler, et il faudra se demander pourquoi. Au contraire, *American Philo* convoque la philosophie alors même que les auteurs qui en font partie ne sont pas, aux États-Unis, considérés comme des philosophes mais bien plutôt comme des rhéteurs, des littérateurs, des politistes. Ensuite, *French Theory* est à l'œuvre depuis longtemps – nous n'en sommes déjà plus les contemporains –, tandis qu'*American Philo* est un prototype expérimental en cours de lancement en France, une traduction qui fait retour à cette traduction première que fut *French Theory*. C'est notre nouveauté. C'est en elle que nous sommes situés aujourd'hui, à l'intersection de la philosophie, de la critique, des sciences sociales et de la politique.

FRENCH THEORY

Déplions tout d'abord la scène inaugurale. Elle commence avec l'apparition du poststructuralisme, invention américaine. François Cusset a souligné les conditions institutionnelles et culturelles d'« un phénomène de transfert intellectuel principalement universitaire¹ ». Or la décontextualisation d'une pensée sortie de son territoire initial se paie dans le même temps d'une recontextualisation liée au nouvel espace de réception de ladite pensée. Les contextes culturels de réception des pensées ne sont donc pas neutres mais participent activement à l'invention de la pensée, laquelle reste ainsi une pratique culturellement contextualisée. Selon François Cusset, l'acte de naissance du poststructuralisme est le colloque international tenu à Baltimore entre le 18 et le 21 octobre 1966, intitulé « Le langage du criticisme et les sciences de l'homme ». Ainsi, en pleine radiance de l'« année-lumière » du structuralisme en France², année en laquelle furent publiés notamment *Critique et vérité* de Barthes, les *Écrits* de Lacan, *Les Mots et les Choses* de Foucault, s'organisa outre-Atlantique un symposium réunissant une centaine de contributeurs, dont Barthes, Derrida, Lacan, Girard, etc.³ Se révèlent, à travers ce colloque, des tentatives de déchiffrement de l'expression « sciences de l'homme », sous lesquelles, au motif souhaité d'une réception unifiée du structuralisme, perce ce que la seconde édition des actes du colloque appellera la « controverse structuraliste » : un champ de guerre miné de toutes parts plutôt que la sainte entente d'une famille pacifiée. En particulier, l'intervention de Derrida, reproduite dans le texte français, *L'Écriture et la Différence*, sous le titre « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », fait tache. De quoi est-il question dans ce texte ? D'une critique de Lévi-Strauss à qui il reproche de rester, sous sa méthode structurale grise, nostalgique des origines, et d'amplifier au lieu de le résorber un discours de l'impossible présence.

La structure, ou plutôt la structuralité de la structure, bien qu'elle ait toujours été à l'œuvre, s'est toujours trouvée neutralisée, réduite : par un

1. François Cusset, *French Theory*, op. cit. in n. 15, p. 21.

2. François Dosse, *Histoire du structuralisme*, t. I, Paris, La Découverte, 1992, p. 384.

3. François Cusset, *French Theory*, op. cit. in n. 15, p. 39.

geste qui consistait à lui donner un centre, à la rapporter à un point de présence, à une origine fixe¹.

Avec, mais tout aussi bien contre le structuralisme, Derrida affûte ses armes et les lance dans le ciel américain sous un seul mot d'ordre : disperser la structure, la disséminer, la priver de toute origine, en faire un événement. Derrida n'hésite pas à en faire le trait d'une époque, la sienne : « Où et comment se produit ce décentrement comme pensée de la structuralité de la structure ? [...] Cette production appartient sans doute à la totalité d'une époque, qui est la nôtre². » Le décentrement opéré par l'ethnologie doit être amplifié par l'avènement d'une nouvelle langue qui ruine ses nostalgies de recentrement. En particulier, le retour de l'opposition congénitale nature/culture dans le texte de Lévi-Strauss réintroduit la centration de la dualité de l'universelle spontanéité naturelle face à la variabilité culturelle des normes. La prohibition de l'inceste qui malmène cette dualité n'y change rien car elle opère à l'intérieur de ce cadre duel dont il n'est possible de sortir que sous la condition, expressément voulue par Derrida, de « s'inquiéter des concepts fondateurs de toute l'histoire de la philosophie » et « d'esquisser un pas hors de la philosophie » même si « la sortie hors de la philosophie » est difficile à imaginer³. Il n'empêche. Une messe est dite. L'histoire de la philosophie et la pointe avancée du structuralisme, sous la bannière avant-gardiste de l'ethnologie de Lévi-Strauss, se rejoignent dans un même système d'écriture qui recycle les anciens concepts dans une nouvelle langue qui n'assume qu'en apparence le tournant de l'événement structural. Une nouvelle langue émerge, que les Américains identifieront au poststructuralisme. Loin de suggérer que sortir de la philosophie, c'est la quitter définitivement, Derrida affirme au contraire que « le passage au-delà de la philosophie ne consiste pas à tourner la page de la philosophie (ce qui revient le plus souvent à mal philosopher), mais à continuer à lire d'une certaine manière les philosophes⁴ ». Tout est dans la manière, donc. L'ethnologie n'a voulu tourner la page de la philosophie que pour la reconduire.

1. Jacques Derrida, *L'Écriture et la Différence*, op. cit. in n. 135, p. 409.

2. *Ibid.*, p. 411.

3. *Ibid.*, p. 416.

4. *Ibid.*, p. 422.

Allant dans une autre direction, Derrida peut vouloir la reconduire pour mieux la dissoudre. Reconduire la philosophie comme façon d'en sortir revient à poser une étrange affirmation : le texte philosophique, comme tout texte, ne cesse de différer de lui-même. Non seulement sa totalisation est impossible, mais elle ne saurait être imaginée qu'à la condition de se référer à un centre qui, précisément, est toujours manquant car c'est toujours un signe particulier qui, en l'absence du centre, le représente, le supplée. C'est ce mouvement de supplément qui emporte le texte toujours au-delà de lui-même, lui interdit toute clôture et assume finalement le mouvement de dissémination qui achève la dislocation de toute « éthique de la présence, de nostalgie de l'origine¹ » encore perceptible chez Lévi-Strauss. Tel fut l'acte de naissance du poststructuralisme. Le plus drôle est qu'il naquit au lieu supposé de naissance du structuralisme.

Ainsi furent créées les conditions de possibilité de la *French Theory*. Celle-ci fut donc moins une mauvaise traduction du français vers l'américain qu'un refus de traduction, moins la réception du structuralisme que sa critique. La *French Theory* est une manière d'assembler des auteurs à l'intérieur d'un mouvement déceptif en lequel l'expression de « philosophie française » est remplacée par « théorie française ». Mais « française » ne vient nullement authentifier un site de production redevable d'une nation de la pensée. L'adjectif est emporté vers le nom et l'ensemble peut se mettre à fonctionner comme un signifiant inassimilable, venant d'ailleurs certes, mais décloisonnant l'ici. En ce dispositif, les noms d'auteurs fonctionnent comme des éléments d'une série improbable, ouverte : Baudrillard, Foucault, Deleuze, Certeau, Derrida peuvent s'agréger à Lyotard, Wittig, Barthes, côtoyer Nancy, Kristeva, Balibar, etc. ; ce n'est pas une école qui surgit, encore moins un groupe enseigné comme tel dans certaines universités américaines, mais bien plutôt un mécanisme destiné à créer des problèmes. Le premier problème concerne la philosophie elle-même : l'importation de ces auteurs se fait au nom de la théorie et non plus de la philosophie. Comme l'écrit Avital Ronell,

1. *Ibid.*, p. 427.

ce qu'on appelle la *French Theory* marque un déplacement intéressant et suspect de la philosophie [...]. Quel est ce déplacement ? On ne dit plus « penser » ou « philosopher », on dit « théoriser »¹.

