

Aspects sociologiques

Volume 27, no 1, 2023

Foucault, figures et facettes

ASPECTS SOCIOLOGIQUES

Département de sociologie de l'Université Laval
Québec (Québec) G1V 0A6 Canada
aspects@soc.ulaval.ca
www.soc.ulaval.ca/aspectssociologiques

Direction du numéro

Benjamin Ganne et Manuel Arsenault

Direction de la revue

Direction: Hassina Bourihane

Direction adjointe : Dave Laverdière

Secrétariat-trésorerie : Mathieu Carrier-Girard

Édition : Lucas Parent-Painchaud et Laurent Desjardins

Rédaction : Steven Therrien

Édimestre : Gabriel Demers-Hamel

Distribution : Mélina Chasles

Comité d'évaluation étudiante

Bénédicte Taillefait

Capucine Coustere

David Gaudreault

Étienne Cantin

Hassina Bourihane

Hermann-Habib

Laurent Desjardins

Malika Danican

Samya Lemrini

Comité d'évaluation professorale

Émilie Dionne

Éric Gagnon

Michel Pigeon

Olivier Clain

Pascale Bédard

Couverture

Mai Thi Bach Ngoc Nguyen

La publication de cette revue a été rendue possible grâce au soutien financier du département de sociologie de l'Université Laval, de l'AELIES et de l'AESS.

Dépôt légal – Bibliothèque nationale du Québec
Bibliothèque nationale du Canada
ISSN papier : 1197-2467
ISSN en ligne : 2369-9612

Benjamin GANNE & Lou Manuel ARSENAULT	Introduction	6
--	--------------	---

ARTICLES ET CONTRIBUTIONS ARTISTIQUES

Lou Manuel ARSENAULT	Esquisse pour l'analyse d'une biopolitique animale	8
Félix DENIS	Contribution artistique #1 : Réfléchir plastiquement Foucault	33
Pablo ROY ROJAS	La vie de L'Autre : modernité, ordres et problématisations	37
Benjamin GANNE	Michel Foucault - « Qu'est-ce qu'un auteur ? »	68
Sébastien DULUDE & Hugo NADEAU	Contribution artistique #2 : Mani- gance-anarchie	96
Adjimael-Ibrahim HALIDI	L'État à partir de Michel Foucault ou la naissance de l'État gouvernemen- talisé	99
Alegria GROBEIL	Contribution artistique #3 : Négocia- tion de la divulgation dans une pratique performative anamnétique	118
Cyndie CARON	Un projet critique : Continuités et transpositions entre Michel Foucault et Judith Butler	126

NOTICES BIOGRAPHIQUES

LOU MANUEL ARSENAULT

Lou Manuel Arsenault a complété une maîtrise en sociologie à l'Université Laval en 2023. Son mémoire pluridisciplinaire porte sur la « cosmotechnique » aztèque dans les contextes de guerre et de chasse, concept qu'il emprunte au philosophe hongkongais Yuk Hui. Ses intérêts portent sur le tournant ontologique, la théorie politique communiste et le biopouvoir.

FÉLIX DENIS

Félix Denis est un artiste et commissaire originaire de la fleurissante Beauce qui vit et travaille maintenant à Montréal. Il possède un baccalauréat en arts visuels et médiatiques de l'Université du Québec à Montréal et une maîtrise de recherche-intervention en histoire de l'art dans cette même institution. En 2022, il agit comme commissaire pour l'exposition *Regards intimes sur l'histoire à l'espace d'exposition Projet Casa*, à Montréal. Sa première exposition solo comme artiste aura lieu à l'été 2024 au Centre culturel Marie-Fitzbach, à Saint-Georges. Sa pratique artistique prend place entre l'édition, la peinture, la pratique de l'histoire (de l'art) et le film super 8. L'intime, l'histoire et le politique finissent toujours par surgir quelque part dans son travail. Il travaille actuellement à la réalisation d'un moyen-métrage documentaire sur l'île Saint-Thérèse.

PABLO ROY-ROJAS

Pablo Roy-Rojas est étudiant au doctorat en Science Politique à l'Université York, à Toronto. Précédemment, il a été formé en sociologie (B.A. et M.A.) à l'Université Laval, à Québec. Pablo Roy-Rojas se spécialise en sociologie politique internationale et en théorie politique. Il contribue à la recherche dans le milieu académique et en dehors. Suivant une approche multidisciplinaire, il a notamment été publié par la Ligue des droits et libertés de Québec et financé par l'Observatoire des médiations culturelles (INRS). Ses recherches actuelles portent sur la détention liée à l'immigration au Canada, la globalisation et le nationalisme.

BENJAMIN GANNE

Benjamin Ganne est enseignant en philosophie au Cégep de Lévis. Titulaire d'une maîtrise en philosophie à l'Université Laval, ses d'intérêts de recherches se concentrent sur la critique phénoménologique et l'analyse politique des médiations du travail philosophique. Ses travaux se situent à la jonction des sciences humaines et de la philosophie, notamment à travers la lecture croisée de la déconstruction derridienne et de la pensée marxienne.

HUGO NADEAU

Libre acteur des arts visuels et numériques, de la performance et de la poésie, Hugo Nadeau a présenté ses projets au Canada, États-Unis, Brésil, Pologne, Angleterre, Allemagne ainsi qu'en Chine. Il est récipiendaire de plusieurs bourses et prix locaux, provinciaux et nationaux. Son parcours diversifié et sa vision conceptuelle de l'art l'ont mené à fonder une série de projets perpétuels comme la *Conspiration H1N1*, *Projet Citoyen Modèle*, *l'Édifice H. Nadeau pour la poésie*, la *LHN (Ligue Hugo Nadeau)* et le *C.A.C.H.E. (Centre d'Art Caché d'Hugo pour l'Éternité)* dans le but de poursuivre une certaine autonomie médiatique. Il est originaire de Saint-Zacharie en Chaudière-Appalaches et vit à Montréal.

ADJIMAËL HALIDI

Adjimaël Halidi est sociologue et analyste en politiques publiques. Il termine actuellement un doctorat en sociologie à l'Université Laval, sous la direction d'André C. Drainville. Ses travaux portent sur la polyonomasie en rapport avec les discours et les pratiques transnationaux. Cette méthodologie qu'il mobilise permet de saisir la pluralité des points de vue possibles exprimés par les différents acteurs qui se meuvent dans les espaces transnationaux et diasporiques. Auteur en 2016 de l'essai sociologique *Délinquance et Immigration : un lien avéré ?* chez L'Harmattan (Paris), il a ensuite publié en 2018 et 2020 deux articles dans la revue *Suds*, anciennement *Les Cahiers d'Outre-Mer*. Il dirige la revue *Nouvelles dynamiques Africaines* (NDA), spécialisée dans l'expertise sociale en Afrique.

ALEGRIA GOBEIL

Alegria Gobeil travaille avec des pratiques considérées comme auto-destructives, improductives, invivables. Sa pratique indisciplinaire a pris la forme de performances, d'écrits, de documents, d'objets altérés, de protocoles, et d'actions *in situ*. Alegria travaille à même les contraintes matérielles et contextuelles de sa production. Afin de contrecarrer les aspects mortifères, individualisants et dépolitisants des perspectives actuelles sur « la santé mentale », ses recherches en contexte académique visent plus largement le fait des dé/jouer les procédés de psychiatrisation. C'est dans cette visée qu'à travers une maîtrise en arts visuels et médiatiques (UQAM), Alegria tentait de développer une pratique performative et réflexive de l'auto-blessure basée sur un refus des modalités de l'interrogatoire psychiatrique. Son travail a circulé dans des lieux de diffusion en art visuel et vivant au Québec (Le Lieu, Centre CLARK/FAAS, Espace Maurice, Folie/Culture, OFFTA, Centre SKOL) et ailleurs (Gruentaler9, Berlin), ainsi que par écrit (Moebius, Cigale, Inter) et lors de lectures (Calliope, Port de tête la nuit, Festival de poésie de Montréal). En 2023, ses recherches ont été partagées dans le cadre des colloques *Douleurs Rebelles et Queeriser, dit-on?* (UQAM).

CYNDIE CARON

Cyndie Caron est professeure au cégep de Lévis depuis 2010, où elle enseigne la philosophie, ainsi que le cours complémentaire : *Penser le sexe*. Elle est détentrice d'un baccalauréat en philosophie de l'Université Laval, qu'elle a complété à l'Université Lyon 3 Jean-Moulin et d'une maîtrise en philosophie de l'Université Laval, qu'elle a partiellement accompli à l'Université de Montréal. Son mémoire de maîtrise porte le titre : « Tentative d'une éthique minimale du sujet chez le dernier Foucault ». Elle poursuit des études doctorales de philosophie à l'Université Laval et ses recherches portent sur le projet critique du dernier Foucault.

Introduction

Il semble que notre époque entre en écho, plus que jamais, avec les écrits du philosophe Michel Foucault. Peut-être est-ce dû à la réactualisation de certaines de ses thèses, à la prolifération des techniques de soi ou à l'opacification de la figure de « l'Homme » qui plus que jamais, « s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable » (Les mots et les choses, 1966 : 455). Rien n'est moins certain. Force est de constater que les travaux de Foucault, plus qu'une simple méthode ou qu'un geste constitutif d'un courant, sont peut-être devenus un *ethos* théorique en soi, soit un mode de relation au présent. Quant au sens profond de ce projet, Foucault le décrivait lui-même en 1971 dans une entrevue à Radio-Canada avec Wilfrid Lemoine : « Notre projet, c'est plutôt essentiellement un projet critique. Il s'agit de faire l'analyse et en même temps la critique d'un certain nombre de ces notions fondamentales qui ont organisé notre pensée philosophique, mais également, sans doute aussi, notre pensée morale et peut-être même au-delà de notre univers juridique, presque toute notre civilisation » (Foucault, 1971).

Dès lors, quel sens donner à l'apprentissage foucauldien ? Le mot « discipline » vient du terme latin *disciplina*, dérivé de *discipulus*, « disciple ». Lui-même tire ses origines de *discere*, « apprendre ». Les nombreuses créations et emprunts conceptuels foucauldiens, tels que biopolitique, société de surveillance, *épistémè*, dispositif, panoptique, subjectivation, etc., conservent-ils leur pertinence aujourd'hui ? Quelles sont leurs limites ? Quelles inflexions l'époque contemporaine a-t-elle imposées au type de lecture proposé par Foucault ? Qu'a-t-on encore à apprendre d'une telle pensée qui n'a cessé de brouiller les frontières entre philosophie, histoire, sociologie et anthropologie ? Force est de constater que Foucault n'a laissé intact aucun de ces domaines et qu'il a su dépasser les barrières intellectuelles qui pouvaient s'ériger entre elles. Ce rapport particulier qu'il a longuement entretenu est d'ailleurs bien connu du philosophe. Toujours dans la même entrevue citée plus haut, pour décrire son œuvre, Foucault disait en ricanant : « Est-ce que c'est de la philosophie ou simplement de la critique ? » (Foucault, 1971).

Ce caractère proprement fluide, qui traverse les disciplines, a été réaffirmé dans le cadre de ce numéro spécial qui regroupe des contributions de sociologues et de philosophe de formation. La majorité des articles présentés dans cette revue sont le résultat de travaux peaufinés, qui émanent d'un séminaire dirigé par le professeur titulaire Olivier Clain, au paroxysme de la pandémie de COVID-19, moment biopolitique par excellence. C'est ainsi d'un tel contexte, qui est venu avec son lot de d'inattendus et de difficultés, qu'est née cette humble production théorique. En supplément, trois artistes venant des arts visuels nous présentent leurs œuvres en nous illustrant la relation que celle-ci entretient avec Foucault, exprimant ainsi la fécondité d'une telle pensée non seulement pour la science, mais également pour le domaine des arts. Espérant que les lecteurs et lectrices en tirent quelques leçons et idées fécondes.

Contributions

La conception de ce numéro a été fortement influencée par le contexte de la pandémie de la Covid-19, perturbant profondément les vies personnelles, professionnelles et académiques des directrices, des auteurs et de l'équipe d'Aspects sociologiques. Nous avons délibérément pris en considération l'interconnexion entre la vie personnelle, le travail et le milieu académique en fixant nos échéances, afin d'éviter que le temps devienne un facteur d'exclusion dans cette période troublée. Ce numéro a ainsi émergé d'un processus plus complexe et plus long que celui que nous avions initialement prévu. Enfin, nous souhaitons mettre en lumière le travail ardu et la persévérance des auteurs, manifestes dans leurs contributions, qui reflètent, chacune à sa manière, la profondeur analytique offerte par la perspective foucauldienne.

Dans son article « Esquisse(s) pour l'analyse d'une biopolitique animale : Race, forme-de-vie et hétérotopie », **Lou Manuel Arsenault** pose la question de la continuité entre les objets du biopouvoir en faisant émerger les liens entre les formes-de-vie humaines et animales. En prenant appui sur les propositions théoriques de M. Foucault, D. Haraway et de G. Agamben, l'auteur met en lumière les dynamiques du biopouvoir qui structurent aujourd'hui la vie des communautés inuit et des

qimmik/qimmit – les chiens de traîneau/d'attelage. L'imposition coloniale des réserves aux autochtones – comprises comme hétérotopies zoologiques – représente alors un « cas d'école » de l'enchevêtrement entre les humains et leurs espèces compagnes, se révélant dans le traitement biopolitique reçu. En s'éloignant de son objet privilégié, la forme-de-vie humaine, la perspective foucaldienne proposée dans cet article offre un regard critique des conséquences du colonialisme sur les populations autochtones, qui affecte l'agencement humain-animal, comme ontologie relationnelle et comme enchevêtrement biopolitique. Ce texte permet alors de problématiser l'une des manifestations du pouvoir de l'État, le biopouvoir ; ce dernier détournant la question des territoires et des souverainetés pour la déplacer sur la vie biologique des populations.

Au même titre que le texte précédent, l'article écrit par **Pablo Rojas-Roy**, intitulé « La vie de l'Autre : modernité, ordres et problématisations », met au premier plan les questions de biopouvoir, cette fois en étudiant la « problématisation » de « la vie de l'Autre » en modernité. Pour ce faire, l'auteur retrace la transformation de cette problématique dans quatre grandes périodes de la modernité : le ^{xvi}e, le ^{xvii}e, les ^{xviii}e et ^{xix}e siècles, puis la période contemporaine. L'analyse proposée se fonde alors sur deux présupposées quant à la constitution du sujet en société et des figures d'altérité ; 1) la première considère le sujet comme le produit d'un déterminisme social effectué à travers différentes institutions ; 2) la seconde considère le sujet davantage du point de vue de la subjectivation ou de son acte éthique qui interroge l'ordre discursif, se faisant acteur politique plutôt que simple produit des dispositifs sociaux. Considérant ces deux mouvements comme étant complémentaires et donc indissociables de l'expérience humaine, l'auteur explore « comment » la vie de l'Autre a été problématisée, afin de mieux comprendre les contingences historiques et la transformation des rapports de pouvoir. Enfin, par la mobilisation de divers exemples titrés de l'histoire coloniale moderne, l'auteur montre « comment », durant toute l'histoire moderne, la vie de l'Autre est demeurée la problématique centrale de l'ordre politique et économique qui s'est transformé au fil des contingences historiques.