Et, de fait, il ne s'agit pas d'un mouvement disciplinaire mais bien para-disciplinaire, au sens où tous types de textes se mettent à être analysés avec une même égalité : la philosophie, mais tout aussi bien la critique littéraire, les textes féministes et même la fiction. Les barrières ont été comme soufflées par ce « nom impropre² » de *French Theory*. Et dans cette dispersion des disciplines dans des parages non délimités, il résulte, second problème, une étrange complication universitaire. Tandis que les départements de philosophie rivalisent pour rejeter la *French Theory*, d'autres départements les intègrent, « littérature comparée », « rhétorique », « science politique », d'où pourront finir par procéder de nouvelles institutions de recherche : *Cultural Studies*, *Gender Studies*, *Subaltern Studies*, *Colonial*, *Postcolonial Studies*. Émerge avec la *French Theory* la création d'un espace qui n'est plus le philosophique mais le théorique. Qu'est-ce que la théorie ? Rien d'autre, sans doute, que ceci : une pensée qui refuse de fonctionner à l'identification, la critique d'un état de normes. « Il est indéniable qu'un espace s'est ouvert grâce à la *French Theory*. Tous les subversifs de ce pays, dont j'espère faire partie, ont une dette envers les penseurs français³. » Il est intéressant que cette traductrice, avec Spivak, de Derrida aux États-Unis ait choisi le concept de « dette ». N'importe qui peut être en dette car les textes n'ont finalement pas de destinataire précis. Dans *La Carte postale*, Derrida suggère que les livres, comme les lettres n'ont pas de destinataire précis. Nous sommes en pleine « destinerrance ». En fait, ce sont les lecteurs qui fixent le sens du texte et voient en lui les messages qu'il est susceptible de leur envoyer. Ainsi la dette ne peut-elle jamais fixer une causalité qui irait du donateur du sens au récepteur, mais le récepteur crée son donateur de telle sorte que le donateur finit par être en dette à l'égard du récepteur. Ainsi la nébuleuse *French Theory* crée-

1. Avital Ronell, *American Philo*, Paris, Stock, 2006 pour la traduction française, p. 181.

2. *Id.*

3. *Ibid.*, p. 186.

t-elle les conditions d'une « différence » généralisée : elle ne cesse de faire différer les auteurs d'eux-mêmes, de les réfracter dans des dérapages persistants, dans des déséquilibres entièrement créés. Le retard créé par la réception permet la non-identité, la non-coïncidence, défait le mythe de l'origine.

© Presses Universitaires de France

CRITIQUE DES NORMES

Dans cet étrange dispositif qui aligne les noms propres pour mieux les disperser en d'étranges lignes non préméditées, il y va d'une relance de la critique des normes opérée par les philosophes français des *sixties* et *seventies*. Faisons tourner les années à l'envers. 1966 : *Le Normal et le Pathologique*, nouvelle édition. Mais déjà en 1943, la vie s'embrasait dans des allures différenciées, mettant à feu et à sang toute évidence d'un normal en soi pour le requalifier en fonction des normes de vie singulières déployées par les vivants. 1961 : *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Foucault veut introduire le thème d'une histoire des limites et le grand scripteur est la raison qui exclut ses autres comme la folie, les ajoutant dans l'espace marginal du non-lieu ou finissant par les assimiler comme simple pathologie, bruit dont quelque langage finira par avoir raison. « On pourrait faire une histoire des *limites*, de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur¹. » De 1961 à 1966 s'enfle la contestation des normes. Les idéaux de maîtrise du « négatif » deviennent des éléments de trahison. Cette posture semble ne devoir pas s'arrêter. La critique des normes s'étaye en possibilités d'être mineur. La dispersion et la différence sont du côté de l'anomal. 1980 : *Mille plateaux*. Mais ces plateaux sont d'abord des plateaux aériens que la traversée des disciplines a rendus plus précieux. Il a fallu à Deleuze et à Guattari désamorcer les équarrissages psychanalytiques du désir. 1971 : *L'Anti-Œdipe*. Il leur a fallu également refuser les courtes échelles du savoir psychiatrique. Ces différents registres de textes, en leurs différences, n'en appellent pas à une libération hors des normes. Les pièges disciplinaires sont pour Foucault sans issue de secours. Les déterritorialisations sont toujours reprises pour Deleuze et Guattari dans de nouvelles territorialisations. Aussi est-ce moins d'une extension du domaine de la liberté qu'il est question que d'un mode intensif qu'il faut conquérir, dans les normes mais non selon les normes. Des expérimentations sont

1. Michel Foucault, « Préface à *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* », in Arnold I. Davidson et Frédéric Gros, *Michel Foucault. Philosophie. Anthologie, op cit.* in n. 43, p. 52.

nouées aux concepts. Une certaine manière de concevoir la philosophie comme contre-culture peut advenir, en rapport avec d'autres postures critiques comme celle que déploie Marcuse en 1961 dans *L'Homme unidimensionnel*.

La *French Theory* généralise cette posture contre culturelle de la philosophie française. Logée dans des départements de rhétorique, de littérature comparée, de sciences politiques, elle devient une manière non philosophique de faire de la philosophie, une machine à explorer les figures culturelles d'une époque qui conteste l'unité monolithique de la philosophie grâce à un traitement déceptif : affirmer la *French Theory* en lieu et place d'une impossible philosophie française revient à établir la théorie de ce qui est rejeté par une certaine manière de faire de la philosophie. De nouvelles alliances sont rendues possibles par la revendication d'une distance à l'égard du « philosophique » et la nécessité de prendre en compte ce qu'il rejette. 1/ Ce qui est rejeté, c'est tout d'abord l'érotisation de la philosophie. Comme le signale Avital Ronell, les partisans de la *French Theory* « érotisent le travail universitaire¹ ». Cette érotisation tient de l'hybridation des genres de pensée habituellement soigneusement distingués, mais elle tient surtout à la possibilité de construire une pensée féministe :

Il s'agit aussi de la femme, autrement dit des femmes qui pouvaient émerger de la *French Theory*, car elles trouvaient cette théorie habitable et respirable, alors que les départements de philosophie sont relativement inhabitables pour les femmes et les minorités².

La réception de Beauvoir, de Cixous, de Kristeva, d'Irigaray, de Vittig, même si elle mêle positions culturalistes et affirmations différentialistes, ouvre de nouveaux espaces de pensée et de vie. 2/ Ainsi s'amplifie, avec la *French Theory*, la possibilité du minoritaire. La pensée n'est plus assignée au règne de l'étalon majoritaire mais elle explore les devenirs minoritaires dont Deleuze et Guattari avaient montré comment ils étaient liés à une désarticulation des figures du normal. 3/ Il y va par là même de l'élargissement d'une critique des normes déjà à l'œuvre dans la philosophie française, et qui se retourne sur les genres de vie obérés par les

1. Avital Ronell, *American Philo*, *op. cit.* in n. 355, p. 181.

2. *Ibid.*, p. 186.

assignations aux normes. D'un côté, l'interrogation se fait en direction des visées de normalité et de ses points de butée dans les vies.

Qu'est-ce qui constitue ou non une vie intelligible, et comment des pré-supposés sur ce qui est « normal » en matière de genre et de sexualité prédéterminent ce qui compte pour l'« humain » et le « vivable »¹ ?

D'un autre côté, la contestation de telles visées est directement articulée à la possibilité de nouveaux modes de vie. Résumant les acquis théoriques et pratiques de son livre, *Trouble dans le genre*, Butler peut écrire que

ce livre est écrit comme un chapitre de la vie culturelle dans une lutte collective qui a eu et continuera à avoir quelque succès, en multipliant les possibilités de vivre leurs vies pour celles et ceux qui vivent, ou essaient de vivre, leurs sexualités dans les marges².

On voit par là que l'embrasement des normes est à son comble dans la *French Theory*. Que le pouvoir des normes soit considéré comme un pouvoir formatif du sujet³ au point que le sujet en vienne à être un contre-pouvoir à l'intérieur de séquences de normes agencées en de multiples dispositifs disciplinaires, l'essentiel est de lier la fabrication des normes majoritaires à l'établissement de marges minoritaires pour faire apparaître, outre les raffinements des savoirs et des pouvoirs qui colonisent les vies, les déstabilisations induites dans les savoirs, les pouvoirs et les genres de vie. C'est là, assurément, revenir à l'un des gestes inauguraux des *sixties* en France. Le fait que les années 1960 en France sont, en règle générale, le plus souvent perçues en fonction de la montée en puissance du paradigme structuraliste puis de son épuisement dans une pensée de la différence⁴ ne doit pas masquer l'extraordinaire fécondité des analyses sur le normal, le pathologique et l'anormal qui, rapportées à des savoirs multiples (sciences biologiques et médicales,

1. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit. in n. 164, p. 44.

2. *Ibid.*, p. 50.

3. Voir Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir*, Paris, Leo Scheer, 2002.

4. Lire à ce propos Patrice Maniglier (dir.), *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, Puf, 2011 ; Frédéric Worms, *La Philosophie en France au xx^e siècle. Moments*, op. cit. in n. 240.

droit, etc.) et à des relations de pouvoir extrêmement variées, ont pu fonctionner comme un nouvel âge de la critique. Avec ce nouvel âge de la critique, c'est bien la relation entre conduites et contre-conduites qui devient un fil directeur central. Sous quelles conditions épistémologiques et politiques devient-il possible de contester les genres de vie hégémoniques et d'affirmer des modes de vie alternatifs ? Quelle signification pour une politique des modes de vie ? La possibilité du minoritaire comme art des contre-conduites appelle et révoque dans le même geste les assignations aux normes et les performances subjectives que ces assignations aux normes induisent. À l'intérieur des formes culturelles les plus redoutables, il s'agit de s'interroger sur les possibilités de vivre la marge ou de vivre à la marge en tant que ces possibilités ne sont plus des retraits à l'égard des normes, mais bien des foyers de contestation qui, de l'intérieur de leur développement, les perturbent. On se souvient que Foucault, introduisant au lecteur américain le livre de Deleuze et de Guattari, *L'Anti-Œdipe*, au lieu de le refermer sur la seule critique des présupposés familialistes de la psychanalyse, en fit un livre d'éthique, « une introduction à la vie non fasciste » tout entière ordonnée à la question de savoir comment, dans le même temps, ne pas être tellement gouverné dans ses désirs et affirmer des allures de vies singulières. « Je dirais que *l'Anti-Œdipe* est un livre d'éthique [...] : être anti-Œdipe est devenu un style de vie, un mode de pensée et de vie. Comment faire pour ne pas devenir fasciste¹ ? » Certes, la question ne se pose pas dans les mêmes termes pour Foucault. Les contre-gouvernements parasitaires de Deleuze et Guattari se muent en autant de lissages disciplinaires de l'indiscipline pour Foucault. Laquelle est donc toujours reprise par la discipline qui en profite pour être raffinée et devenir plus performante. Mais outre le fait que cette relance de la norme par ce qui la conteste est bien présente chez Deleuze et Guattari puisque chaque déterritorialisation induit une nouvelle reterritorialisation, l'exercice de la norme demeure pour Foucault un exercice mouvant où rien n'est joué à l'avance. Car ce qui compte, ce n'est pas seulement la « modalité par laquelle [...] les pouvoirs en général viennent, au dernier niveau, toucher les corps, mordre sur eux, prendre en compte les

1. Michel Foucault, « Introduction à *l'Anti-Œdipe* », *Dits et écrits*, t. III, *op. cit.* in n. 281.

gestes, les comportements, les habitudes¹ », mais c'est, également, la façon dont des différends sont produits à l'intérieur des relations de pouvoir, les réorientant, par les foyers de résistance qui les engendrent. Il en résulte une complication nécessaire de toute relation aux normes, lesquelles, pour être réalisées, n'en sont pas moins contestées.

1. Michel Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, op. cit. in n. 167, p. 42.

AMERICAN PHILO

La scène inaugurale de la *French Theory* peut s'alimenter de ses propres fictions et devenir une scène américaine. Devient américaine la politisation de la critique des normes rendue possible par la déconstruction des assignations des sujets aux seuls effets d'identification aux normes. Devient américain le geste de traduction d'une philosophie des normes en politique de la critique, dont les différentes directions peuvent se laisser repérer depuis les analyses des dominations de genre, de race et de classe (1), du fait de la subalternité (2), de l'argument des minorités (3) et, plus récemment, du *queer* (4). Ces enquêtes de styles très différents, nullement superposables, mettent en jeu les relations entre hégémonie des normes et possibilités alternatives, ouvertes à l'intérieur des normes ou se situant en dehors. À l'intersection de ces travaux d'orientations si différentes se situent une critique conjointe des effets d'identification, une politisation des appartenances aux normes et un élargissement de l'expérience de la politique. Le *queer* vaut comme cette exacerbation sans précédent de la critique des normes qui opèrent sur le terrain de la sexualité :

Queer désigne tout ce qui est en désaccord avec le normal, le dominant, le légitime [...]. Le *queer* ne délimite donc pas une positivité mais une position à l'égard du normatif, position qui n'est pas réservée aux *gays* et aux lesbiennes, mais accessible à toute personne qui est ou se sent marginalisée en raison de ses pratiques sexuelles¹.

Le *queer* parachève l'absence d'identité que les normes ne peuvent annuler dans leurs logiques d'identification. Il devient un ensemble de possibilités érotiques non assimilables en termes de savoir ou de pouvoir, actes de « déspecification sexuelle² » qui fournissent un « moyen de « dégayment » de la *gayness*, de déshomosexualisation de l'homosexualité³ », etc., en vue de nouvelles alliances politiques entre les *gays*, les lesbiennes et les *trans*⁴.

1. David Halperin, *Saint Foucault*, Paris, Epel, 2000 pour la traduction française, p. 76.

2. *Ibid.*, p. 78.