Dans son article intitulé « Foucault - "Qu'est-ce qu'un auteur ? (1969)" », **Benjamin Ganne**, co-directeur avec Lou Manuel Arsenault du numéro

Foucault, figures et facettes, propose une réflexion sur la conférence « Qu'est-ce qu'un auteur ? », donnée pour la première fois par Foucault au Collège de France en 1969. Ganne réfléchit d'abord sur le texte, le contexte et les sous-textes qui y sont présentés, puis évalue les enjeux qui en découlent, ce qui lui permet de dégager des liens entre les travaux théoriques et les pratiques politiques de Foucault. Plus précisément, il commence par montrer comment Foucault historicise le transcendantal, opérant ainsi un renversement en concevant l'auteur non comme un sujet autonome, mais comme une fonction du discours produite par la forme discursive de son époque. Ganne illustre ensuite comment la crise de la fonction d'auteur en 1969, caractérisée par l'effacement de ce dernier, se manifeste par la dissociation de l'écrivain de sa production écrite. Puis, après avoir mis en lumière comment l'œuvre et l'écriture transcendantalisée retardent la disparition de l'« Homme » et de l'auteur, ainsi que de l'épistémè qui les a rendus possible, il réfléchit en dialogue avec Foucault sur le statut linguistique du nom d'auteur et trois de ses fonctions: opérer une classification dans l'ordre du discours, mettre en rapport des textes et caractériser un mode d'être du discours. Cela l'amène à analyser la manière dont Foucault définit, en identifiant quatre caractères de la fonction-auteur, ce qui distingue les discours auxquels nous attribuons des auteurs de ceux auxquels nous n'en attribuons pas. Finalement, avant d'envisager « une pratique pour laquelle l'anonymat et le retrait de la fonction-auteur sont des outils », Ganne en vient à proposer une hypothèse : l'annonce de la mort de l'« Homme » et de l'auteur a contribué au fait qu'elle ne soit pas survenue parce qu'ils ont été maintenus dans une vie-après-la-mort.

Dans son article-essai intitulé « L'État à partir de Michel Foucault, ou la naissance de l'État gouvernementalisé », **Adjimael Halidi** met en exergue les particularités de la théorie foucaldienne de l'État moderne. Il montre comment cette théorisation, contrairement à d'autres, ne réduit pas l'État-nation à la police ou à la fiscalité, ni à un instrument de sécurisation, de disciplinarisation, de contrôle, de violence ou de mort, mais le conçoit aussi comme une organisation centralisée et inégalitaire des manières de vivre ensemble qui se caractérise par sa tendance à promouvoir et préserver la vie et la liberté des individus. Ce faisant, Halidi nous donne à voir que cet État-social, qui est fondé sur un peuple uni,

indivisible et égalitaire devant la loi, doit, pour devenir représentatif et légitime, conduire, par un art de gouverner et des techniques de gouvernements qui reposent sur un régime de vérité, les citoyen·nes et rendre possible leur liberté, leur sécurité et leur responsabilisation. Il nous permet ainsi de mieux comprendre que l'État gouvernementalisé, qui s'est construit à partir de processus d'étatisation, a lui-même favorisé l'émergence de la société civile et de la nation, notamment en universalisant le principe de la citoyenneté, de l'égalité et de la liberté. Halidi en vient à conclure que l'utilisation du concept d'État social peut être pertinente et avantageuse, par exemple pour mettre en lumière l'État capitaliste ou néolibéral, mais qu'elle a aussi des limites, entre autres le fait qu'elle peut laisser dans l'ombre d'autres formes d'État.

Enfin, la philosophe Judith Butler, figure marquante et reconnue entre autres pour sa théorie de la performativité du genre, a fondé une part importante de sa perspective analytique en s'inspirant de l'œuvre de M. Foucault, et en radicalisant plusieurs de ses analyses. Dans cet article, intitulé « Un projet critique : Continuités et transpositions entre Michel Foucault et Judith Butler », écrit par **Cyndie Caron**, il est justement question de présenter les points de ruptures et de continuité qui s'érigent entre ces deux auteur·rices. Cette mise en perspective permet de mettre en valeur les apports de Butler à l'étude critique du sujet (genré) au regard de son héritage foucauldien. Plus précisément, il sera montré dans un premier temps comment Foucault abandonne en cours de route sa critique du politique pour réorienter sa pensée vers une éthique apolitique. Dans un second temps, il sera possible de passer en revue la réappropriation de ce projet politique par la philosophe, notamment visible dans des écrits comme *Trouble dans le genre* et *Défaire le genre*. Dans l'entrelacement des continuités et transpositions, l'autrice montrera qu'au-delà des impasses épistémiques et politiques qui peuvent être retrouvée dans l'œuvre de Foucault, son idée d'une ontologie critique du présent proposée en fin de carrière constitue un angle d'analyse encore pertinent pour la résolution de problèmes contemporains, ce que Butler s'engage de réaliser.

Lou Manuel Arsenault et Benjamin Ganne
Février 2024, Québec

Esquisses(s) pour l'analyse d'une biopolitique animale : Race, forme-de-vie et hétérotopie

Lou Manuel Arsenault

Cet article est une tentative d'étendre le concept foucaldien de biopouvoir et les développements qu'en fait Giorgio Agamben sur les animaux. L'accent est mis sur le rôle que la "race" occupe dans la conceptualité du biopouvoir et son équivalent animal découlant d'une lecture croisée avec les travaux de Donna Haraway. La thèse défendue est que les animaux vivent un traitement biopolitique conjoint aux humains avec lesquels ils sont en relation dans une forme-de-vie donnée. Dans un dernier mouvement, le zoo comme hétérotopie biopolitique anti-vie est abordé par les travaux de Brian Massumi.

Mots-clés : Biopouvoir, hétérotopie, race, animal, vitalisme

Introduction

Si quelqu'un comme Bruno Latour (2000) peut paraître sceptique face au biopouvoir comme rupture politique majeure en Occident, c'est qu'il y aurait une continuité entre l'Achuar d'Amazonie et le·la mathématicien·ne nucléaire contemporain·e dans la volonté que chacun·e a de pénétrer la vie par des pratiques et des savoirs. Sans commenter cette thèse davantage, il me semble que le fait de poser la question des continuités est un geste dont il faut savoir s'inspirer. La littérature liant biopouvoir et animaux est certainement mineure dans l'ensemble des objets qui furent sujets à l'analyse sous le concept aux origines foucaaldiennes et aux développements ultérieurs qu'en a notamment fait Giorgio Agamben¹. Mais comme Guattari et Deleuze (1975) nous l'enseignent, ce qui est mineur est ce qui déséquilibre les normes majeures d'une société, d'une langue, d'une expression théorique. Ainsi, si la question de la continuité entre les objets du biopouvoir peut être explorée, ce sont les animaux qui jaillissent comme bifurcation logique par rapport à la figure déjà amplement étudiée de l'humain et de ses populations.

Une humble tentative théorique peut donc être faite, celle d'un glissement sur les populations animales, dont les chiens seront les sujets privilégiés. Le but est d'offrir un aperçu de quels potentiels objets empiriques ou conceptuels faut-il savoir privilégier pour arriver à analyser en quoi consiste une biopolitique animale. La race (canine), la forme-de-vie (inuit) ainsi que les hétérotopies (la réserve « indienne ») dans lesquelles les animaux prennent place seront nos objets privilégiés. Si nous croyons que le biopouvoir est un concept valide à l'analyse des animaux, un des objectifs est également de cerner ses manifestations particulières lorsque déployé sur cet objet.

¹ Il vaut la peine de noter les travaux de Cary Wolfe, « *Before the Law : Humans and other animals in a biopolitical frame* » (2012), Braverman avec *Animals, Biopolitics, Law : Lively Legalities* » (2016) ou l'ouvrage collectif *Humans, Animals and Biopolitics* (2017). Ajoutons à cela *Le hantement du monde* (2021) de Gil Bartheleyns qui fut publié durant la finalisation de cet article.

De cette manière, ce texte se nomme « Esquisse(s) pour l'analyse d'une biopolitique animale : Race, forme-de-vie et hétérotopie ». Il ira comme suit : dans un premier temps, une définition sommaire du concept de biopouvoir chez Foucault sera présentée en se focalisant sur le rôle que la race humaine occupe au sein de celui-ci. Par la suite, les travaux de Donna Haraway seront utilisés pour marquer un parallèle entre la construction des races humaines et canines, mais également comment ces dernières s'inscrivent aussi d'une certaine manière dans un traitement biopolitique. Suivant toujours Haraway, son ontologie relationnelle, celle de l'agencement humain-animal, servira de base à la proposition principale de ce texte, soit qu'il y a un enchevêtrement entre les humains et leurs espèces compagnes, qui se révèle notamment dans le traitement biopolitique que ces dernières reçoivent. Il faudra à ce point élargir la définition de biopouvoir en allant dans les développements de Giorgio Agamben sur les formes-de-vie. Comme appui empirique à la proposition sera utilisé l'exemple des Inuits et du meurtre des chiens de traîneaux. Enfin, comme courte proposition secondaire, une exploration de la « réserve indienne » comme hétérotopie biopolitique sera faite en mettant de l'avant, par les travaux de Brian Massumi, comment celle-ci peut être assimilée à un espace zoo-logique « anti-vie ».

La race dans la définition foucaldienne du biopouvoir

Une des démonstrations initiales de la thèse du biopouvoir, celle qui se retrouve dans le cours du 17 mars 1976, s'ouvre sur un questionnement quant aux transformations de la place du racisme, plus précisément de quelle manière il serait devenu un objet pour l'État (Foucault, 1997 : 158). La race², dès les balbutiements de Foucault sur le concept, se voit prendre une place centrale qu'elle conservera dans les développements ultérieurs de la pensée foucaldienne comme dans sa postérité. Achille Mbembe, théoricien décolonial de ce qu'il nomme la « nécropolitique », considère même celle-ci comme la matrice

² Dans ce texte, la « race » consiste en une sous-catégorisation au sein d'une espèce (humaine ou animale) qui est faite selon des critères morphologiques, biologiques ou culturels avec ou sans appui scientifique.

omniprésente des pratiques politiques occidentales « surtout lorsqu'il s'agit d'imaginer l'inhumanité des peuples étrangers et la domination à exercer sur eux » (2006 : 5). Sans lui donner une telle portée, l'apparition du racisme au sein des mécanismes d'État serait tout de même pour Foucault corrélative à l'apparition du biopouvoir qui se résume par le fait d'être un nouveau type de pouvoir s'exerçant sur la vie et par la vie, une étatisation du biologique ainsi qu'une prise en considération de l'humain dans sa détermination en tant qu'espèce³.

Selon Foucault, le biopouvoir est ce moment dans la politique occidentale où s'est substitué au « vieux droit de faire mourir ou de laisser vivre [...] un pouvoir de faire vivre ou de rejeter dans la mort » (Foucault, 1976 : 181). C'est que le pouvoir se détourne de la question des territoires et des souverainetés pour se déplacer sur la vie biologique des populations. La révolution industrielle ainsi que l'émergence d'un capitalisme urbain de même nature auraient amené un ensemble de problèmes hygiéniques tels que des épidémies, de la pollution ainsi qu'une mortalité croissante. Tournant biopolitique de l'État et développement du capitalisme doivent donc être compris comme conjoints (Foucault, 1976 : 185). C'est à la sortie de l'âge classique, au début du XVIII^e, que l'État se met à travailler activement au maintien de sa population, à la reproduction de celle-ci et même à son élargissement à travers un ensemble de mécanismes régulateurs, notamment à travers des politiques hygiénistes (ie. : campagnes d'inoculation, gestion urbanistique, politique sur l'habitation, etc.). Le pouvoir prend alors une certaine « positivité » en ce qu'il fait « activement » vivre ses sujets et tue désormais par délaissement, par « exposition » comme l'écrit Foucault (1976 : 177). Qui plus est, l'utilisation de la statistique prend une toute nouvelle importance ; taux de natalité, pyramides d'âges et morbidité deviennent des savoirs précieux qui agiront comme guides aux politiques publiques. Se voit également redéfini ce qui détermine la « puissance d'un État » : celle-ci n'est plus simplement militaire, fixée par la taille d'une

³ Au sens où le biopouvoir, plutôt que de porter sur des individus singuliers, gère les populations humaines en s'appuyant sur les caractéristiques biologiques de celles-ci à la manière d'une masse dont ceux qui la constituent sont indiscernables.

armée nationale ou par sa force. Elle s'entend désormais par la « qualité » de la population nationale.

Le rôle du racisme serait d'introduire dans le domaine de la vie, en reprenant l'expression de l'auteur, une certaine « coupure » entre ce qui doit vivre et ce qui doit mourir (Foucault, 1997 : 227). Dans le *continuum* biologique de l'espèce, la race ferait apparaître un ensemble de nouvelles distinctions, hiérarchies et qualifications entre et à l'intérieur des divers groupes populationnels. Cela, nous indique Foucault, « va être une manière de fragmenter ce champ du biologique que le pouvoir a pris en charge ; une manière de décaler, à l'intérieur de la population, des groupes les uns par rapport aux autres » (Foucault, 1997 : 227). La race instaurerait également une relation de type guerrière pouvant être comprise par la formule : plus tu laisseras mourir, et plus, de ce fait même, toi tu vivras. Dès lors apparaît une extériorité biologique – un « ennemi » à l'État pour reprendre la conceptualité schmittienne (Schmitt, 1927) – étant une menace à la survie et à la préexistence de la population. L'on peut dès lors entendre que dans l'économie du biopouvoir, la fonction du racisme serait de réguler la distribution de la mort et de rendre possibles les mécaniques meurtrières de l'État. La race devient l'une des « conditions d'acceptabilité de la mise à mort » (Foucault, 1997 : 228). Encore que si la norme est bien l'outil du biopouvoir, la race occuperait cet espace en tant que critère normatif tranchant sur l'exposition de la vie d'un groupe (Foucault, 1976 : 189). Le troisième Reich – incarnation même du « faire vivre et laisser dans la mort » (Foucault, 1976 : 181) – avec son délire paranoïaque⁴ d'une race aryenne pure et ses tentatives génocidaires, serait quelque chose comme le « rêve du pouvoir moderne », nous dit Foucault (1976 : 180)⁵.

⁴ « Délire paranoïaque » est à comprendre au sens deleuzo-guattarien (1972) soit comme un processus excessif de surcodage d'éléments du *socius*.

⁵ Cette thèse est similairement partagée par Adorno et Horkheimer dans *La dialectique de la raison* (1945).

La race canine chez Donna Haraway

Il y a plusieurs avenues relativement semblables que Donna Haraway trace avec Foucault en ce qui concerne les animaux, la race et le biopouvoir. La première que nous aborderons est certainement cohérente avec les thèses épistémologiques et (anti)anthropologiques développées dans *Les mots et les choses* (1966) ou dans *L'archéologie du savoir* (1969), mais également avec l'appareillage théorique des « rapports stratégiques de pouvoir » que Deleuze (1986) percevait dans *Surveiller et punir* (1975) et dans *La volonté de savoir* (1976). Tel qu'illustré dans le *Manifeste des espèces compagnes* (2003), Haraway postule que la race dans le cas particulier des chiens serait le résultat d'un agencement d'énoncés, de formations discursives, de dispositifs et d'institutions. Elle écrivait en ce sens :

Pareils à des vampires, les discours de la pureté de sang et de la noblesse hantent encore l'élevage moderne, au même titre que l'idéalisation romantique des paysans bergers et de leurs animaux, typique de la modernisation capitaliste et d'une composition de classes qui ont rendu un tel mode de vie quasiment impossible (Haraway. 2003 : 112).

La conception moderne occidentale de races humaines apparaît avec la formation de l'Amérique et du capitalisme selon les thèses partagées par le groupe Modernité/Colonialité (Bourguignon, 2014). Concept indissociable des relations de pouvoir sous lesquelles elle fluctue, lors du passage du ^{xx}e au ^{xxi}e siècle, la conceptualisation occidentale de la race humaine fut imposée sur toute la planète comme « critère fondamental de classification sociale universelle de la population mondiale » (Quijano, 2007). Celle-ci vécut une transformation d'une approche en termes de lignage pour aller progressivement vers une biologisation croissante, au sens où les sciences ont tenté d'en trouver les fondements biologiques (Bancel, 2014 : 25-42). Toujours en Occident, une dynamique similaire peut être perçue chez les chiens, dont la question des races serait, pour les biologistes des populations animales, « des rêves et des cauchemars écologiques et génétiques, selon leur appréciation du rôle tangible de l'histoire » (Haraway, 2003 : 108). Les clubs de race, apparus au ^{xix}e sur une taxinomie fondatrice construite à partir de quelques sujets nichés,

joueraient un rôle comparable à celui d'une association de protection d'espèces en voie de disparition, fonctionnant par actions soutenues, étranglements et perturbation sur des systèmes de sélection génétique naturelle ou artificielle. Ils occupent d'une certaine manière la fonction de l'État biopolitique qui surveille et contrôle la santé de sa population, sa prolifération et ses naissances par divers processus régulateurs.