3. *Id.*

4. Voir Teresa de Lauretis, « Théorie *queer* : sexualités lesbiennes et gaies. Une

Ainsi compris, le *queer* fait moins rupture qu'il n'est un passage à la limite de toute critique des identités menées contre les logiques d'assujettissement aux normes, et débouchant sur des inventions individuelles et collectives de vie non réglées par les normes référées à des subcultures. Foucault, déjà, avait entrepris un tel travail de désidentification en soulignant combien les normes opèrent sur les deux versants des relations de pouvoir et des savoirs, et ce travail était lié à la possibilité d'une invention non réglée de soi, moins recherchée dans l'exemplarité du philosophe grec que dans l'affirmation d'un devenir *gay* qui fait « place à des styles de vie homosexuelle » qui peuvent faire scandale car ils cherchent à « créer des formes culturelles¹ », et c'est d'ailleurs pourquoi il est considéré par Halperin comme un philosophe *queer*. De ce fait, c'est bien la position intenable du sujet dans les normes, ni tout à fait dedans, ni tout à fait dehors, qui est exacerbée dans le *queer*. Cette position intenable du sujet est l'objet d'un croisement de l'épistémologie et de la politique, par lequel le minoritaire est spécifié comme une contradiction illogique par le majoritaire. Quelque attitude qu'il adopte, le minoritaire est un être paradoxal dont la vie est un scandale. La preuve en a été apportée, à propos de l'homosexuel, par Eve Kosofsky Sedgwick dans ce qu'elle nomme l'« épistémologie du placard ». Elle montre que l'homosexuel est contraint à se retrouver dans un lieu invivable, le placard, du fait qu'il ne peut ni en sortir, ni rester à l'intérieur, en raison même de la domination que l'hétérosexualité exerce sur l'homosexualité. Que l'homosexuel veuille cacher son homosexualité en restant à l'intérieur du placard, il n'est jamais certain d'avoir réussi à cacher son homosexualité aux yeux des hétérosexuels qui peuvent très bien feindre de le croire hétérosexuel alors qu'ils savent en réalité qu'il est homosexuel, en quel cas l'impératif social imposé aux *gays* par les *non-gays* est préservé. Que l'homosexuel veuille se déclarer *homo*, sortir du placard, il n'en reste pas moins un être à la sexualité inavouée qui devient l'objet de tous les fantasmes des hétéros qui peuvent librement construire une identité homosexuelle².

introduction », in *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*, Paris, La Dispute, 2007 pour la traduction française, p. 101.

1. Michel Foucault, « Le triomphe social du plaisir sexuel », *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 308-309.

2. Eve Kosofsky Sedgwick, Introduction de *Épistémologie du placard*, Paris, Amsterdam, 2008 pour la traduction française, p. 23-81.

Il ne s'agit pas de renvoyer dos à dos ces deux positions, mais plutôt de souligner combien le maintien de l'« épistémologie du placard » est le fait d'une politique majoritaire des normes dont la critique est un préalable pour la possibilité de toute position minoritaire. Une telle critique est enclenchée en fonction de deux motifs. Elle peut être portée sur le plan épistémologique, comme y parvient Sedgwick, en soulignant combien la culture littéraire occidentale est particulièrement poreuse aux attendus du placard, affirmant envers et contre tout une « culture hétérocentrée répétant anxieusement les chorégraphies minutieuses de la définition homo/hétéro¹ ». Elle peut être également portée sur le plan pratique, comme y contribue Butler, en analysant les fixations des normes dans le réel. Si, en effet, les normes reprennent vigueur en construisant des identités de genre, de classe et de race, elles ne peuvent cependant le faire que sous la double condition qu'elles fassent l'objet d'une incorporation psychique et physique, et aussi d'une répétition permanente. Si la première condition atteste de l'hégémonie des circuits des normes qui ont toute latitude pour disposer des sujets dès lors qu'elles se réalisent à l'intérieur de scènes de pouvoir particulièrement puissantes, la seconde condition est marquée par la contingence. Le sujet réitère les normes dès lors qu'il y croit, et il y croit non seulement quand il se persuade qu'elles ont une antériorité sur leur effectuation, mais aussi parce qu'il est reconnu à l'intérieur d'elles. Mais que se passe-t-il quand quelqu'un n'y croit plus ou quand quelqu'un n'est plus reconnu dans les dispositifs de normes ? C'est bien la répétition de la norme qui la fait passer pour normale. La norme du genre fonctionne dès lors qu'elle est répétée par des signes déposés sur les corps, par des conduites. Mais que se passe-t-il quand un sujet ne s'approprie plus le genre ? À quelle décompensation du genre assistons-nous ? D'un côté, le sujet est formé à l'intérieur des normes qu'il réitère, leur conférant leur caractère de contrainte, d'un autre côté, il reste que si « le sujet est le site d'une telle répétition », cette « répétition [...] n'est jamais mécanique »². La répétition des normes engage la manière d'être du sujet et les modalités de sa fixation dans les normes. Les constructions des identités de genre,

1. Maxime Cervulle, « Deux ou trois choses que je sais d'Eve », in Eve Kosofsky Sedgwick, *Épistémologie du placard*, op. cit. in n. 372, p. 15.

2. Voir Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir*, op. cit. in n. 363, p. 41.

mais aussi de classe et de race, s'établissent avec les répétitions mais les répétitions, loin d'annuler tout surgissement de différence et de convoquer une figure monolithique du pouvoir, disséminent les normes, éclosent dans des écarts. Les normes, en étant resignifiées, sont soumises à transformation. C'est qu'il n'y a nul original des normes, nulle identité antérieure à leur exercice. Partant, puisqu'elles ne sont pas fixées par un schéma préalable, les identités de normes peuvent être réinventées de l'intérieur de leurs usages, sans qu'il soit besoin d'en appeler à un hors normes hypothétique. « La déstabilisation permanente des identités les rend fluides et leur permet d'être signifiées et contextualisées de manière nouvelle¹. »

De nouvelles politiques d'identités peuvent être à l'œuvre, impliquant des manières d'être homosexuelles, transsexuelles, *queer*, référées à des positionnements mouvants et à des inventions prenant place dans des contextes particuliers. Le sexuel est ainsi moins ce qui identifie les sujets que l'ensemble des différences à l'œuvre dans des luttes politiques contre des assignations à des identités exclusives. Au risque que le sujet de la politique devienne introuvable et que l'on ne puisse plus rien en dire tellement il aura été au fond déconstruit, y compris dans les représentations intellectuelles qui veulent s'en emparer, butant sur l'impossible possibilité de dévoiler par exemple un sujet *gay* ou encore de « recouvrir un sujet subalterne² ». Ainsi en va-t-il du sujet du féminisme, tellement mis en crise par « la place instable de la femme en tant que signifiant dans l'inscription de l'individu social³ » que l'« on n'a jamais affaire au témoignage de la conscience-voix de la femme⁴ ». La dissolution de l'évidence de la/du subalterne au nom de qui l'on parle ne signifie pas la fin de la politique mais, paradoxalement, son élargissement. Car s'il est impossible de représenter la/le subalterne, alors il faut se demander en retour comment on peut en avoir une meilleure compréhension⁵ et quelle fiction politique et théorique l'on crée lorsqu'on prétend le représenter malgré

1. Voir Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit. in n. 164, p. 261.

2. Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler?*, op. cit. in n. 292, p. 89.

3. *Ibid.*, p. 81.

4. *Ibid.*, p. 77.

5. Voir Priyamvada Gopal, « Lire l'histoire subalterne » in Neil Lazarus (dir.), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, Paris, Amsterdam, 2006, p. 229-258.

tout et parler ainsi au nom des autres¹. Mais il faut, dans le même temps, se demander si la définition classique de la politique n'est pas finalement trop étroite quand elle ne parvient pas à prendre en compte les textes cachés des subalternes qui relèvent d'une « infra-politique », laquelle cependant constitue bien une politique, la plus souvent invisible, mais produisant des effets jusque dans la sphère publique la plus traditionnelle².

Que de telles analyses, rapidement esquissées, tendent aujourd'hui à venir en France, avec leur lot habituel de malentendus, sous l'expression de « philosophie américaine » (*American Philo*), laquelle regroupe également d'autres narrativités philosophiques comme les éthiques du *care* qui revisitent aussi les dominations en tout genre, ainsi que les traits des subalternités et des minorités, n'est pas seulement occasion à de nouveaux étonnements sur les opérations de relecture des philosophes français des années 1960 et 1970 passés outre-Atlantique, mais permet un approfondissement de la question culturelle des normes comme question philosophique, et aussi un élargissement de la signification de la philosophie comme contre-culture en rapport avec des mouvements sociaux et culturels de contestation et d'émancipation. L'on remarquera, non sans malice, que cette nouvelle narrativité philosophique, *American Philo*, envers de la déflation opérée par la *French Theory*, a lieu hors sol, sur le continent européen, et ne peut en tout cas avoir totalement lieu aux États-Unis puisque l'expression de « philosophie américaine » éventuellement, ou à coup de sûr de « philosophie », se trouve confisquée par les philosophes analytiques professionnels enseignant dans les départements de philosophie qui sont pour la plupart des départements de philosophie analytique (plutôt que continentale), lesquels sont énervés par cette philosophie à la française qu'ils considèrent au mieux comme une philosophie non sérieuse, au pire comme un grand n'importe quoi dont il faut se débarrasser. *American Philo* est donc une invention française tout comme *French Theory* était une invention américaine. Si celle-ci a pu être critiquée au même titre que la

1. Voir Guillaume Le Blanc, *Que faire de notre vulnérabilité?*, chapitre II « Au nom des autres », Paris, Bayard, 2011.

2. Voir James Scott, *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Amsterdam, 2008.

« philosophie postmoderne¹ », celle-là, dans le même esprit conservateur ou réactionnaire, peut donner lieu à des moqueries. L'essentiel est cependant ailleurs : le réarmement d'une manière de faire de la philosophie en fort contexte culturel grâce aux effets de traduction qu'une politique critique des normes engendre dans les objets, et aussi les problématisations de ces objets.

1. Voir Alan Sokal et Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997 ; lire également Jacques Bouveresse, *Prodiges et vertiges de l'analogie. De l'abus des belles-lettres dans la pensée*, Paris, Raisons d'agir, 1999.

Épilogue

La philosophie comme critique (2)

Sans doute ce travail n'aura-t-il été rien d'autre qu'une épreuve. Une volonté de faire apparaître un geste à nul autre pareil. Rien n'est moins aisé que de décrire un mouvement. On y risque l'artifice à tout moment, la brisure qui abolit la mobilité. J'ai voulu, dans ce livre, souligner pourquoi la philosophie avait changé et en quel sens ce changement était irréversible. Nous ne pouvons plus penser aujourd'hui dans les termes d'hier. Cette évidence, nous devons encore, c'est là le paradoxe, la faire nôtre, si nous voulons pouvoir préciser la nature de la fonction critique aujourd'hui et le réarmement de la philosophie comme critique. Nous devons alors renoncer à tout surplomb et accepter de nous penser comme un régime de pensée situé. Cette situation n'implique pourtant pas de faire chorus avec notre époque. Le préambule de la contre-culture est bien davantage l'irrévérence que la soumission. Mais sous quelles conditions est-il possible de réarmer la critique ? De nombreux penseurs contemporains se sont réclamés de la critique, mais au prix souvent d'un rappel à l'universel maintenant la suprématie présumée du discours philosophique. Si l'on accepte de faire tomber cette dernière clause, non pour mettre en crise l'universel, mais pour le situer dans un contexte d'énonciation particulier, en rapport à une forme culturelle délimitée, il en résulte une remise à plat de la fonction critique à l'intérieur de la philosophie. C'est cette remise à plat qui s'est opérée dans les années 1960 et 1970 en France, et dans les années 1980 et 1990 aux États-Unis, en fonction de croisements entre la théorie critique et la pensée structuraliste, d'une part, entre la *French Theory* et l'*American Philo*, d'autre part, provoquant un bouleversement considérable des rapports entre philosophie et sciences sociales. Là où la théorie critique avait déjà envisagé ce rapport comme hautement productif et comme la

condition d'un renouvellement de la critique, il n'en a pas été de même sur notre scène hexagonale car, malheureusement, un tel réarmement de la critique du côté de la philosophie ne s'est pas fait sans heurts avec les sciences sociales. Il en a résulté une dispersion des discours peu propice à la possibilité d'une critique générale et cette situation est, finalement, la nôtre aujourd'hui. On comprend dès lors que la philosophie populaire, face à l'impossibilité d'un travail critique collectif entre disciplines, se soit arrogé le titre de championne en indignation, renouant avec ses démons de donneuse de leçons, spécialement sur le plan moral et politique. Aidée par l'agora médiatique qui lui était offerte, la philosophie s'est vu célébrée moins pour le sérieux de son travail que pour le renouvellement de ses poses semi-publiques, semi-privées. C'était chose d'autant plus tentante que c'était là revenir à la vieille conviction selon laquelle la philosophie est sans place attirée. C'est ainsi qu'elle est sortie, décomplexée, des lieux institutionnels qui l'hébergent pour devenir, parallèlement, une activité hautement déprofessionnalisée, pratiquée dans les cafés ou dans des universités populaires, dans une clandestinité entretenue. Il y a là le signe d'un enthousiasme pour la pensée qui, à coup sûr, atteste de la capacité de n'importe qui à faire de la philosophie. Si le vœu formulé par certains est alors de la remettre en place, de la loger à nouveau dans l'espace académique des savoirs, comme une spécialité universitaire parmi d'autres, force est de reconnaître que ce vœu ne rend absolument pas justice au désir de critique qui vient bien de partout et de nulle part.

On peut alors chercher à étudier la fonction sociale de la philosophie. C'est une première piste que je n'ai pas retenue, la croisant simplement ici ou là. Il en résulte, dans cette perspective, deux manières d'étudier la fonction sociale de la philosophie. Par son institutionnalisation ou au contraire par sa désinstitutionnalisation. Comme un ordre des savoirs délivré par l'université selon des rites de sélection particuliers (agrégation, doctorat), des jeux d'influences entre pairs, entre professeurs et étudiants, et des guerres académiques spécifiques. Ou comme une passion profane donnant lieu à une sociologie des engouements philosophiques. Il en résulte des jeux de langage intellectuels distincts : l'histoire de la philosophie et de ses concepts resserrée à l'intérieur du champ savant des spécialités n'équivaut pas aux valeurs de publicité, de médiatisation, promues par les essayistes et érigées en normes d'acceptabilité pour le public pro-

fane. Il reste que bien des nuances peuvent surgir à l'intérieur de cette polarité. Un spécialiste reconnu de l'histoire de la philosophie s'autorisera une excursion dans le grand bain de la pensée grand public tandis qu'un auteur à succès s'efforcera de capter un auteur de la tradition, en en proposant une lecture singulière. Les cartes ne se brouillent cependant pas. Ce sont plutôt des combinatoires qui naissent depuis deux logiques sociales distinctes. Il est vrai que la philosophie est, de ce point de vue, en son acte de naissance occidental, totalement ambivalente. Car l'agora socratique a bien fonctionné sur les deux plans, comme une harangue formulée à quiconque mais aussi, dans le même temps, comme un exercice raffiné de discrimination, retenant les bons élèves, excluant les autres.