C'est que les clubs de race canine, nous enseigne Haraway, ont évolué sur le même glissement lignage-biologie que les conceptions de la race chez l'humain. Les premiers clubs canins ont construit leurs taxinomies sur le lignage de l'animal, tout en donnant au travail du chien une place prédominante. C'est ce qui s'est passé notamment avec les Montagnes de Pyrénées, ancienne race bergère qui avait jadis une place importante dans les économies agraires et pastorales en Europe de l'Ouest. Plus tardivement, en 1993, avec l'apparition du *United States Australian Shepherd Association*, a émergé « tout l'appareil bio-social caractéristique des races modernes » (Haraway, 2003 : 136). C'est l'approche « naturaliste » qui prend le devant sur celle se focalisant sur le lignage et avec celle-ci apparaît un besoin pour des scientifiques étudiant les maladies génétiques de cesdites races, tout comme la confection des produits biomédicaux pour parvenir à les traiter. La race canine, en tant que discours, s'ancre dans des institutions, instrumentalisant des technologies dont l'objet serait la vie. Cette même dynamique est celle qui est souscrite par Foucault dans sa conceptualisation du biopouvoir.

Cela dit, aussi pluriels soient les récits et discours sur les races canines, ils en viennent tout de même à avoir un impact sur la structuration, les traitements et les dynamiques auxquelles les populations de chien sont assujetties. Il ne faut pas penser un discours en termes de « reçu ou d'exclu » (dominant ou dominé), mais « comme une multiplicité d'éléments discursifs qui peuvent jouer dans des stratégies diverses » (Foucault, 1976 : 123). Ainsi, malgré un apparent laxisme, la race canine, « affaire d'un idéal-type et de récit originel », selon la manière dont elle se sédimente à certains lieux et moments, réussit à faire office de norme (Haraway, 2003 : 116). Même si les polémiques font rage dans le monde cynophile quant à la santé génétique et à la valeur fonctionnelle de ces populations « insulaires » fermées et désignées par le terme de « race »,

c'est tout de même sous ce critère que la question de leur traitement, de leur exposition à la mort, tout comme de la « disqualification » de cette dernière, se pose et se répond (Foucault, 1997 : 220). Seront-ils considérés comme une rareté ? L'effort de conservation des Montagnes des Pyrénées soi-disant « purs » en fait un exemple. Comme un désagrément qu'il faudra exterminer ? N'importe quel chien « bâtard » le sait bien, comme le démontre le cas des *satos*, hordes de chiens errants portoricains devenues un problème sanitaire majeur pour l'État et la population⁶. La race canine comme norme occuperait un rôle similaire à la race humaine en ce qu'elle crée une séparation et une hiérarchisation entre les membres de l'espèce, tout en délimitant les vies valables de celles qui seront exposées à la mort (à l'errance perpétuelle, à l'abattage, etc.).

L'agencement humain-animal comme ontologie relationnelle et comme enchevêtrement biopolitique

Jusqu'à maintenant, nous nous en sommes tenus à des contributions de la part de Donna Haraway qui, sans vouloir réduire leurs particularités et les potentialités qu'elles portent, tiennent peut-être trop de l'analogie. Il me semble que ce que l'anthropologue nous apprend de réellement novateur tient dans l'ontologie relationnelle qu'elle développe à *fortiori* dans *When Species Meet* (2008) et *Staying with the Trouble* (2016), soit une ontologie focalisant sur la dynamique d'interdépendance entre les espèces dans laquelle êtres vivants humains et non-humains sont absorbés. Un « *becoming-with* » (devenir-avec), dira-t-elle, rendant les parties simultanément « *response-able* » (rendre capable de) (2016 : 42).

C'est dans le *Manifeste des espèces compagnes*, au sein de son analyse de la race des Bergers australiens qui est selon elle aussi difficile et

⁶ Peut-on lire sur le site web <https://zanisfurryfriends.org/> : « "Sato" is a Puerto Rican slang term that refers to the unwanted and often mistreated mixed breed feral dogs that have been dumped and now have formed a population on the beach in the southeast corner of the island, called Playa Lucia. Hundreds of Satos roam the beach in rowdy, starving packs for so long that the locals have monikered the area as "Dead Dog Beach." » (Zani's Furry Friends, 2023).

instable que celle des Pyrénées, que l'autrice écrit que « connaître et vivre auprès de ces chiens implique d'hériter de toutes leurs conditions de possibilité, tout ce qui contribue à une mise en relation concrète avec ces êtres, toutes les préhensions qui constituent les espèces compagnes » (2003 : 28)⁷. La question se pose alors : en quoi consiste cet « héritage de possibilité » ? Haraway semble s'avancer sur ce terrain en postulant une ontologie relationnelle où une ouverture assumée envers les « espèces compagnes » permettrait une présence, un rapport renouvelé auprès de celles-ci ainsi qu'au monde, tout en entraînant un décloisonnement des devenir et futurs possibles, et ce, particulièrement dans un contexte de crise écologique. C'est l'argument principal qu'elle développe dans *Staying with the Trouble*. Selon l'autrice, la co-constitution des êtres vivants – leur caractère « symbiopoïétique » (2016 : 91) – serait déjà manifeste dans plusieurs sphères sociales et même au niveau micro-bactériologique comme le prouveraient les thèses de la microbiologiste Lynn Margulis, figure dont elle s'inspire fortement (2016 : 60). La rupture qu'elle entrevoit alors avec l'ontologie moderne – celle qui s'incarne dans le sujet kantien autonome, réflexif, autoconstitué, dominant la nature – serait par la multiplication des « devenir-avec ». Une telle hypothèse, celle que l'humain « *make[s] kin* » (fait parenté) avec les autres êtres vivants ferait émerger une multitude d'avenues politiques novatrices (Haraway, 2016 : 139). Il y aurait donc quelque chose qui tiendrait de la disposition⁸, tout en étant ancré dans un ensemble de pratiques déjà existantes qui se doivent d'être renforcées.

La principale proposition de ce texte va comme suit : suivant l'ontologie relationnelle de Haraway, si l'interdépendance inter-espèce est une théorisation effectivement valide, il faut qu'elle soit appliquée au domaine du biopouvoir. C'est en ce sens qu'animaux et humains sont

⁷ Pour Haraway, une « espèce compagne » se définit simplement par une espèce avec laquelle l'humain est enchevêtré. Il n'est pas exclusivement question d'espèces domestiquées. Les pigeons utilisés comme messagers durant les guerres, en passant par les écureuils urbains, jusqu'aux bovins au service de la production de vaccin en font tous exemple.

⁸ Disposition fait référence au terme heideggerien *Befindlichkeit*. Soit comme un rapport affectif qu'a l'Être (*Dasein*) face à l'étant, à son monde, comment il s'ouvre et dispose de celui-ci (Heidegger, 1927).

enchevêtrés dans le traitement biopolitique qu'ils subissent. Ce qui est hérité dans un devenir-avec l'animal, plutôt que d'être exclusivement positif, a également un envers obscur. *Ce qui s'observe dans l'empirie – par exemple chez les chiens de traîneaux des Inuits – c'est que les animaux dont les vies sont exposées reçoivent leur « sort », leurs jugements biopolitiques, de la race humaine avec laquelle ils sont en relation. En d'autres mots, la place d'un animal dans la hiérarchie raciale de son espèce provient de celle des humains avec lesquelles il s'allie*⁹. De ce fait, ce que le biopouvoir expose, plutôt que d'être une vie isolée au sein d'une population, est une forme-de-vie et tout ce qui occupe sous celle-ci une fonction d'outil permettant son renouvellement.

Le concept de biopouvoir et de forme-de-vie chez Agamben

Giorgio Agamben, philosophe italien contemporain, extrapole le concept de biopouvoir à l'ensemble de l'histoire de la métaphysique et de la politique occidentale, et ce, depuis la Grèce antique. Selon l'auteur de *Homo Sacer* (1997), le pouvoir souverain réitère dans l'ensemble de ses gestes une séparation entre *bios* (la vie politiquement qualifiée) et *zoe* (la vie « naturelle »). Ainsi, la vie que Foucault voyait comme un nouvel objet est pour Agamben l'objet même de la politique occidentale. Telle que l'avance Genel, « la vie naturelle, qui devient l'enjeu des techniques politiques spécifiques que Foucault met en évidence par le biopouvoir, est en réalité au fondement de la sphère politique dès son origine sous les espèces de la vie nue, selon la modalité particulière de l'exception » (2004 : 18). Le pouvoir, par « bannissement » de la communauté politique, crée des « vies nues » : vies illégitimes, exposées, qui peuvent être mises à mort sans que cela soit considéré comme un « meurtre ». Par un mécanisme que Agamben nomme « l'état d'exception » (Agamben, 2003) – situations où le droit commun est suspendu, ce qui peut se référer à des cas juridiques distincts, tels que l'état d'urgence, l'état de guerre,

⁹ Cette formulation n'a rien de hasardeux. L'utilisation du terme « alliance » provient d'une volonté de renverser l'histoire biologique anthropocentrique de la domestication et de ne pas y voir un simple mouvement de l'humain vers l'animal. C'est ce même effort auquel participe Haraway (2003 :58).

l'état de siège ou la loi martiale – le pouvoir souverain se permet toujours l'outrage du passif des droits d'une communauté politique (États, Empires, droits de l'homme, etc.) et d'exposer des vies. Comme l'affirme Agamben, l'état d'exception n'est « ni un concept exclusivement politique, ni une catégorie exclusivement juridique [...] : elle est plutôt la structure originaire dans laquelle le droit se réfère à la vie et l'inclut à travers sa propre suspension » (Agamben, 1997 : 26). C'est à ce niveau, par cette exclusion d'une supposée communauté de droit, que se démontre en même temps le caractère souverain du pouvoir, soit de qualifier les vies en valeur et de produire des vies nues qui, même si « exclues », restent sous son emprise.

Ce qui doit être compris sous ce renouvellement du concept est que le biopouvoir (ou le pouvoir souverain occidental) est de nature hégémonique. Il est une forme-de-vie unique qui s'étend pour détruire les formes-de-vie particulières. Pour Agamben, la forme-de-vie

définit une vie – la vie humaine – dans laquelle tous les modes, les actes et les processus du vivre ne sont jamais simplement des faits, mais toujours et avant tout des possibilités de vie, toujours et avant tout des puissances. Tout comportement et toute forme du vivre humain ne sont jamais prescrits par une vocation biologique spécifique, ni assignés par une nécessité quelconque, mais, bien qu'habituels, répétés et socialement obligatoires, ils conservent toujours le caractère d'une possibilité, autrement dit, ils mettent toujours en jeu le vivre même (Agamben, 1995 : 13-14).

Nous entendons celle-ci comme une communauté éthique ayant la puissance de faire et d'agir dans une vision propre de la vie bonne. La forme-de-vie a une capacité autonome de se maintenir et de se renouveler par des processus techniques et pratiques qui lui sont propres et dont les finalités lui appartiennent. Elle est extérieure au pouvoir souverain et à ses processus d'exposition. L'argument ici défendu est que les Inuits ont été intégrés au pouvoir souverain et au biopouvoir par le colonialisme, qui a agi notamment par la destruction des divers mécanismes permettant leur renouvellement comme forme-de-vie. Ceci prit notamment la forme du génocide par l'État canadien des chiens de

traîneaux, dont la qualification de la vie fut corrélative à celle de leurs maître-ses, à celle de la forme-de-vie dont ils faisaient partie de manière intégrale. Car comme le souligne Lévesque, ce qui ne peut être compris dans une perspective ontologique strictement naturaliste (Descola : 2005) ou « moderne » (Latour : 1991) :

Dans la culture inuit, les chiens sont les seuls animaux à posséder un *atiq*, ou âme-nom. L'*atiq* est une entité autonome et immortelle qui véhicule un ensemble de qualités, de capacités et de désirs. C'est l'*atiq* qui confère à celui qui le porte un statut social défini au sein de la société. Parce qu'il porte un *atiq*, le chien fait donc partie intégrante de la société. Quand des policiers ont tué leurs chiens, les Inuits ont donc perdu des membres de leur société. (Lévesque, 2010 : 165)

L'exemple des Inuits et des chiens de traîneaux



Figure 1 : Phillip Napacherkadiak et son qimuksiqtuq (attelage de chiens avec un conducteur), Taloyoak, Nunavut (anciennement Spence Bay, Territoires du Nord-Ouest), 1949-1950 (Library and archives Canada, 1915)

Pour appuyer cette proposition, il vaut la peine d'explorer cet exemple. Celui-ci a trait aux *qimmik/qimmit* – les chiens de traîneau/d'attelage – qui ont longtemps été au cœur du mode de vie des Inuits¹⁰. Particulièrement utiles pour le transport, la chasse et la sécurité, ils symbolisent également la relation de ce peuple avec la terre (Saladin d'Anglure, 2004). La situation d'aujourd'hui est cela dit incomparable avec celle d'il y a 100 ans, notamment avec le déclin abrupt de la population canine et la sédentarisation des Inuits. De nos jours, les *qimmit* sont un trait d'union avec la culture du passé, faisant office de relique.

Sans refaire l'histoire du colonialisme au Canada et des politiques d'assimilation et d'extermination, qui ne ferait que répéter pour la énième fois le caractère exposé ou nu des vies autochtones (Bertrand, 2013 ; Deslauriers, 2011 ; MacDonald et Gillis, 2019), quelques moments historiques doivent être réitérés. En 2009, le juge Croteau fut mandaté par le gouvernement du Québec et la société Makivik d'enquêter sur un dossier considéré comme épineux. Les gouvernements d'Ottawa et de Québec et leurs corps policiers respectifs auraient appliqué une politique d'élimination des chiens d'attelage au Nunavik qui aurait eu pour objectif d'imposer un nouveau mode de vie aux Inuits, chose qu'ils ne reconnurent jamais (Lévesque, 2010 : 2). Cette enquête a abouti dans un rapport en 2010 connu comme le rapport Croteau. Dans celui-ci, de nombreux témoignages ont rapporté que les policiers auraient tué jusqu'à 10 000 chiens d'attelage dans les années 1950 et 1960. La responsabilité du gouvernement de l'époque étant établie, le premier ministre du Québec Jean Charest, l'année suivante, décide de présenter ses excuses au nom de la province.