Ce n'est pas à la reconstitution de la fonction sociale de la philosophie que j'ai consacré ce livre, mais plutôt à la consolidation de sa fonction critique, dont le risque me semble résider dans son effacement, provoqué par les guerres entre disciplines, notamment entre philosophie et sciences sociales, qui compromettent la globalité de l'acte critique et ruinent les prétentions à sa généralisation.

Dans la conclusion de leur ouvrage *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Luc Boltanski et Eve Chiapello interrogent ce qu'ils appellent la « force de la critique ». Prenant acte de la tendance du capitalisme à intégrer dans son nouveau référentiel du *management* la critique qui lui était adressée au nom d'un matériel d'indignation multiple, ils soulignent que cette absorption de la critique reste malgré tout provisoire, car le capitalisme cherche en permanence à s'affranchir d'elle pour s'affirmer en pleine puissance. Pour les deux auteurs, l'apport spécifique de la critique reste valide, à savoir sa vocation à démontrer en quoi notre monde est injuste. « Cet apport spécifique de la critique s'apparente à une théorie de l'exploitation ajustée au nouveau monde¹. » La reprise de la critique, inévitable, souhaitable et nécessaire, est alors liée, d'une part, à l'émergence de « nouveaux dispositifs protestataires », d'autre part, à la « construction de nouveaux dispositifs de justice »². Il reste que les origines populaires et normatives de cette reprise demeurent, à la fin de

1. Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, op. cit. in n. 92, p. 622.

2. *Ibid.*, p. 623.

l'ouvrage, énigmatiques et appellent un remaniement partiel qui a lieu dans l'ouvrage *De la critique*. Mais il faut aussitôt remarquer que ce remaniement est élaboré de l'intérieur d'une sociologie de l'émancipation. Mieux, il se confond avec elle, au point qu'il en résulte un déplacement, d'une sociologie critique pensée en termes de dévoilement des rapports d'oppression que les opprimés endurent le plus souvent sans le savoir, vers une sociologie de la critique envisagée depuis les capacités réelles d'action des hommes révoltés, dotés de bonnes raisons pour se révolter. Cette rectification quant au statut de la critique est précieuse car elle permet de comprendre en quel sens la critique est une capacité ordinaire qui, en tant que telle, ne suppose pas le partage du savant et du profane. Mais elle s'établit exclusivement du côté de la sociologie et laisse intacts le partage entre philosophie et sciences sociales, et le sens de ce partage quant à la fonction de la critique.

Le travail accompli dans ce livre a voulu revisiter l'autre versant de la critique tel qu'il a pu apparaître dans la philosophie elle-même et se nouer à elle de l'intérieur de ses relations d'emprunt, mais aussi de ses ruptures avec les sciences sociales. De ce point de vue, il ne répond pas à l'objection que je me suis adressée concernant le risque de dispersion de la fonction critique.

Est-ce à dire qu'il faut tout reprendre à zéro ? Sans doute. Mais du moins devra-t-on considérer comme acquis le point de départ : à savoir que la philosophie s'est redéfinie, au cours de la modernité, comme critique, et que cette redéfinition n'a pu avoir lieu que parce qu'elle est apparue pour un public non spécialiste, mais avec de bonnes raisons de le penser, comme une contre-culture, y compris comme une contre-culture d'institution, faisant corps avec la nécessité de développer des savoirs critiques jusque dans l'université. Tant que la philosophie est maintenue comme magistère plutôt que comme critique, c'en est fini du réarmement de la critique opéré par l'interrelation des sciences humaines et sociales, et de la philosophie. Dans le même moment cependant, les sciences humaines et sociales doivent assumer, par-delà leur fonction d'expertise, leur vocation critique. C'est seulement sous ce double aspect que le geste critique peut se relancer et rencontrer les critiques développées par les agents.

De quoi a-t-il été question dans *La philosophie comme contre-culture* ? D'une façon de troubler la philosophie en la reconduisant à

l'attitude critique immanente à ses propres opérations. Encore cette attitude critique ne peut-elle s'affirmer que si l'histoire de la philosophie est congédiée comme discipline autonome et que si elle est replacée à l'intérieur des événements conceptuels engendrés par les différents discours des sciences sociales, juridiques, de la littérature, de toutes les formes culturelles qui définissent un présent. C'est au milieu des discours, au cœur d'une épistémè, que le geste critique de la philosophie peut survenir et non en un hypothétique surplomb. Or il se trouve que la philosophie n'a eu de cesse, en ses gestes souverains, de s'affirmer en toute autorité, s'octroyant le monopole de l'universel et érigeant les dégradés conceptuels nécessaires à sa propre autonomisation, lui permettant de fonder les autres sciences, de délimiter leurs espaces, d'envisager des hiérarchies.

Le parcours historique entrepris dans ce livre a voulu affirmer un nouvel immanentisme au milieu duquel la production de la pensée n'est finalement pas situable dans une essence de la philosophie. On peut certes affirmer que la philosophie est création de concepts¹ ou qu'elle est une manière de vivre². En vérité, elle n'est ni totalement l'une ni totalement l'autre. Ou plutôt, elle ne crée des concepts (théorie) ou elle n'aide à vivre (pratique) que pour autant qu'elle participe à leur reformulation grâce à la construction active au sein de notre culture d'une contre-culture. Contre-culture signifie que c'est tout l'espace du vivable et du conceptualisable qui se trouve ré-agencé sur des perspectives qui ne sont plus celles d'un assujettissement aux normes voire d'une critique exclusive de cet assujettissement, mais bien toujours sur celles des possibilités de vie ouvertes par la conjonction des expérimentations et des concepts. Il est, dès lors, insuffisant de maintenir le rôle seulement théorique d'une création de concepts que la philosophie devrait affirmer contre les sciences sociales et autres énoncés car la géographie de la philosophie qui en résulte est alors nécessairement une carte de la philosophie purifiée, contre laquelle nous réclamons le droit à une critique de la raison impure, à l'hybridation. Il n'est pas davantage satisfaisant

1. Cf. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 2005.

2. Cf. Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2002.

de maintenir le rôle seulement pratique de la philosophie envisagée comme choix de vie, comme conversion à la vie philosophique. C'est que l'affirmation d'une vie philosophique comme accès à la vraie vie risque de maintenir inchangés tous les partages entre le vrai et le faux, entre la théorie et la pratique, que l'affirmation d'une philosophie comme contre-culture doit soumettre à la critique. La philosophie n'est ni une autonomisation théorique du concept, ni une affirmation pratique de la vraie vie. Elle loge en sa contingence même, et donc dans son essentielle fragilité, dans des propositions qui sont à la fois des critiques et des affirmations, pour penser ensemble le vivable et le conceptualisable, afin de se tenir au plus près des expérimentations engendrées conjointement et même parallèlement dans des allures de vie et dans des régimes de pensée.