¹⁰ Nous nous sommes arrêtés par flagrance sur la race avec l'exemple des *qimmit*, mais qui aurait pu être tout autant celui du massacre des moutons des Navajos, épisode connu sous le nom du « *Navajo Livestock Reduction* » (SWIRC)

Pour mettre en contexte¹¹, cet événement s'inscrit dans le début du renforcement des tendances biopolitiques de l'État face aux Inuits qui étaient jusque-là ignorés par le gouvernement fédéral, par le pouvoir souverain. Ce n'est qu'après la Deuxième Guerre mondiale que les interactions se sont intensifiées. Dans les années 1950, les Inuits vivaient une forte crise due à la disparition du caribou et à la chute du prix de la fourrure de renard qui étaient une de leurs principales sources de revenus. Entre 1953 et 1960, les investissements du ministère du Nord canadien et des ressources nationales consacrées à leur administration passent de 12 à 40 millions, ce qui a permis la construction de maisons et d'infrastructures sanitaires, donnant un élan à la sédentarisation de la population (Lévesque, 2010 : 155-157). Ce phénomène entraîna plusieurs conséquences sur la population, notamment la concentration des chiens, qui aurait causé des problèmes sanitaires tels des épidémies de rage, ainsi que des attaques sur des individus (Lévesque, 2010 : 157). Ces problèmes – qui sont proprement biopolitiques au sens foucauldien, car objet sanitaire et sécuritaire (Foucault, 2004a) – étant constatés, la possibilité de la mise à mort des chiens a dû et a pu être justifiée par deux articles de la « Loi sur les abus préjudiciables à l'agriculture de la province de Québec » (est à noter la non-existence de l'agriculture dans cette région). Les articles vont comme suit : « "11. Il est interdit au propriétaire, possesseur ou gardien d'un chien de le laisser errer dans un territoire non organisé, entre le premier mai et le quinze décembre"; "12. Toute personne peut abattre un chien trouvé errant en contravention à l'article 11" » (Lévesque, 2010 : 158). Les Inuits ignorant l'existence de ces lois ou étant réticent-es à tenir leurs chiens en laisse, tenant compte que cela serait négatif à leur socialisation, leur mise à mort prit une tournure parfaitement légale (Lévesque, 2010 : 154).

Ces dernières considérations sont en relation avec notre proposition sous divers aspects : 1. L'intégration à un traitement biopolitique de la part de l'État fût simultanée entre Inuits et leurs chiens. Les *qimmit* ont suivi leurs maître-sses comme catégorie de race/vie exposée sous le régime biopolitique. 2. Si l'argument sanitaire tend à être

¹¹ Biopolitique fait autant référence dans cette section à la conception de Foucault et à celle d'Agamben.

fortement mis de l'avant dans le rapport et dans le raisonnement des autorités, il semble difficile de mettre de côté les mots d'ordre des pensionnats autochtones de l'époque qui étaient de « tuer l'indien dans l'enfant ». Comme le juge Croteau l'affirme lui-même, « l'attitude inflexible et cavalière adoptée par la police provinciale a empêché les propriétaires de chiens d'exercer les activités traditionnelles qui assuraient assurer leur subsistance » (Radio-Canada, 2011). Dans cet exemple, plutôt que de simples mesures biopolitiques telles que souscrites par la conceptualité foucaldienne, il semble qu'il y ait quelque chose qui a trait à la destruction d'une forme-de-vie et de ce qui permet son renouvellement, son autonomie. À la manière dont Tiqqun, inspiré par Agamben, l'écrivait : « non que le Biopouvoir prétende régir directement des hommes ou des choses, mais plutôt des possibilités et des conditions de possibilité » (2009 : 67) ou « l'unité de l'Empire n'est autre que l'uniformité mondiale des formes-de-vie atténuées que produit la conjonction du Spectacle et du Biopouvoir » (2009 : 74). 3. Si on ne semble pas avoir affaire à une mise à mort directe des Inuits, c'est que la puissance du souverain réside dans sa « prise sur » par l'acte d'exclure, d'exposer. Ce qui doit être compris c'est que cette intégration au régime biopolitique a mené les Inuits et leurs chiens dans une position précaire, car dépossédé-es mutuellement de leurs sorts. Leur forme-de-vie étant anéantie, elles et ils sont désormais soumi-ses aux volontés thanatopolitiques de l'État. De nos jours, est toujours perceptible cette relation intégration-exclusion-exposition qui aboutit dans la destruction d'une forme-de-vie, par exemple par le manque d'eau potable dans un grand nombre de réserves (Radio-Canada, 2016).

Biopolitique et hétérotopie

Dans un dernier mouvement, il est possible de poser un ensemble de pistes intéressantes sur ce que peut être un autre angle d'approche à l'analyse d'une biopolitique animale. Les théoriciens du biopouvoir ont soulevé pour la plupart dans leurs travaux un ensemble « d'espaces biopolitiques » qui étaient conséquents avec leurs théorisations. Pour Foucault, c'était la ville ouvrière (1997), tandis que pour Agamben (1995)

c'est dans le camp – que ce soit du genre d'Auschwitz ou de celui, plus contemporain, des réfugiés – que se déploie l'état d'exception et ainsi, les vies nues. Autrement, Mbembe (2006) considérerait la colonie comme espace nécropolitique par excellence. Pour Preciado, c'était le corps pharmacopornographique (2008). Dans ce cas-ci, ce sera la « réserve indienne »¹² comme hétérotopie biopolitique animale à la lumière des développements du philosophe canadien Brian Massumi sur le zoo (2019).

Comme Michel Agier (2010) le soutient, il y a une relation explicite entre biopouvoir et hétérotopies, « sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables » (Foucault, 2004b : 17). Camps de réfugiés, prisons, asiles, ces espaces simultanément de confinement et extraterritoriaux sont administrés sous un régime politique et juridique d'exception. Ceux-ci, nous dit Agier, sont

placés en hétérotopie [et] ont pour caractéristique commune d'écarter, de retarder ou suspendre toute reconnaissance d'une égalité politique entre les occupants de ces espaces autres et des citoyens ordinaires : il y a un régime d'exception politique associé à ces espaces et mis en œuvre par la fiction d'extraterritorialité (2010 : 10).

Mais, est-ce que la réserve est une hétérotopie comme Agier l'entend ? Se soumet-elle aux trois caractéristiques : extraterritorialité, exception et exclusion ? Une porte, un fossé, une barrière ou un portail doivent-ils être franchis pour intégrer un mode de vie à part, un envers normatif et fonctionnel de la société ? La réserve est-elle une « technologie du pouvoir » qui suppose une transparence de la population (Agier, 2010 : 2) ? Il semblerait qu'elle peut servir de figure à l'argument autant pour les humains que pour les animaux. Cependant, une multitude

¹² Les « réserves indiennes », comme nous indique l'Encyclopédie canadienne (2019) sont « en vertu de la Loi sur les Indiens, une "réserve indienne" est une terre détenue par la Couronne "pour l'usage et le bénéfice des bandes respectives" selon les traités ou autres accords. Plusieurs Premières nations (bandes indiennes) possèdent plusieurs portions différentes d'une terre comme réserve. Seuls les Indiens inscrits (c'est-à-dire ceux qui ont le statut juridique) peuvent être propriétaires de leur propre terre sur une réserve, mais cette propriété demeure à la discrétion du gouvernement fédéral et n'implique pas la possession légale complète ».

d'éléments semblent donner une teneur particulière aux conséquences que les réserves comme hétérotopie biopolitique ont sur les chiens.

La réserve comme hétérotopie zoo-logique anti-vie



Figure 2 : Des chiens errants dans une réserve (Radio-Canada, 2017)

La « zoo-logique » – le fonctionnement du zoo – est bien singulière, indique Massumi : elle est une logique d'encadrement qui sépare les animaux de leur « arrière-plan », de leur territoire, pour apparaître comme des figures isolées de leurs contextes (Massumi, 2019 : 121). Ce cadrage répète le geste de la politique qu'Agamben perçoit comme étant aux fondements de la politique humaine : « L'animal est réduit au statut de *zoe*, simple vie biologique soumise au règne catégorique des lois de la nature, et de ce fait même, exclue de la *polis* » (Massumi, 2019 : 121). À l'inverse, l'humain est cette vie qui jouit du statut de *bios* : une vie qualifiée et reconnue par un statut juridique. Le zoo serait donc une émulation de l'exercice de souveraineté humaine vis-à-vis des animaux. C'est en ce sens que « la zoo-logie participe à la structuration de la *polis* qui rejette l'animal du côté des vies disqualifiées, c'est-à-dire d'une vie "tuable" par nature » (Massumi, 2019 : 124).

L'imposition des réserves aux autochtones – comprises comme hétérotopies zoo-logiques – aurait reproduit cette division entre *bios* et *zoe* par rapport à leurs chiens. Premièrement, au sein de l'État canadien, entre « chiens légitimes » et « chiens de réserve ». C'est ce qu'illustrent les meurtres actuels de chiens supposément « errants » (ce qui suppose un rapport particulier aux animaux comme propriété privée) dans les réserves autochtones par les autorités coloniales sous prétextes sanitaires (Shingler, 2014). À souligner que cette situation est parfaitement en phase avec la proposition principale de ce texte : que les animaux reçoivent leur traitement biopolitique des humains auxquels ils sont affiliés. Deuxièmement, s'est aussi reproduite la division *bios/zoe* à l'intérieur des réserves, entre Inuits et chiens, qui étaient jadis, « partie intégrante de la société », d'une forme-de-vie (Lévesque, 2010 : 161). Leur cosmologie, dans laquelle on retrouvait une certaine hiérarchie et un réseau de relations particulières entre les divers éléments peuplant leur monde, fut détruite par un ensemble de mesures assimilationnistes. Leur occidentalisation a laissé une place plus grande à l'ontologie moderne occidentale, à un rapport à soi et au monde qui pose une différenciation radicale entre êtres vivants, humains et non-humains (Descola, 2005).

D'une approche mêlant théorie des affects, vitalisme et éthologie, la première partie de *Ce que les bêtes nous apprennent du politique*, défend la thèse suivante : contre la conception statique et froide de l'instinct, les chiens font preuve de créativité dans la négociation intersubjective qu'ils font continuellement entre jeu, combat et territoire. L'excès du jeu et du geste ludique au sein de celui-ci crée une plus-value « d'animation, de vivacité – une *plus-value de vie*, irréductiblement qualitative, vécue à même les gestes » (Massumi, 2019 : 28). La négociation pour le chien dans le fait de savoir si son partenaire veut jouer ou se chamailler, et ce, pris dans une matérialité dans laquelle il doit se mouvoir et négocier demande une capacité d'expressivité tout comme d'inventivité, mais surtout d'abstraction face à l'immédiateté des stimulus (Massumi, 2019 : 33). Cette « abstraction-vécu », écrit Massumi, vient drastiquement brouiller la frontière entre humains et animaux, les posant désormais sur un continuum commun. Cette « expressivité improvisationnelle de l'instinct » qui génère cette plus-value de vie fait croire à l'auteur que les

animaux sont « animés d'un élan vital vers le surnormal » (Massumi, 2019 : 37). Ils auraient une capacité à dépasser toujours l'immédiateté, la concrétude du déjà-présent, ce qui doit être une inspiration politique pour les humains (Massumi, 2019 : 77).

À la lumière de cette prémisse, l'argument de Massumi peut être appliqué aux réserves : elles sont un espace hétérotopique où les chiens sont fixés, rangés, réifiés, ce qui permet aux humains d'échapper au paradoxe de l'abstraction-vécu. La zoo-logique du cadrage est un mécanisme de sécurité qui empêche le dépassement, le donné créatif vers le sur-normal par l'extraction du chien du territoire dans lequel il se meut « expressivement » (Massumi, 2019 : 120). Il y a, dit Massumi, un effort dans la zoo-logie pour éviter les brouillages entre humain et animaux, un effort pour éviter que les prémisses interprétatives « naturelles » de l'animal ne soient appliquées aux humains, êtres « culturels ». L'animal, ne pouvant plus remplir son rôle comme chien de traîneau, de chasse ou de pistage, y est réduit « au détriment de sa vitalité, voire de sa pure et simple survie au statut d'objet » (Massumi, 2019 : 120). Extrait de son contexte cohérent à sa forme-de-vie, des pratiques qui le rendaient ingénieux, le chien perd ce qui le constitue comme sujet, ce qui, conséquemment, le transforme en vie nue.

Bref, pour Agamben, cette obsession de séparation entre humain et animal est une composante fondamentale de la politique occidentale humaine, et donc du biopouvoir (2016). Elle était déjà présente chez Aristote qui qualifiait l'humain « d'animal politique ». Massumi avance que cette tendance, refusant obstinément l'inclusion mutuelle qui reviendrait à se mettre au même plan que l'animal, est « politico-pathologique » et tient de la « normativité névrotique » (Massumi, 2019 : 126). Pour ceux qui sont à l'extérieur du cadrage zoo-logique, les conséquences seraient d'ordre psychologique, « normopathique » et plus largement « sociopathique » (Massumi, 2019 : 128). De cette manière, le cadrage zoo-logique engendre une altérisation et une désidentification, ce qui explique comment certains traitements, dynamiques et attitudes

faisant violence aux animaux peuvent être toléré-es et même, normalisé-es¹³.

Conclusion

Fût donc démontré en quoi pourraient consister certaines approches pour l'analyse d'une biopolitique animale, ainsi que certains modes de fonctionnement particuliers de celle-ci. Race, forme-de-vie et hétérotopie, en tant que concepts, ont soulevé un ensemble d'éléments clés à possiblement approfondir et extrapoler dans de futurs travaux. La race s'est avérée être pour les chiens, tout comme pour les humains, un des critères tranchant quant à l'exposition de leur vie (douleur, possibilité de mise à mort) par le biopouvoir. Leurs déploiements historiques et institutionnels se sont vu partager un ensemble de similarités. Par ailleurs, le cas des Inuits et des chiens de traîneau a confirmé le caractère destructif du biopouvoir sur les formes-de-vie. Le « jugement biopolitique » des animaux est hérité des humains avec lesquels ils partagent ce dernier. Enfin, la « zoo-logie » a été un cadre fertile pour analyser dans une perspective animale la réserve indienne comme hétérotopie biopolitique.

Il faut toutefois souligner en conclusion que la comparaison entre « race humaine » et « race animale », tel qu'elle s'est faite dans ce travail ne doit pas se faire sous le joug d'un fascisme conceptuel qui aplatirait les différentes particularités, résistances et agentivités face au biopouvoir. Être autochtone, ou noir, ne sera jamais la même chose que d'être chien ou mouton, malgré ce que les slogans de PETA ou de la fondation Brigitte Bardot semblent vouloir faire entendre¹⁴. Plutôt qu'un écrasement des différences entre les êtres, l'intégration des non-humains dans les sciences sociales est certainement habitée par une volonté de rencontre,

¹³ Se révèle donc une des leçons de *Ce que les bêtes nous apprennent de la politique*, soit de voir comment la zoo-logie comme cadre conceptuel pourrait être appliquée à des groupes populationnels humains sujets à l'altérisation.

¹⁴ « One panel showed a black civil rights protester being beaten at a lunch counter beside a photo of a seal being bludgeoned. Another panel, titled "Hanging," showed a graphic photo of a white mob surrounding two lynched black people, their bodies hanging from tree limbs, while a nearby picture showed a cow hanging in a slaughterhouse. » (CBS News, 2005).

de décroissement, sinon d'ouverture et d'alimentation d'avenues politiques futures. C'est ce même effort qui habite les travaux de Brian Massumi ou Donna Haraway, en plus d'autres autrices et auteurs contemporains tels que Anna Tsing (2017) ou Bruno Latour (2012), sociologue pluridisciplinaire dont les contributions intellectuelles ne laissent aujourd'hui personne indifférent·e.