© Presses Universitaires de France

BIBLIOGRAPHIE

- AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.
- BADIOU Alain, *Le Siècle*, Paris, Seuil, 2005.
- BEAUVOIR (DE) Simone, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949.
- BERGSON Henri, *L'Évolution créatrice*, in *Œuvres*, Paris, Puf-Centenaire, 1959.
- , *L'Énergie spirituelle*, in *Œuvres*, Paris, Puf-Centenaire, 1959.
- BOLTANSKI Luc et CHIAPELLO Eve, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
- BOULLANT François, *Michel Foucault et les prisons*, Paris, Puf, 2003.
- BOURETZ Pierre, *D'un ton guerrier en philosophie. Habermas, Derrida et Co*, Paris, Gallimard, 2011.
- BOUVERESSE Jacques, *Prodiges et vertiges de l'analogie. De l'abus des belles-lettres dans la pensée*, Paris, Raisons d'agir, 1999.
- BUTLER Judith, « Beauvoir on Sade: Making Sexuality into Ethic », in *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, édité par Claudia Card, Cambridge University Press, 2003.
- , *Le Récit de soi*, Paris, Puf, 2007.
- , « Simplement culturel ? », in *Les Rapports sociaux de sexe*, coordonné par BIDEZ-MORDEL Annie, Paris, Puf, coll. « Actuel Marx », 2010.
- , *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte, 2005, préface de 1999.
- , *La Vie psychique du pouvoir*, Paris, Leo Scheer, 2002.
- , « What Is Critique ? An Essay on Foucault's Virtual ».
- CANGUILHEM Georges, *La Connaissance de la vie*, Paris, 1985, in *Le Normal et le Pathologique*, Paris, Puf, 1966.
- , *Le Normal et le Pathologique*, Paris, Puf, 1966.
- , « Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique », *Revue de métaphysique et de morale*, juillet-octobre 1947.
- CASTORIADIS Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

- , « La révolution anticipée », in MORIN Edgard, LEFORT Claude et CERTEAU (DE) Michel, *L'Invention du quotidien*, t. I, « Arts de faire », Paris, Gallimard, 1990.
- , *La Prise de parole*, Paris, Seuil, 1994.
- CERVILLE Maxime, « Deux ou trois choses que je sais d'Eve », in KOSOFSKY SEDGWICK Eve, *Épistémologie du placard*, Paris, Amsterdam, 2008.
- SPIVAK Chakravorty Gayatri, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Amsterdam, 2009.
- CLÉMENT Fabrice, « Une nouvelle forme de vie pour les sciences sociales », in *Revue européenne des sciences sociales*, XXXIX.
- CLOT Yves, *La Fonction psychologique du travail*, Paris, Puf, 1999.
- CRENSHAW Kimberlé W., « Cartographie des marges : intersectionnalité, politiques de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du genre*, n° 39, 2005.
- CUSSET François, *French Theory*, Paris, La Découverte, 2003.
- DAVIDSON Arnold I. et GROS Frédéric, *Michel Foucault. Philosophie. Anthologie*, Paris, Gallimard, 2004.
- DEBORD Guy, « Préliminaires pour une définition de l'unité du programme révolutionnaire », [juillet 1960], *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2006.
- DEJOURS Christophe, *La Panne*, Paris, Bayard, 2012.
- DELEUZE Gilles, *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003.
- , *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002.
- , *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Puf, 1962.
- , *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990.
- , *Spinoza philosophie pratique*.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972.
- , *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1971.
- , *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- , *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.
- DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
- , *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967.
- , *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- , *Parages*, Paris, Galilée, [1986] 2003.
- , *Positions*, Paris, Minuit, 1972.
- , *La Voix et le Phénomène*, Paris, Puf, 1967.
- DESCOMBES Vincent, *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004.
- DORLIN Elsa (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, Puf, coll. « Actuel Marx », 2009.
- DOSSE François, *Histoire du structuralisme*, t. I, Paris, La Découverte, 1992.

- DUPUI-DÉRI Francis, « Herbert Marcuse altermondialiste ? Penser l'opposition radicale à la mondialisation néolibérale », *Variations*, n° 11, « La beauté est dans la rue ».
- DUVE (DE) Thierry, *Au nom de l'art. Pour une archéologie de la modernité*, Paris, Minuit, 1989.
- EPSTEIN Barbara, « Anarchism and the Anti-Globalization Movement », *Monthly review*, vol. 53, n° 4.
- ERIBON Didier, *La Société comme verdict*, Paris, Fayard, 2013.
- FAUGERON Claude et ROBERT Philippe, *La Justice et son public et les représentations sociales du système pénal*, Paris, Masson, 1978.
- FERRY Luc et RENAUT Alain, *La Pensée* 68, Paris, Gallimard, 1988.
- FOUCAULT Michel, *Le Corps utopique, les hétérotopies*, [1966], Paris, Lignes, 2009.
- , *Dits et écrits*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001.
- , *Dits et écrits*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001.
- , *Dits et écrits*, t. III, Paris, Gallimard, 1994.
- , *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard, 1994.
- , *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, in DAVIDSON Arnold I. et GROS Frédéric, *Michel Foucault. Philosophie. Anthologie*, Paris, Gallimard, 2004.
- , « GIP », *Enquête dans vingt prisons*, Paris, Champ libre, 1971.
- , *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard.
- , *Il faut défendre la société*, cours du 14 janvier 1976, Paris, Gallimard-Seuil, 1997.
- , *Leçons sur la volonté de savoir*, Paris, Gallimard-Seuil, 2011.
- , *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- , *Le Pouvoir psychiatrique*, cours au Collège de France, 1973-1974, Paris, Gallimard-Seuil, 2003.
- , « Qu'est-ce que la critique ? », conférence de 1978, *Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris, Armand Colin, 1990.
- , *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- , *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 2009.
- GOPAL Priyamvada, « Lire l'histoire subalterne », in LAZARUS Neil (dir.), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, Paris, Amsterdam, 2006.
- GUATTARI Félix, *Lignes de fuite. Pour un autre monde de possibles*, La Tour-d'Aigues, L'Aube.
- GUATTARI Félix et NEGRI Toni, *Les Nouveaux Espaces de liberté*, Paris, Lignes, 2010.
- HALPERIN David, *Saint Foucault*, Paris, Epel, 2000.

- HAROUEL Jean-Louis, *Culture et contre-culture*, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 1994.
- HEINICH Nathalie, *L'Élite artiste. Excellence et singularité en régime démocratique*, Paris, Gallimard, 2005.
- HORKHEIMER Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1974.
- HUSSERL Edmund, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.
- KANT Emmanuel, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 1985.
- , *Critique de la raison pure*, 1^{re} préface, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1980.
- KOSOFSKY SEDGWICK Eve, *Épistémologie du placard*, Paris, Amsterdam, 2008.
- LAURETIS (DE) Teresa, « Théorie queer : sexualités lesbiennes et gaies. Une introduction », in *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*, Paris, La Dispute, 2007.
- LAZARUS Neil (dir.), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, Paris, Amsterdam, 2006.
- LE BLANC Guillaume, *L'Invisibilité sociale*, Paris, Puf, 2009.
- , *Que faire de notre vulnérabilité ?*, Paris, Bayard, 2011.
- LEFORT Claude, « Le désordre nouveau », in MORIN Edgart, LEFORT Claude et CASTORIADIS Cornelius, *La Brèche*, Paris, Fayard, 2008.
- LOTRINGER Sylvère et COHEN Sande, *French Theory in America*, New York, Routledge, 2001.
- LYOTARD Jean-François, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983.
- MACHEREY Pierre, « Faire de la philosophie. 1965-1997 », in *Histoires de dinosaure*, Paris, Puf, 1999.
- MANIGLIER Patrice (dir.), *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, Puf, 2011.
- MARCUSE Herbert, *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- MONTAIGNE (DE) Michel, *Essais*, III, 3.
- MORIN Edgart, LEFORT Claude et CASTORIADIS Cornelius, *La Brèche*, Paris, Fayard, 2008.
- NEGRI Antonio et HARDT Michael, *Empire*.
- OGIEN Albert, *Les Règles de la pratique sociologique*, Paris, Puf, 2007.
- PLATON, *Le Sophiste*.
- RANCIÈRE Jacques, *La Leçon d'Althusser*, Paris, La Fabrique, 2011.
- , *La Mésentente*, Paris, Galilée, 1995.