Bibliographie

- AGAMBEN, Giorgio. (1995). *Moyens sans fins : Notes sur la politique*. Payot.
- AGAMBEN, Giorgio. (1997). *Homo Sacer : Le pouvoir souverain et la vie nue*. Seuil.
- AGAMBEN, Giorgio. (2003). *État d'exception : Homo Sacer II*. Seuil.
- AGAMBEN, Giorgio. (2013). *De la très haute pauvreté : Règles et formes de vie*. Rivages.
- AGAMBEN, Giorgio. (2016). *L'ouvert : De l'homme et de l'animal*. Rivage.
- AGIER, Michel. (2010). Le biopouvoir à l'épreuve de ses formes sensibles : Brève introduction à un projet d'ethnographie des hétérotopies contemporaines. *Chimères*, 3(74), 259-270. <https://doi.org/10.3917/chime.074.0259>.
- ASDAL, Kristin, DRUGLITRO, Tone et HINCHLIFFE, Steve. (2017). *Humans, Animals and Biopolitics : The more-than-human condition*. Routledge.
- BANCEL, Nicolas, DAVID, Thomas et THOMAS, Domonic. (2014). *L'Invention de la race : Des représentations aux exhibitions populaires*. La Découverte.
- BERTRAND, Aliénor. (2013). Une archéologie philosophique des normes environnementales : biopolitique et droit des peuples autochtones. *Revue générale de Droit*, 43, 233-294. <https://doi.org/10.7202/1021215ar>.
- BOURGUIGNON, Claude, COLIN, Philippe et GROSFUGUEL, Ramon. (2014). *Penser l'envers obscur de la modernité: Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*. Pulim.
- BRAVEMENT, Irus. (2016). *Animals, Biopolitics, Law : Lively Legalities*. The State University of New York.
- CBS NEWS. (2005, août). PETA Evaluates Charges Of Racism, <https://www.cbsnews.com/news/peta-evaluates-charges-of-racism/>.
- CRUTZEN, Paul J. (2006). The "Anthropocene". Dans Ehlers ECKART et Thomas KRAFFT (dir.), *Earth System Science in the Anthro-po-cene* (1^e éd. : 13-18). Springer.

- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. (1972). *Capitalisme et schizophrénie : L'Anti-Oedipe*. Les Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. (1975). *Kafka : Pour une littérature mineure*. Les Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles. (1986). *Foucault*. Les Éditions de Minuit.
- DESCOLA, Philippe. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.
- DESLAURIERS, Mélanie. (2011) *La situation socioéconomique des résidents des collectivités des Premières Nations et des collectivités environnantes du Québec : impact des facteurs de contexte et des facteurs individuels* [mémoire de maîtrise, Université de Montréal]. <https://www.chaireconditionautochtone.fss.ulaval.ca/doc/Memoir/M%C3%A9lanie-Deslaurier-m%C3%A9moire.pdf>.
- FOUCAULT, Michel. (1966). *Les mots et les choses*. Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. (1969). *L'Archéologie du savoir*. Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. (1975). *Surveiller et punir*. Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. (1976). *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*. Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. (1997). *Il faut défendre la société : Cours au Collège de France 1976*. Gallimard & Seuil.
- FOUCAULT, Michel. (2004a). *Sécurité, Territoire et Population : Cours au Collège de France 1977-1978*. Gallimard & Seuil.
- FOUCAULT, Michel. (2004b). Des espaces autres. *Empan*, 2(54), 12-19. <https://doi.org/10.3917/empa.054.0012>.
- GENEL, Katia. (2004). Le Biopouvoir chez Foucault et Agamben. *Methodos*, 4. <https://doi.org/10.4000/methodos.131>.
- HARAWAY, Donna. (2008). *When Species Meet*. Duke University Press.
- HARAWAY, Donna. (2012). Les promesses des monstres : Politiques régénératives pour d'autres impropre/inapproprié-e-s. Dans Dorlin, E. et E. Rodriguez (dir.), *Penser avec Donna Haraway* (vol. 32, no. 2 : 159-229), Presses universitaires de France.
- HARAWAY, Donna. (2016). *Staying with the Trouble : Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.

- HARAWAY, Donna. (2019). *Manifeste des espèces compagnes : Chiens, Humains et autres partenaires*. Flammarion.
- HEIDEGGER, MARTIN. (1985). *Être et temps* (traduit par E. Martineau). Éditions numériques hors-commerce.
- HORKHEIMER, Max et Adorno, Theodor W. (1974). *La dialectique de la raison*. Gallimard.
- IRWIN, Robert. (2019). Réserves au Canada. *Encyclopédie Canadienne*. <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/reserves-2>.
- LATOUR, Bruno. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte.
- LATOUR, Bruno. (2000). Biopouvoir et vie publique. *Multitudes*, 11(1), 94-99. <https://doi.org/10.3917/mult.001.0094>.
- LATOUR, Bruno. (2012). *Enquête sur les modes d'existence : Une anthropologie des Modernes*. La Découverte.
- LÉVESQUE, Francis. (2010). Le contrôle des chiens dans trois communautés du Nunavik au milieu du 20^e siècle. *ÉTUDES/INUIT/STUDIES*, 34(2), 149-166. <https://doi.org/10.7202/1004074ar>.
- LIBRARY AND ARCHIVES CANADA. (1915). *Man helping his Husky dog team jump across an open channel of water on ice at Taloyoak, Nunavut, Gouvernement du Canada* [photo]. <https://www.bac-lac.gc.ca/eng/CollectionSearch/Pages/record.aspx?app=fonandcol&IdNumber=3193793>.
- MACDONALD, David et GILLIS, Jacqueline. (2019). Souveraineté, indigénité et biopuissance : Les trajectoires carcérales des enlèvements forcés du Canada des enfants autochtones et le système de prison contemporain. *Fondation canadienne des relations raciales Université de Guelph*. <https://issuu.com/crrf-fcrr/docs/march2019frdirections>.
- MASSUMI, Brian. (2019). *Ce que les bêtes nous apprennent de la politique*. Les éditions du Dehors.
- MBEMBE, Achille. (2006). Nécropolitique. *Raisons politiques*, 1(21), 29-60. <https://doi.org/10.3917/rai.021.0029>.
- PRECIADO, Paul. B. (2008). *Testo Junkie : Sexe, drogue et biopolitique*. Grasset.

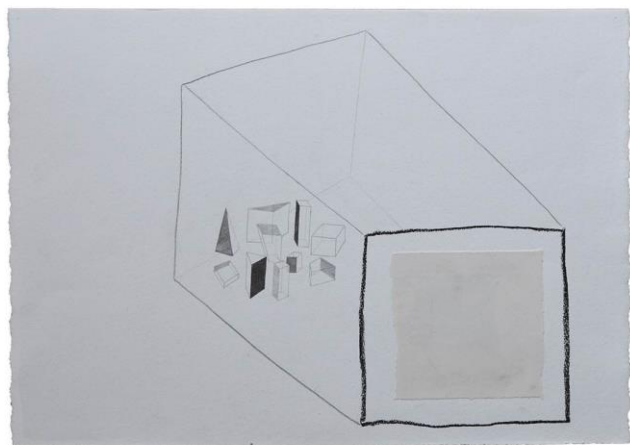
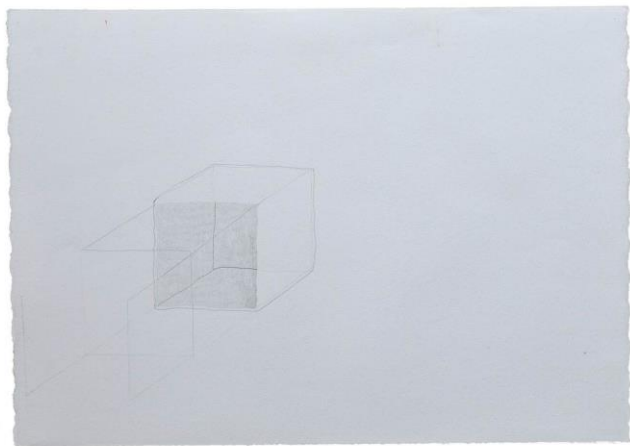
- QUIJANO, Anibal. (2007). Race et colonialité du pouvoir. *Mouvements*, 3(51), 11-118. <https://doi.org/10.3917/mouv.051.0111>.
- RADIO-CANADA. (2011, août). Nunavik : Québec admet ses torts dans l'abattage de chiens de traîneau. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelles/526310/inuits-quebec-reconnaissance-abattage-chiens>.
- RADIO-CANADA. (2016). Manque d'eau potable dans les réserves : une situation inacceptable, selon 74 % des Canadiens. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/809349/eau-potable-autochtones-premiere-nation-reserve-sondage>.
- RADIO-CANADA. (2017). *L'abattage de chiens errants dans les réserves autochtones au cœur d'un débat*. [photo]. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1034070/mort-attaque-chiens-errants-premiere-nation-manitoba-abattage-solution->.
- SALADIN D'AUGLURE, Bernard. (2006). La toponymie religieuse et l'appropriation symbolique du territoire par les Inuits du Nunavik et du Nunavut. *ÉTUDES/INUIT/STUDIES*, 28(2), 107-131. <https://doi.org/10.7202/013199ar>.
- SCHMITT, Carl. (2009). *La notion de politique & La théorie du partisan*. Flammarion.
- SHINGLER, Benjamin. (2014, juin). Les chiens errants, un fléau chez les autochtones. *Le Devoir*. <https://www.ledevoir.com/societe/410462/les-chiens-errants-un-fleau-chez-les-autochtones>.
- SOUTHWEST INDIAN RELIEF CONCIL. *Slaughter of the Navajo Sheep*. <http://www.nativepartnership.org/site/PageServer?pagename=swirchistdustbowl>.
- TIQUUN. (2009). *Contribution à la guerre en cours*. La Fabrique.
- TSING, Anna L. et STENGERS, Isabelle (2017). *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*. La découverte.
- WOLFE, Carry. (2012). *Before the Law : Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. The University of Chicago Press.
- ZANI'S FURRY FRIENDS. (2023). *Zani's Furry Friends ZFF, Inc Cat & Dog Adoption in NYC*. <https://zanisfurryfriends.org/>.

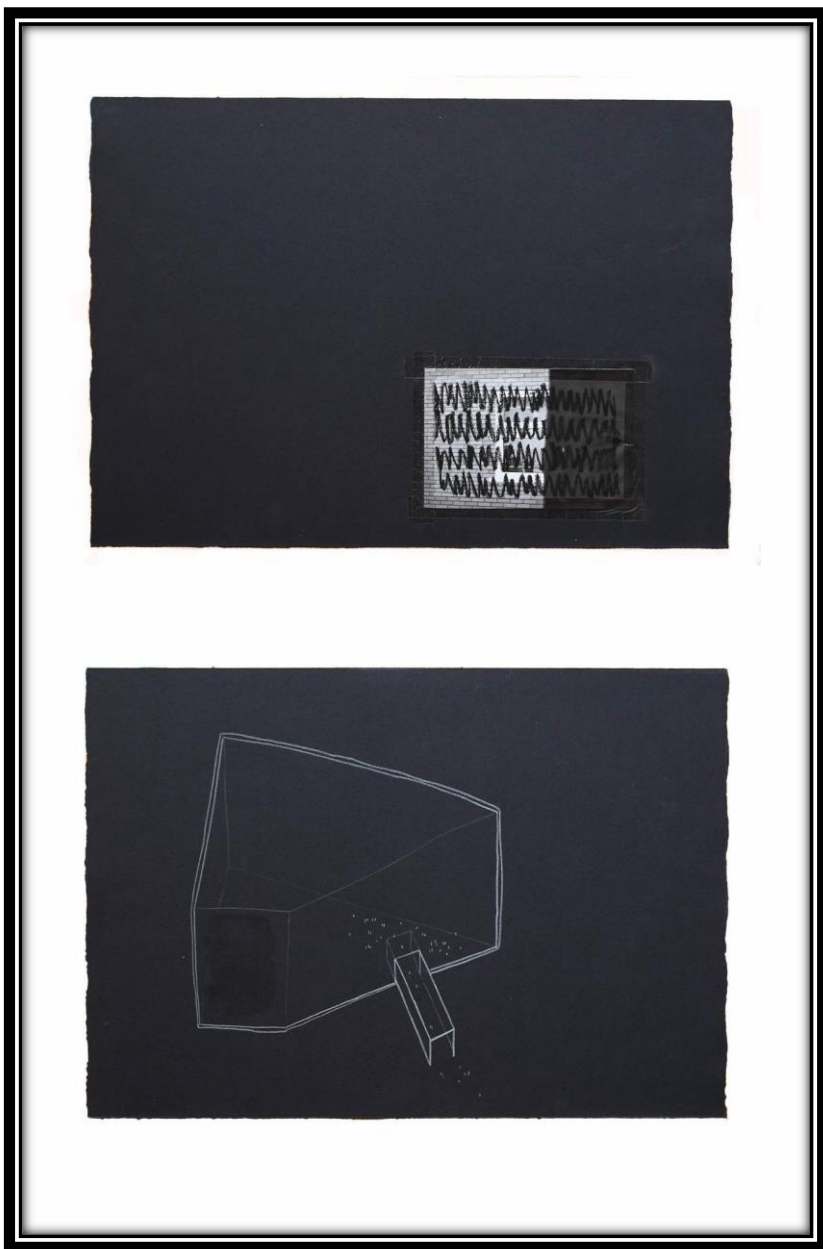
Contribution artistique #1

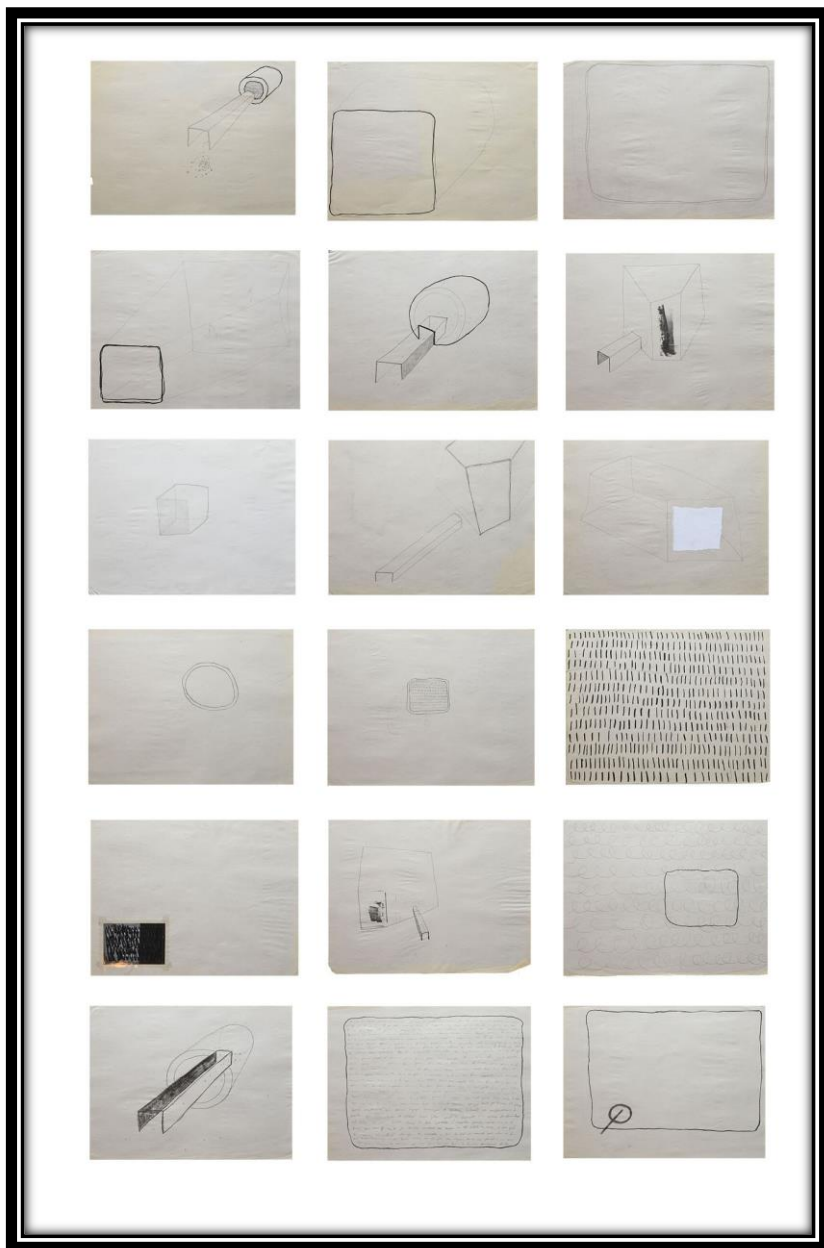
Réfléchir plastiquement Foucault

Félix Denis

Réfléchir plastiquement Foucault avec des crayons, une lentille et du papier / Si les retombées concrètes de la pensée foucaldienne sont nombreuses, comment penser Foucault à l'aide d'un système visuel cohérent ? La prémisse de concentrer, d'aplatir (simplifier peut-être ?), de façon bidimensionnelle une pensée si large et complexe peut paraître paradoxale, mais s'avère un jeu très amusant. Le privé comme limite du privé, voilà les mots qui ont initié cette série de dessins et de photos. En jouant avec le visible, l'à-peine-visible et l'invisible, cette série questionne les limites (physiques ou mentales) qui structurent l'espace privé (l'espace invisible). Que ce soit par une histoire de la sexualité, par le grand renfermement ou par son idée d'hétérotopie, Foucault s'est manifestement questionné sur ces limites, ces marges et ces normes qui divisent ou unissent les espaces sociaux. Et si ces limites avaient à être manifestes, comment occuperaient-elles visuellement l'espace ? C'est en ce sens que cette série agit humblement comme le début d'une sorte de « système sémiotique visuel » foucaldien.







La vie de l'Autre : modernité, ordres et problématisations

Pablo Roy Rojas

Cet article propose de porter un regard historique sur la problématisation de la vie de l'Autre dans la modernité. La méthode employée s'apparente à la généalogie, au sens de Michel Foucault, enrichie d'une lecture critique de la modernité inspirée de la théorie décoloniale. Une telle démarche implique d'étudier notre époque à travers la mutation de phénomènes sociohistoriques majeurs, tout en prenant au sérieux les expériences vécues, situées, les formes de subjectivation qui ont émergées au fil des contingences historiques. Cette approche se détache d'une tendance dans les sciences sociales à approcher les concepts ou les objets historiques en soi. Lorsque la recherche se questionne à savoir quels concepts, événements ou lieux composent telle problématique désignée, elle risque de fabriquer un récit d'objets réifiés artificiellement reliés entre eux, autrement dit, un ordre du discours. L'article questionne plutôt comment, dans la modernité, la vie de l'Autre a été problématisée et comment cette histoire s'articule dans le présent.

Mots-clés : Michel Foucault, Biopolitique, Histoire moderne, Histoire des Amériques, Pensée décoloniale

Introduction

En 1984, dans ce qui sera son dernier cours au Collège de France, Michel Foucault s'attèle à « reprendre un thème constamment présent : celui des relations de pouvoir et de leur rôle dans le jeu entre le sujet et la vérité » (Foucault, 2009 : 10). Dans son cours intitulé *Le courage de la vérité*, Foucault conceptualise la notion de *parrèsia*. La *parrèsia* (la parole vraie/dire vrai) est une pragmatique de soi qui engage une forme de courage, en ce qu'elle consiste à soutenir l'énonciation d'une vérité à l'encontre d'un ordre discursif. Autrement dit, la *parrèsia* est une *praxis* qui s'oppose au discours dominant ou à l'ordre qui l'accompagne. De cette manière, Foucault réinterroge la thématique qui anime ses premières recherches, soit l'ordre du discours : le jeu de pouvoir-savoir qui détermine la production des savoirs, des normes sociales, des comportements et des déviances ou des modes de subjectivations à un moment donné.

À première vue, les concepts d'ordre du discours et de *parrèsia* peuvent sembler contradictoires. Dans le premier, le sujet apparaît comme le produit d'un déterminisme social, mis en œuvre notamment à travers certaines institutions comme l'asile et la prison. Le second reconnaît le sujet davantage du point de vue de la subjectivation, soit de la pratique à travers laquelle il se constitue dans le monde social. À travers la *parrèsia* – en interrogeant l'ordre discursif, ses dispositifs et son mode d'assignation – le sujet se fait acteur politique. Dans son dernier cours, Foucault développe l'argument qu'il n'y a pas de contradiction entre l'ordre du discours et la *parrèsia*, que du point de vue de l'expérience humaine les deux sont complémentaires et pratiquement indissociables. Pour développer son argument, Foucault saisit le concept de problématisation, qu'il faut comprendre comme un processus historiquement situé mettant en relation le sujet et le réel. D'un côté, la problématisation se définit par la production d'un problème par la société, comme la « problématisation de la folie à l'âge classique » par exemple. D'un autre côté, la problématisation se définit comme une perpétuelle reproblématisation du réel – qui correspond à la *parrèsia* et au souci de soi. Cette deuxième définition implique au moins deux interlocuteurs dans un rapport d'énonciation : « Celui qui dit la vérité et celui à qui elle est adressée » (Chaumon, 2009 : 23). La problématisation témoigne donc de la tension à travers laquelle le sujet se

constitue en énonçant la vérité, face à un ordre représenté dans le discours (articulé dans le langage pourtant nécessaire à l'énonciation) et manifesté dans l'ensemble des dispositifs (sociaux) qui déterminent par ailleurs les expériences du sujet au cours de sa vie.

Mon article s'inspire de la démarche initiée par Foucault à la fin de sa vie, tout en s'intéressant plus particulièrement à la problématisation de l'altérité. Je cherche à comprendre comment la modernité s'est accompagnée d'une problématisation de la vie traduite dans un rapport à l'Autre particulier. Pour comprendre cette problématisation, il faut saisir l'ensemble des dispositifs sociaux et des rapports de pouvoirs qui produisent un problème, représentant lui-même un lieu de subjectivation au courant de la vie d'un individu, et ce de manière située. Dans quelles conditions l'Autre se fait-il problème et comment ce problème se déploie-t-il dans un processus de subjectivation ? En ces termes, pour situer différentes formes de problématisation, il s'agit d'être sensible au lieu d'énonciation. Autrement dit, pour « prendre l'altérité au sérieux » il faut « s'efforcer de saisir les représentations, les pratiques, en somme les faits sociaux en tant qu'ils sont inscrits dans une histoire locale et appréhendés comme tels par des acteurs locaux » (Fassin, 2006 : 10).

Pour les modernes, la notion de vie comporte deux définitions : la vie, comme le fait d'être vivant, soit le caractère existentiel commun au monde biologique ; et la vie comme la trajectoire du sujet entre le moment de sa naissance et celui de sa mort. La vie est à la fois une réalité biologique objective, un objet de discours et l'expérience d'une trajectoire individuelle. C'est une « tension entre biologie et biographie » (Fassin, 2021 : 31). D'un côté, la vie de l'Autre est « infravalorisée » (García et Fabelo Corzo, 2019), infériorisée dans l'ordre social. Les conditions matérielles et d'existence liée à cette infravalorisation dans l'ordre social se manifestent, par exemple, par des inégalités de santé au courant de la vie de l'individu, lesquelles s'expliquent et sont légitimées par des discours axés sur le biologique, tel le racisme (Mbembe, 2020 ; Quijano, 2007). D'un autre côté, les hégémonies modernes se sont constituées à l'aide des savoirs intimement soucieux de la vie de l'Autre (Foucault, 1975), attentifs aux méthodes et aux dispositifs de sa valorisation à l'aune de la (re)production du capital (Heller, 2005). Le système mondial qui s'est organisé

avec la naissance de la modernité depuis la fin du ^{xv}^e siècle, est devenu possible grâce au développement de connaissances biologiques, corporelles, économiques et techniques permettant l'enrôlement de la vie de populations infériorisées et dominées au mode de production capitaliste mondial (Ferdinand, 2019 ; Quijano et Wallerstein, 1992).

Dans la modernité, la vie de l'Autre apparaît donc comme problématisée en termes de valeur, sa place dans l'ordre social continuellement négociée entre sa valorisation et sa diminution, entre son inclusion et son exclusion, voire entre la vie et la mort (Mbembe, 2006). Toutefois, ce processus est loin d'être homogène ou de suivre une trajectoire déterminée. La problématisation est toujours traversée de contingences, de contestations et de luttes. Les ordres sociaux représentent une conjoncture ou une configuration historiquement située du pouvoir qui se structurent, sans devenir fixes (Cox, 1981). La généalogie, comme méthode historique, permet de retracer le processus de formation des ordres sociaux et des problèmes historiques autour desquels ils s'organisent. Elle saisit la problématisation de manière empirique. Comment apparaissent les problèmes et comment se manifestent-ils concrètement dans la réalité sociale ? Qu'est-ce qui est dit à propos de ces problèmes ? Comment sont-ils énoncés, quelles sont les implications des discours et qu'est-ce qui permet à l'énonciation d'avoir une effectivité politique et sociale ? (Rose, 1999 : 57)

Dans cet article, je fais une généalogie de la vie de l'Autre. Mon analyse retrace la problématisation de celle-ci de manière empirique, tel qu'elle s'est manifestée dans quatre grandes périodes de la modernité. Par souci d'organisation, je découpe mon analyse de manière chronologique : le ^{xvi}^e siècle ; le ^{xvii}^e siècle ; le ^{xviii}^e et ^{xix}^e siècle ; et la période contemporaine. Puis, dans la discussion finale, je problématise l'ensemble des éléments abordés à la lumière du projet critique de Foucault.

Énoncer le monde moderne : ^{xv}^e-^{xvi}^e

La modernité naît sous le signe d'une reproblématisation de l'ensemble des représentations alors établies en Europe au Moyen Âge et

dans les sociétés habitant l'espace continental qui deviendra l'Amérique. « La Modernité pris naissance dans les cités européennes du Moyen Âge, libres, centres de très grande créativité. Mais elle "naquit" quand l'Europe put s'affronter à un "Autre" qu'elle-même et le contrôler, le vaincre, le violenter » (Dussel, 1992 : 5). Les premiers contacts entre l'équipage de Christophe Colomb et les peuples indigènes Arawak, Kalinago et Taïno qui habitent l'île d'Ayiti (nommé Hispaniola par Colomb et désormais appelé Haïti), en 1492, représentent un choc anthropologique sans précédent qui marque l'entrée dans un « monde nouveau » et un « temps nouveau ». Dans ce contexte, le rapport de force favorable aux Espagnols assoit la domination des sociétés conquises qui sont « assimilés » et « occultés » en tant qu'Autres dans l'ordre social et épistémologique européen (Dussel, 1992 : 6).

À la fin de ^{xv}e siècle, l'Espagne est « la seule puissance européenne capable de conquêtes territoriales extérieures » (Dussel, 1992 : 12) et cette puissance se manifeste notamment dans un antagonisme par rapport aux Autres associés notamment à cette extériorité. En 1492, « le pays répudie son Autre intérieur en remportant la victoire sur les Maures dans l'ultime bataille de Grenade et en forçant les juifs à quitter son territoire ; et il découvre l'Autre extérieur, toute cette Amérique qui deviendra latine » (Todorov, 1982 : 67). Avec la Conquête et la Reconquête (de la péninsule ibérique), la société espagnole fait l'expérience d'une domination du centre sur une périphérie, définissant alors comme un sujet découvreur et conquérant qui animeront son entreprise coloniale.

Les récits de voyage de Colomb synthétisent bien cet esprit du sujet européen de la fin du ^{xv}e siècle. Dans ces carnets de voyage, Colomb décrit les paysages, les eaux, les côtes et les peuples qu'il rencontre. Dans ces récits se mêlent sciences et imaginaires. D'un côté, le Portugais cartographie avec une précision technique remarquable la géographie des côtes continentales qu'il navigue. Il produit des cartes inédites, ce qui est très rare dans l'Europe du ^{xv}e siècle dont la cartographie repose principalement sur un corpus introduit par des commerçants et pèlerins arabes (Fauvelle-Aymar et Hirsch, 2009). D'un autre côté, dans les récits de Colomb, la géographie se confond dans l'imaginaire de la littérature de voyage et les images issues du dogme chrétien. Dans le monde qu'il

« découvre », Colomb inscrit des personnages mythiques tirés directement des récits de Marco-Polo, tels des sirènes et des monstres qui habitent l'Orient. Dans son rapport à la cour de Madrid, le portugais « prétend avoir atteint l'Asie (en fait, Cuba) et une autre île au large des côtes chinoises (Hispaniola). Ses descriptions sont un mélange de faits et de fictions » (Zinn, 2002 : 7-8).

Aux Antilles, Colomb repère les signes de ce qu'il « sait » appartenir à l'Orient grâce aux descriptions que lui fournit l'Évangile (Todorov, 1982 : 26). Dans sa Lettre au Roi d'Espagne du 31 mai 1498, Colomb raconte avoir mis les pieds sur le « Paradis terrestre ». Le rivage qu'il accoste correspond à l'identique aux descriptions de la Terre sainte offerte dans *Imago Mundi* de Pierre d'Ailly qui correspondent également aux descriptions bibliques :

Je trouvai que le monde n'était pas rond de la manière dont on le décrit, mais de la forme d'une poire qui serait toute très ronde, sauf à l'endroit où se trouve la queue qui est le point le plus élevé ; ou bien encore comme un tétou de femme, et que la partie de ce mamelon fût la plus élevée et la plus voisine du ciel, et située sous la ligne équinoxiale en cette mer Océane, à la fin de l'Orient (Colomb cité dans Todorov, 1982 : 26).

À travers ses récits, Colomb – comme de nombreux navigateurs européens de la fin du XVe et du XVIe siècle – fabrique « un nouvel ordre occidental de discours sur le monde » (Fauvelle, 2019). L'Europe est située au centre du monde moderne qui est ainsi énoncé. Les espaces continentaux, les océans et l'ensemble du globe sont réordonnés à l'image de l'épistémologie européenne qui mêle à la fois l'imaginaire et les connaissances de la nature, de l'économie, de la politique qui commence à s'imposer dans l'Europe de la Renaissance (Herrero, 1992 : 17).

Au courant du XVIe siècle, tout un réseau de circulation de l'information s'incorpore aux réseaux maritimes du commerce transatlantique tracés par les navigateurs européens. Au milieu de XVIe siècle, l'ordre missionnaire Jésuite en particulier, fait circuler un immense corpus de catalogues personnels, dossiers financiers, documents juridiques, bulles et mémoires papaux, lettres et bulletins d'information, instructions, règles, etc., à

l'intérieur des nouveaux réseaux transatlantiques (Nelles, 2015 : 423). L'« ordre généalogique d'énonciation » moderne/colonial se matérialise dans ces documents, réifiant le régime de véridiction lié à la conquête et à la domination dans l'organisation du système mondial (Fauvelle, 2019).

L'Autre et l'Humanité

Dans ce contexte, la vie de l'Autre apparaît comme une problématique fondamentale du monde eurocentré qui se constitue. Pour organiser les sociétés coloniales dans les Amériques, l'empire espagnol se confronte à deux problématiques principales : l'exploitation des ressources et la main-d'œuvre indigène. En Nouvelle Espagne, en raison de la disparition de la force de travail – autrement dit la mort massive des Indiens¹ provoquée par la conquête, les mauvais traitements, l'esclavage et les épidémies – la vie de l'Autre devient une problématique économique majeure pour l'administration coloniale (Pizarro Zelaya, 2013 : 35). L'Autre-Indien qui était précédemment considéré comme un obstacle à l'ordre colonial ou comme une vie dispensable et exploitable dans la production est désormais sondé pour y dénicher des indices sur sa place appropriée dans l'organisation de la société coloniale. Son corps devient un problème d'ordre socioéconomique et moral pour l'Empire.

La fascination des Européens pour le corps des Indiens apparaît dès le début de la Modernité. Colomb est fasciné par le corps des Indiens et plus spécifiquement par leur nudité qui signifie – puisqu'elle est prohibée en Europe – une différence fondamentale entre les peuples du Monde européen et du Nouveau Monde. En 1495, après avoir organisé une grande chasse à l'esclave sur l'île d'Hispaniola, Colomb et ses hommes « rassemblèrent mille cinq cents Arawaks – hommes, femmes et enfants – qu'ils parquèrent dans des enclos sous la surveillance d'hommes et de chiens » parmi lesquels sont sélectionnés les cinq cents meilleurs « spécimens » qui embarqués sur leur navire (environ la moitié survivent au voyage) – avec des animaux et des plantes ramassées par son équipage – afin de les

¹ Le terme « Indien » réfère essentiellement, ici et dans le reste du texte, à la forme et à la figure d'altérité instituée par la société coloniale.

vendre et de les faire découvrir à l'Europe (Zinn, 2002 : 8). Pour la société espagnole, la nudité des Indiens prouve la proximité avec les animaux et la nature, symbole du comportement moral du sauvage.