- , *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 1983.
- RONELL Avital, *American Philo*, Paris, Stock, 2006.
- SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- , « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », in *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990.
- SCHWARTZ Yves, *Expérience et connaissance du travail*, Paris, Éditions sociales, 1988.
- SCOTT James, *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Amsterdam, 2008.
- SCOTT Joan W., *Théorie critique de l'histoire*, Paris, Fayard, 2009.
- SOKAL Alan et BRICMONT Jean, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- THÉRY Irène, « L'esprit des institutions », *Esprit*, juillet 2005.
- WINCH Peter, *L'Idée d'une science sociale et sa relation à la philosophie*, Paris, Gallimard, 1990.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004.
- WITTIG Monique, *La Pensée straight*, Paris, Amsterdam, 2007.
- WORMS Frédéric, *La Philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009.

© Presses Universitaires de France

INDEX DES NOMS PROPRES

- Adorno, Theodor, 22-23
Agamben, Giorgio, 89
Allio, René, 139-141
Althusser, Louis, 19, 131-133, 135
Aristote, 15-16, 28
- Badiou, Alain, 84
Balibar, Étienne, 167
Barthes, Roland, 154, 165, 167
Baudrillard, Jean, 167
Beauvoir, Simone de, 4-6, 25, 39, 41, 43-45, 171
Bergson, Henri, 31, 65, 72-73, 116
Blanchot, Maurice, 145
Boltanski, Luc, 183
Bourdieu, Pierre, 6, 17
Bouretz, Pierre, 18
Butler, Judith, 3, 19, 22-23, 32, 44, 81, 106, 154, 159-160, 172, 177
- Canguilhem, Georges, 29-30, 65, 67-69, 71-73, 75-76, 78-79, 83
Castoriadis, Cornelius, 26, 53-54, 56, 123
Cerateau (de), Michel, 26, 54, 83-85, 92, 96, 112, 128, 131-132, 152, 167
Chakravorty Spivak, Gayatri, 19
Chiapello, Eve, 183
Cixous, Hélène, 171
Cousin, Victor, 17
Crébillon, Claude-Prosper Jolyot de, 151
- Crenshaw, Kimberlé Williams, 40
Cusset, François, 165
- Debord, Guy, 1
Deleuze, Gilles, 26-27, 31, 58, 60-62, 64-66, 68-69, 86, 114-115, 118, 120-121, 123, 125-129, 134, 167, 170-171, 173
Delphy, Christine, 44-45, 155, 158
Derrida, Jacques, 18, 31, 37, 66, 68-69, 99, 101-103, 105-106, 108, 111, 154, 165-168
Descartes, René, 30, 98
Descombes, Vincent, 36
Dostoïevski, Fiodor, 87
- Eribon, Didier, 5
- Faugeron, Claude, 155
Féret, René, 87
Foucault, Michel, 3, 6, 22-23, 26-27, 30, 32, 34, 37-38, 43, 58-60, 62, 67-69, 83-84, 86-87, 89, 91-97, 114, 125, 129, 134, 139-142, 144-149, 151-152, 160, 165, 167, 170, 173, 176
François d'Assise, saint, 69
Freud, Sigmund, 63, 68, 114
- Girard, René, 165
Godard, Jean-Luc, 113
Guattari, Félix, 26-27, 50, 52, 58, 60,

- 62, 64, 66, 69, 86, 114-115, 118,
120-121, 123, 126-128, 170-171,
173
- Halperin, David, 176
Hardt, Michael, 27, 69
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 64,
164
Heidegger, Martin, 114
Hitler, Adolf, 59
Horkheimer, Max, 24, 46
Husserl, Edmund, 15, 31
Hyppolite, Jean, 64
- Irigaray, Luce, 171
- Jacotot, Joseph, 137
Johnson, Barbara, 37
- Kafka, Franz, 66, 118
Kant, Emmanuel, 3, 6, 15, 21, 23, 53,
98
Kantorovicz, Ernst, 147
Kosofsky Sedgwick, Eve, 176
Kristeva, Julia, 167, 171
- Lacan, Jacques, 154, 157, 165
Lefort, Claude, 26, 53, 57
Lévi-Strauss, Claude, 129, 154, 157,
165-166
Lewis, John, 131
Le Roy Ladurie, Emmanuel, 142
Lyotard, Jean-François, 66, 167
- Macherey, Pierre, 10, 17
Marcuse, Herbert, 26-27, 47, 51, 171
Marx, Karl, 46
Maupassant, Guy de, 151
- Merleau-Ponty, Maurice, 10, 12, 29, 98
Milan, Mathurin, 143
Morin, Edgar, 26, 53
Mussolini, Benito, 59
- Nancy, Jean-Luc, 167
Negri, Antonio, 27, 50, 52, 69
Nietzsche, Friedrich, 87, 97, 108, 114
- Ogien, Albert, 36
- Pascal, Blaise, 87
Platon, 14, 16, 150
Pouget, Émile, 79
Proust, Marcel, 31
- Racine, Jean, 151
Rancière, Jacques, 131-134, 136-137
Robert, Philippe, 155
Ronell, Avital, 167, 171
- Sambar, Élie, 114
Sartre, Jean-Paul, 6, 31, 43, 84, 131-
132
Scott, James, 152
Scott, Joan Wallach, 33
Searle, John, 18
Spivak, Gayatri Chakravorty, 168
Stuart Hall, James, 19
- Virilio, Paul, 126
- Williams, Raymond, 19, 22
Winch, Peter, 35-36
Wittgenstein, Ludwig, 34-35, 37
Wittig, Monique, 4, 26, 44, 154-161,
167

TABLE

Prologue – La philosophie comme critique (1)	1
La philosophie comme contre-culture. Acte I.	9
Pour une histoire culturelle de la philosophie	9
Hypothèse 1	9
Exclusions	13
L'enquête contre culturelle	19
Hypothèse 2	19
Les quatre scènes de la contre-culture	23
Opérateurs, frontières, partages	27
Dehors !	29
De Wittgenstein à Foucault	34
Une philosophie d'ambiance	34
Un ami encombrant	37
Scènes	39
Scène 1. Genre, classe, race	39
Scène 2. Critique de la raison économique	46
Scène 3. L'éthos démocratique	53
Scène 4. Introduction à la vie non fasciste	58
Vivre d'une vie non fasciste	58
Le diagramme de la différence.	64
Figures	71
Changer la vie	71
Une hypothèse de folie.	82

À la marge	98
Marcher vers la marge	99
De la différence avant toute chose	106
L'absence comme perspective	108
En mode mineur	112
L'hypothèse minoritaire	114
Pour un marginalisme pratique	120
Et le capitalisme ?	125
Vivre d'une vie alternative	128
N'importe qui	131
Lip contre Althusser	131
« Sans part » mais non « sans voix »	135
L'infra-ordinaire	139
Les anges ont-ils un sexe ?	154
La philosophie comme contre-culture. Acte II	163
<i>French Theory</i>	165
Critique des normes	170
<i>American Philo.</i>	175
Épilogue – La philosophie comme critique (2)	181
Bibliographie	187
Index des noms propres	193

© Presses Universitaires de France

Cet ouvrage a été composé par IGS-CP
à L'Isle-d'Espagnac (16)

© Presses Universitaires de France

© Presses Universitaires de France

© Presses Universitaires de France