Mais un problème subsiste. Ces êtres naturels ne correspondent pas aux créatures censées habiter le « bout de l'Occident » selon la Bible. Les Indiens partagent indéniablement de nombreuses caractéristiques physiques avec les Européens. Toutefois, ils ne se comportent pas selon la moralité chrétienne. Ne partageant pas la foi en Dieu, les Indiens sont réduits à une existence charnelle. Ils n'ont pas accès au Paradis, pourtant, ils sont originaires du Paradis sur terre selon Colomb (Todorov, 1982 : 48-68). Avec l'esclave, la vie de l'Autre-Indien est alors problématisée dans une tension entre ordre économique (ou biologique) – le problème de la main-d'œuvre – et un ordre ontologique (ou biographique) – sa place dans la généalogie chrétienne. À travers cette problématisation, « l'altérité humaine est à la fois révélée et refusée » aux populations du « Nouveau Monde » (Todorov, 1982 : 67). Un concept chrétien apparaît alors comme une piste de solutions : l'être Humain.

Valladolid : l'humanité et la loi

La problématisation de la vie de l'Autre met en lumière le conflit épistémologique et politique important qui s'opère en Europe dans le passage de la fin du Moyen Âge à la Renaissance. Le dogme chrétien se confronte à un courant qui mobilise une littérature issue des sociétés grecques et romaines de l'Antiquité, dites des Lumières, qui est « redécouverte » en Europe (Cezar, 2008 : 46). En 1550 et 1551, le fameux débat de Valladolid, dont Bartolomé de las Casas et Juan Ginés de Sepúlveda sont des figures marquantes, témoigne du conflit entourant la problématisation de la vie l'Autre par rapport à l'esclavage. La mise en esclavage systématique des sauvages serait-elle un droit naturel ? La couronne espagnole interpelle les théologiens et les intellectuels de l'Empire afin qu'ils trouvent la solution appropriée à ce problème pour gouverner adéquatement le Nouveau Monde. Deux positions principales s'affrontent. Pour Sepúlveda et les défenseurs de l'esclavage des Indiens, « la ressemblance entre les hommes est l'œuvre de Dieu, les différences sont l'œuvre du démon », justifiant la

domination des Européens sur l'esclavage » (Fabre, 2006 : 11). De son côté, Las Casas – qui a été témoin de campagne génocidaire, notamment à Hispaniola – propose une interprétation dialectique de la similitude : « Les Indiens, malgré tout ce qui nous sépare d'eux, sont nos semblables, ils sont "comme nous" » (Fabre, 2006 : 11).

Les scientifiques du début de la Renaissance se mêlent aussi au débat. Selon leur « méthode rationnelle », il faut être « attentif aux ressemblances ainsi qu'aux différences » pour situer les uns et les Autres sur une échelle évolutive (Hartog, 2005 : 34-35). Selon eux, l'étude du corps de l'Autre a le potentiel de révéler leur nature ontologique. Dans cette perspective, le corps apparaît comme un « marqueur racial » permettant de distinguer « certaines "races" étant plus proches de la "nature" que d'autres et donc "inférieure" à celles qui ont réussi à s'éloigner le plus possible de la nature » (Quijano, 2007 : 118). Le rationalisme défendu par ces intellectuels des Lumières se base sur un dualisme radical entre le corps et l'esprit, qui se fait logique de gouvernement en s'inscrivant dans les lois qui découleront des débats théologiques et politiques au sein de l'Empire.

La conclusion du débat de Valladolid est ambiguë. Las Casas démontre que les Indiens peuvent être convertis au christianisme et – étant donné l'importance de l'évangélisation pour la couronne – Charles V maintient l'interdiction de l'esclavage des Indiens dans le Nouveau Monde. En revanche, Las Casas concède que « ce n'est pas le cas pour d'autres peuples », tels les « Maures et les Arabes » (Saint-Lu, 1992 : 42), ennemis de l'Empire depuis la Reconquête. Las Leyes Nuevas qui formulent les lois espagnoles dans le Nouveau Monde sont désormais interprétés à la lumière du débat de Valladolid : « la solution s'avère décevante puisqu'elle ne reconnaîtra l'humanité des Indiens qu'en la refusant aux Noirs d'Afrique » (Fabre, 2006 : 14). L'examen rationaliste du corps investit également le nouvel ordre colonial qui se met en place, fondant la juridiction d'un État de droit transatlantique embryonnaire (*Estado de derecho colonial indiano*) (Gómez, 2001 : 24) sur des différences corporelles racialisées et hiérarchisées. L'ordre colonial consolidé dans la loi impériale établit des frontières sociopolitiques entre les différents peuples qui composent l'Humanité chrétienne, soit leur place dans l'ordre socioéconomique et leur existence (ou leur vie) terrestre et après la mort. Le système

capitaliste mondial qui se constitue à cette période matérialise notamment l'altérité raciale et la différence à travers la division internationale du travail qui hiérarchise les peuples (esclaves ou sujets du Roi par exemple) et sur les territoires, qui sont tous assignés à des rôles et des conditions dans la (re)production coloniale du capital (Quijano, 2007 : 117 ; Wallerstein, 2006 : 2-11).

À la fin du XVI^e siècle, la problématisation de la vie de l'Autre se résume ainsi : comme le veut le christianisme, l'Humanité est universelle et elle inclue différents peuples, cependant certains peuples sont naturellement dotés d'une moralité supérieure, permettant l'accès au Paradis ; l'observation rationnelle des différences physiques, naturelles et biologiques atteste de cette hiérarchie qui est cimentée dans la loi et (re)produite dans l'organisation de l'économie capitaliste mondiale. L'ordre social mondial qui accompagne la naissance de la Modernité « présuppose la distribution des espèces humaines en différents groupes, la subdivision de la population en sous-groupes, et l'établissement d'une césure biologique entre les uns et les autres » (Mbembe, 2006 : 31). Dans sa dimension biologique, la vie de l'Autre est problématisée à partir des différences physiques/corporelles et dans sa dimension biographique, au prisme d'une logique ontologique et rationaliste, dont la négociation est matérialisée dans l'ordre juridique et socioéconomique colonial.

Rationalité, Nature et anatomopolitique : XVI^e-XVII^e

Au fil du XVI^e et XVII^e siècle, l'ordre colonial se transforme. La vie de l'Autre demeure une problématique ontologique, mais l'expansion du mercantilisme et le développement de régimes de savoirs physiologiques et économiques associé à l'observation des Lois de la nature en Europe transforme le paradigme rationaliste de la différence et de l'examen corporel. Au courant de la Renaissance européenne, le problème du « bon gouvernement » intègre davantage des problématiques liées aux comportements individuels et aux mécanismes corporels, par exemple.

Au XVII^e siècle les sciences économiques fleurissent en Europe. Pour les mercantilistes, auxquels succéderont les physiocrates, « l'action de

l'homme » est un levier pour réguler les phénomènes socioéconomiques plus larges. Les comportements individuels sont problématisés à l'échelle de la société et de l'équilibre de la nature. L'économie politique doit se conformer à « l'équilibre » intrinsèque aux Lois générales de la Nature (Larrère, 1992 : 110-111). Au détriment de l'hégémonie de l'Église chrétienne, les États-nationaux qui se consolident durant cette période centralisent les institutions qui encadrent la population et chacun des aspects de la vie des individus.

Pour Foucault, les institutions publiques qui apparaissent au courant du XVII^e siècle sont emblématiques d'une nouvelle problématisation du corps en Europe et du développement d'une multitude de « technologies de pouvoir » qui l'accompagne. Il s'agit de « toute une découverte du corps comme objet et cible du pouvoir (...) au corps qu'on manipule, qu'on façonne, qu'on dresse, qui obéit qui répond, qui devient habile et dont les forces se multiplient » (Foucault, 1975 : 160). Un nouvel ordre politique se compose avec l'articulation des savoirs sur le corps et des techniques développées pour le conformer aux principes de l'économie :

Une "anatomie politique", qui est aussi bien une "mécanique du pouvoir", est en train de naître; elle définit comment on peut avoir prise sur le corps des autres, non pas simplement pour qu'ils fassent ce qu'on désire, mais pour qu'ils opèrent comme on veut, avec les techniques, selon la rapidité et l'efficacité qu'on détermine (Foucault, 1975 : 162).

Le nouvel ordre politique articule un ensemble de disciplines s'exerçant sur le corps, qui contraignent les comportements et (re)produisent l'ordre social et économique, dans une logique de « majoration » des corps « comme force productive » et de « minoration comme force politique » (Heller, 2005 : 63). Dans ce contexte, par rapport à l'État et à la classe capitaliste, l'Autre est celui qui est discipliné, son corps (biologique) est problématisé comme une force de travail à optimiser et le cours de sa vie (ou sa biographie) comme la durée pendant laquelle les comportements sont plus ou moins modifiables.

L'anatomie politique de l'Autre

Le développement des connaissances techniques et d'une économie des corps disciplinés à l'ordre de la production au ^{xvii}e siècle s'explique par le foisonnement des expérimentations lié à l'exploitation économique dans les Amériques. Le procédé d'amalgamation de l'argent au mercure, qui est déterminant dans l'économie coloniale de la fin du ^{xvi}e siècle, illustre la nécessité des expérimentations techno-scientifiques coloniales pour le développement de l'économie politique européenne. À la fin du ^{xvi}e, le rapport entre les coûts élevés de la production de l'argent et la faible qualité des gisements exploités en Nouvelle Espagne représente un problème crucial. Alors qu'en Europe la production d'argent repose principalement sur la technique de la fonte, le commerçant et inventeur de l'amalgamation, Bartolomé de Medina, propose d'expérimenter à vaste échelle une nouvelle technique chimique utilisant le mercure, jusqu'alors jamais industrialisé. Entre 1580 et 1600, la production d'argent est complètement réformée à l'échelle de la Nouvelle Espagne. Pour ce faire, une série de connaissances et de techniques européennes sont assemblées dans un processus de production nouveau : l'excavation et l'extraction du minerai, suivies du dosage, de la classification, du lavage, du broyage et de l'affinage final par fusion ou amalgame avec du mercure, nécessitent des investissements substantiels dans des puits et des galeries verticales, des canaux de communication et de drainage, des treuils ou des pompes de propulsion pour le drainage, des machines de lavage et de broyage, et des fours de fusion ou des cuves d'amalgame (Assadourian, 1992 : 52). Sur la base du transfert initial des connaissances européennes, un processus relativement autonome de développement technologique se met en œuvre dans l'exploitation minière coloniale. En soi, l'application industrielle de la méthode d'amalgamation a déterminé un processus de développement technologique indépendant de l'argenterie européenne, qui était encore basée sur la fonte (Assadourian, 1992 : 52). Le développement technologique et économique de l'industrie minière est dépendant d'une économie politique des corps des Indiens et des ouvriers impliqués dans la production d'argent.

L'économie demeure basée sur l'exploitation du travail de l'Autre. L'amélioration des pratiques de l'exploitation repose à la fois sur

l'infériorisation de l'Autre exploité et sur une valorisation anatomopolitique des corps par rapport aux nouvelles techniques minières. À la fin du ^{xv}^e siècle et au ^{xvi}^e siècle, les esclavagistes du Nouveau Monde problématisent le travail des esclaves sur la base des caractères anatomiques qui les distinguent. Les catégories et critères de la différence anatomique informent la division du travail expérimentée dans les mines du Potosí au Pérou par exemple, où les esclaves les plus costauds pourront transporter des charges lourdes, tandis que les plus petits, comme les enfants, se faufiletront dans les canaux exigus des nouvelles galeries minières. La vie de l'Autre-Indien au travail est davantage déterminée par sa morphologie qu'auparavant. Toutefois, la dimension ontologique de son existence demeure ancrée dans une Humanité inférieure à l'Européen, plus près du sauvage et de la nature, justifiant son exploitation, voire souvent sa mort, dans les mines : « On transformait les Indiens en bêtes de somme, car ils portaient un poids supérieur à celui que pouvait supporter la faible échine du lama et on conclut tout naturellement que les Indiens étaient des bêtes de somme » (Galeano, 1981 : 61).

Avec la place centrale de l'anatomie de l'Autre dans le développement de l'exploitation coloniale, de nouvelles problématiques émergentes particulièrement au tournant du ^{xviii}^e siècle, avec le développement de connaissances médicales qui se joignent et s'intéressent à l'entreprise coloniale. Alors que le remplacement de la main-d'œuvre génocidée et la sélectivité anatomique représentaient les piliers de la division du travail dans les Amériques, depuis le début du ^{xvi}^e siècle, le problème de la reproduction de la force de travail devient un problème prioritaire pour les capitalistes européens au début du ^{xviii}^e siècle. Les mauvais traitements réservés aux esclaves, la maladie et les conditions de travail sont problématisés comme des facteurs ultimement nuisibles à la production. Au début des années 1710, le chirurgien Luis Gomes Ferreira rapporte ses inquiétudes quant aux conditions de vie des esclaves dans les mines brésiliennes :

Ils y travaillent, y mangent et souvent ils doivent y dormir;
et comme, durant leur travail, ils baignent dans leur sueur,
les pieds toujours sur la terre froide, les pierres ou dans
l'eau, lorsqu'ils se reposent ou mangent, leurs pores se

referment et se glacent, si bien qu'ils deviennent vulnérables à nombre de maladies dangereuses, telles que les pleurésies, l'apoplexie, les convulsions, la paralysie, les pneumonies et beaucoup d'autres (Ferreira cité dans Galeano, 1981 : 78).

L'intérêt du chirurgien pour la vie des esclaves se situe dans un point de vue biologique et pathologique. Il ne se préoccupe pas de la place des Indiens dans l'ordre généalogique de l'Humanité, mais davantage de leur existence biologique située.

Il faut comprendre l'importance accordée à la pathologie dans la préoccupation de Ferreira à partir de son lieu d'énonciation : les Amériques. En effet, la conquête s'est accompagnée d'un « choc microbien » – soit le contact des peuples indigènes avec des maladies inconnues transportées par les Européens – devenu l'une des causes principales du génocide et de l'effondrement des populations indigènes (Levine, 2018 : 66). La « catastrophe démographique » (Bacci, 2003) provoquée par les épidémies a poussé les esclavagistes à remplacer la main-d'œuvre indigène par des esclaves capturés en Afrique. Dans les Amériques, depuis la Conquête, la vie de l'Autre est problématisée dans une tension entre l'économie et la pathologie, ce qui explique en partie comment les corps exploités et meurtris peuvent faire l'objet d'un souci médical plutôt qu'un simple abandon.

La traite et le traitement

D'autres espaces, comme les bateaux qui transportent les esclaves entre l'Afrique et les Amériques, sont emblématiques du développement des connaissances techno-scientifiques coloniales. Entre 1514 et 1866, près de 2 millions de personnes sont morts des coups, des viols, de la malnutrition, de la promiscuité et de diverses formes de mauvais traitements dans ces « cales du monde moderne » (Ferdinand, 2019 : 91), ce qui représente autant d'expériences du développement du capitalisme historique à contre-courant du discours du progrès scientifique. Comme

dans l'établissement des colonies espagnoles en Amériques, sur les bateaux esclavagistes, la domination se développe dans un rapport ambigu à la vie de l'Autre. Bien que la vie de l'esclave y soit réduite à une « chose/marchandise », le rapport du commerçant à l'esclave ne se résume pas à un pur déchaînement de violence. Pour ceux qui financent la traite, les esclaves réduits au statut de marchandise représentent une valeur importante en capital :

En tant qu'instrument de travail, l'esclave a un prix. En tant que propriété, il a une valeur. Son travail répond à un besoin et est utilisé. L'esclave est par conséquent gardé en vie, mais dans un état mutilé, dans un monde fantomatique d'horreurs et de cruauté et de désacralisation intenses (Mbembe, 2006 : 36).

Sur les bateaux, les esclavagistes doivent faire l'économie de leurs violences : blesser les esclaves pour les dominer, mais aussi en prendre soin pour assurer l'arrivée d'une marchandise aussi valorisée que possible sur le continent. La « vie de l'esclave est, à maints égards, une forme de mort-dans-la-vie » (Mbembe, 2006 : 37) et cette forme de vie ambiguë est entretenue au moyen de connaissances précises et de techniques méticuleuses.

Jean Baptiste Leblond, commissionné entre 1786 et 1789 comme médecin naturaliste du roi de France, fait part de cette problématique dans son récit de Voyages aux Antilles. Il décrit le travail de l'équipage, lors d'un voyage durant lequel 200 esclaves – sur une cargaison de 360 – périssent de maladies et sont jetés à l'eau :

(...) tout l'équipage du bâtiment au nombre de vingt-deux hommes blancs, continuellement occupés à soigner ces malheureux Noirs, à vider leurs immondices, à transporter, à jeter leurs cadavres à la mer, respirant le même air contagieux et éprouvant la même disette d'eau et d'aliments frais ... (Leblond cité dans Dorlin, 2009 : 237).

L'économie politique transatlantique repose ainsi sur le travail des esclavagistes, dont le transport des « marchandises » implique notamment de soigner les plaies, laver les corps des excréments et nourrir les esclaves. Le fait de maintenir (mesurément) les esclaves en vie demande un

travail et une discipline de la part des esclavagistes eux-mêmes. Étant donné la promiscuité sur les bateaux, la négociation entre le soin et la violence est une problématique qui engage la vie de tous les individus à bord. La santé des esclaves représente un problème vital pour les esclavagistes, puisque la présence de maladie pose un danger mortel pour l'équipage. À bord des bateaux de la traite esclavagiste, la domination passe par la violence, mais paradoxalement par le soin aussi et la maîtrise de certaines maladies. Dans l'ambiguïté morbide des chaînes et du soin, à la frontière entre la vie et la mort, la vie de l'Autre apparaît comme une problématique fondamentale de l'économie politique transatlantique.

L'Autre et la biopolitique: XVIII^e-XIX^e

Foucault identifie au XVIII^e siècle une transformation majeure dans le rapport au biologique en Europe :

Ce qui s'est passé au XVIII^e siècle dans certains pays d'Occident, et qui a été lié par le développement du capitalisme (...) ce n'est rien de moins que l'entrée de la vie dans l'histoire – je veux dire l'entrée des phénomènes propres à la vie de l'espèce humaine dans l'ordre du savoir et du pouvoir –, dans le champ des techniques politiques (Foucault, 1976 : 186).

Mais on ne peut pas expliquer cette transformation seulement à partir de processus et de développements internes à l'Europe. Celle-ci est indissociable des connaissances techno-scientifiques et biomédicales développées en périphérie de système mondial, comme dans le cas de commerce d'esclaves transatlantique.

Pour Foucault, ce sont principalement les progrès scientifiques et technologiques qui confèrent aux sociétés européennes une certaine maîtrise des phénomènes de mortalité majeurs – comme les épidémies et les famines, qui ont marqué le Moyen Âge – qui explique la naissance de la biopolitique : « Le développement des connaissances concernant la vie en générale, l'amélioration des techniques agricoles, les observations et les mesures visant la survie des hommes, contribuaient à ce desserrement : une relative maîtrise sur la vie écartait quelques-unes des imminences de

la mort » (Foucault, 1976 : 187). Dans ce contexte, l'ordre politique européen se transforme pour intégrer des politiques de populations visant « le corps, la santé, les façons de se nourrir et de se loger, les conditions de vie, l'espace tout entier de l'existence » (Foucault, 1976 : 189). Les États européens organisent alors des politiques sur des populations, mettent en œuvre une biopolitique qui situe et réorganise la place des sujets et institutions dans la reproduction de la société. L'émergence de nouveaux acteurs et de nouvelles institutions axés sur la santé de la population « amènent la mise en place d'une médecine qui va avoir, maintenant, la fonction majeure de l'hygiène publique, avec des organismes de coordination, de normalisation du savoir, et qui prennent aussi l'allure de campagne d'apprentissage de l'hygiène et de médicalisation de la population » (Foucault, 1997 : 217).

Les microbes et la société

Le cas de l'hygiénisme et du pasteurisme en France illustre bien le processus de consolidation des savoirs médicaux au sein des institutions publiques et de l'État national. Ce cas illustre également comment un tel phénomène n'est pas circonscrit aux sociétés européennes, mais se développe à travers les relations de l'empire avec ses colonies, de sa population et des Autres. Au début du XIX^e siècle, les hygiénistes français constituent un mouvement politique souhaitant transformer les politiques publiques, architecturales et sanitaires des grandes villes qui sont alors affectées par des problèmes liés à l'urbanisation fulgurante et à la pauvreté. Les hygiénistes conçoivent la médecine dans une visée politique. Pour eux, les politiques publiques devraient être menées par des experts, au sein des institutions de l'État, qui détiennent les bonnes connaissances médicales. La visée politique du mouvement hygiéniste transparaît clairement dans la première édition des *Annales d'hygiène publique et de médecine légale* publiée en 1829 :

(...) la médecine n'a pas seulement pour objet d'étudier et de guérir les maladies, elle a des rapports intimes avec l'organisation sociale ; quelquefois elle aide le législateur dans la confection des lois, souvent elle éclaire le magistrat dans

leur application, et toujours elle veille, avec l'administration, au maintien de la santé publique. Ainsi appliquée aux besoins de la société, cette partie de nos connaissances constitue l'Hygiène publique et la médecine légale (Annales d'hygiène citées dans Murard et Zylberman, 1985 : 58).

L'épidémie de Choléra qui frappe Paris en 1832 accentue les revendications hygiénistes. Toutefois, l'influence des hygiénistes sur les décisions politiques reste limitée jusqu'à la seconde moitié du XIX^e siècle. En 1865, le monde scientifique français est bouleversé par la découverte de Louis Pasteur qui fait apparaître les microbes comme de véritables « agents vivants » qui représentent une menace dans la société. Selon Pasteur, les microbes représentent un « Autre dangereux » qui « vit parmi nous ». Les hygiénistes se saisissent de cette représentation du danger. Pour eux, les microbes comptent parmi d'autres « menaces invisibles » qui sont à l'origine des maladies endémiques comme la peste, le choléra et la variole, ainsi que des « problèmes sociaux », voire de « déviances », comme l'alcoolisme.

Au milieu du XIX^e siècle, le mouvement hygiéniste se rallie autour de Pasteur. Les pastoriens et leurs alliés hygiénistes militent pour que l'action publique se concentre sur la lutte contre les problèmes sociaux et les maladies (Latour, 2011 : 68). Ces derniers se placent comme acteurs privilégiés dans la lutte contre les microbes et le danger que pose cet Autre dans la société. Grâce à une diffusion importante de documents écrits et de présentations publiques, les médecins pasteuriens et hygiénistes se placent comme sujets politiques de premier ordre et affirment leur vision biologique et médicale de la société comme régime de savoir dominant :

Les microbes sont partout en tiers dans toutes les relations, disent les pastoriens. Mais comment le savons-nous? Par les pastoriens eux-mêmes, par les cours, les démonstrations, les manuels, les avis, les articles qu'ils lancent à partir de cette date (...) En redéfinissant le lien social comme étant composé partout de microbes, les pastoriens et les hygiénistes regagnent le pouvoir d'être partout présents (Latour, 2011 : 69).

À partir des années 1880, le mouvement hygiéniste allié des

pasteuriens achève de convaincre une partie dissidente de la communauté scientifique et médicale. Comme cela a toujours été l'objectif de leur mouvement, les hygiénistes proposent des politiques qui sont « hors de tout doute » efficace. « Le cliquet de la loi scientifique, celui de la loi juridique, celui des mœurs doivent tous se refermer, les uns derrière les autres » (Latour, 2011 : 196). En France, à la fin du XIX^e siècle, l'ensemble des relations sociales se redéfinissent à l'aune de l'ordre médical : « nul n'a le droit de contaminer autrui. Pour sauver la liberté, il faut que le contagieux soit déclaré par le médecin, isolé, désinfecté, bref mis hors d'état de nuire comme on le fait avec les forçats. La maladie n'est plus un malheur privé, c'est une atteinte à l'ordre public » (Latour, 2011 : 196).

Dans les colonies

La problématisation de la santé de la population qui participe à une profonde transformation de la société française est le reflet d'un processus biopolitique dans ses colonies. Dès l'établissement des colonies françaises en Afrique, la santé de la population représente une problématique cruciale. Les médecins sont alors des acteurs principaux de l'établissement des colonies, qui ont pour rôle de « préserver la main-d'œuvre indigène et la santé des colons, et ainsi d'assurer la réussite du projet colonial » (Peiretti-Courtis, 2021 : 127). À la fin du XVIII^e siècle, la médecine coloniale considère que l'environnement et le « climat étranger », en addition aux Autres qui habitent « naturellement » ce territoire, représentent des risques pathologiques pour la « race blanche ». La biologie et la géographie sont des problématiques cruciales pour l'administration coloniale : un environnement « étranger » peut-il être à l'origine des maladies de certains patients originaires de la métropole? L'environnement peut-il « altérer » la santé des colons? Les médecins s'inquiètent « d'une influence néfaste du milieu sur les corps blancs » qui ne sont pas « naturellement adaptés » au climat africain (Peiretti-Courtis, 2021, p.130). En parallèle, les colonisés, leur santé et leur corps représentent également des problématiques pour l'administration coloniale qui s'inquiète que les contacts entre « populations de races différentes » puissent causer une contamination : les Autres peuvent-ils, à l'instar de leur

« milieu naturel », causer des maladies? En Algérie, par exemple, les médecins considèrent « que les colons sont menacés de dégénérescence mentale au contact des indigènes » (Peiretti-Courtis, 2021 : 132).

Comme c'est le cas en métropole française, la médecine tend à changer dans les colonies aussi. Dans la seconde moitié du XIX^e, les paradigmes de la médecine hygiéniste et de la médecine pastorienne coexistent dans l'organisation politique et l'ordre social colonial : la première « tenante de la conception miasmatique et infectionniste des maladies, assigne encore au milieu et aux miasmes la responsabilité des pathologies et se propose donc d'assainir les territoires » ; la seconde « tenante d'une vision contagionniste de la maladie » (Peiretti-Courtis, 2021 : 133). À la fin du XIX^e siècle, avec la consolidation de l'hygiénisme et de la médecine pastorienne dans les institutions coloniales, les politiques de santé publique se distancient des explications purement naturalistes ou racialistes. Toutefois, l'ordre social continue d'opérer sur une la racialisation des corps et des individus colonisés. Les médecins adhèrent à l'idée que les affections se transmettent par « le contact et la contamination entre les personnes » (Peiretti-Courtis, 2021 : 133). Dans les colonies françaises, comme ailleurs, la racialisation est partie prenante des politiques publiques. La race et la pathologie sont représentées comme deux faces d'un même problème donnant lieu à une dialectique de la domination raciale biopolitique : la domination des Autres racialisés pour des raisons de santé de la population, et à l'inverse, l'imposition de politiques sanitaires reproduisant et matérialisant la domination raciale. Dans le cas de l'Afrique du Sud par exemple, les politiques sanitaires ont permis de

(...) cautionner les premières mesures de ségrégation raciale et, plus tard, à justifier les conditions d'exploitation de la force de travail. La tuberculose et la syphilis ont donné la matière sur laquelle ont pu s'édifier les théories de l'infériorité des Noirs et de la promiscuité sexuelle des Africains. Le traitement du corps est ainsi indissociable, historiquement, de l'imposition d'une domination idéologique et pratique dont l'apartheid est l'aboutissement (Fassin, 2006 : 18).

Mary Mallon

La vie de Mary Mallon permet de mieux comprendre comment l'hégémonie biopolitique se manifeste au sein des sociétés occidentales à la fin du XIX^e siècle. En 1893, lors de l'inauguration du nouveau bâtiment de l'Institut Pasteur à New York, son fondateur, le français Paul Gibier affirme que la mission politique de la médecine doit avant tout se soucier de la classe inférieure de la société : « l'étude des organismes contagieux qui doit être la base scientifique de l'hygiène peut et doit apporter un important appoint à ceux qui, trouvant que tout n'est pas pour le mieux dans le meilleur des mondes, cherchent à améliorer la condition misérable des déshérités » (Gibier cité dans Latour, 2011 : 64)

Pour les médecins et les acteurs politiques américains, la vie de l'Autre est un problème qui reflète l'ensemble de la société. Dans sa perspective sociale, l'hygiénisme instaure un ordre social hiérarchique entre l'expert détenteur de l'autorité politique et les classes inférieures devant être prises en charge. Autrement dit, l'hygiénisme se fait « un moyen de contrôle social » (Murard et Zylberman, 1985).

Dans ce contexte, en 1906, Mary Mallon – une immigrante irlandaise installée à New York – est accusée par les autorités publiques d'être à l'origine d'une épidémie de typhoïde et d'avoir empoisonné des familles de « l'élite sociale » pour lesquelles elle travaillait comme servante. Pour déterminer sa culpabilité, Mallon doit donner des « indices génétiques » à un « ingénieur social » de la santé publique qui la visite chez elle. Ce dernier prélève des échantillons de l'urine, des excréments et du sang de Mallon, afin de les tester en laboratoire. En attendant les résultats, Mallon est emprisonnée pendant deux ans. Les autorités justifient son emprisonnement par le principe de prophylaxie sociale : « mieux vaut prévenir que guérir ».

Mary Mallon conteste sa culpabilité et lutte pour prouver son innocence. L'avocat de Mallon défend sa cliente qui, selon elle, « n'a jamais souffert de typhoïde » et qui ne pourrait donc pas être à l'origine de l'épidémie. Une bataille de dix ans s'en suit devant la Cour suprême de New York. Au cours de la délibération, les résultats des laboratoires confirment la présence de typhoïde dans les échantillons prélevés auprès de Mallon.

Le juge s'accorde avec la science et décide de la perpétuation de l'emprisonnement, étant donné la « menace de transmissibilité » posée par l'accusée envers la société. Coup de chance pour Mallon, quelques années plus tard, un officier de la prison de North Border Island où elle est détenue décide de la libérer. Ne constatant aucun symptôme de typhoïde chez la femme, l'officier estime que Mallon est injustement emprisonnée et la libère.

Mallon est arrêté de nouveau en 1915, après qu'une nouvelle épidémie de typhoïde ait été retracée jusqu'à elle, alors qu'elle travaillait à laver des vêtements sous l'alias de Ms. Brown. Mary Mallon fut de nouveau enfermée à la prison de North Border Island jusqu'à sa mort en 1938. Surnommé « Typhoid Mary », le cas de cette femme est considéré comme un premier cas de « porteur sain » identifié par la santé publique américaine (Stern, 1999 : 592-594) et symbolise le triomphe biopolitique de la bactériologie : les technologies de laboratoire ont permis de révéler des sources de contagion qui seraient, sinon invisibles et furtives, de véritables risques pour la population. L'identité de Mary Mallon, une femme, domestique, immigrante, dont le travail la plaçait à l'intérieur des demeures de la classe moyenne aisée américaine a renforcé l'idée d'une menace biologique (portant les traits d'une Autre) omniprésente dans la population. Pour la société américaine, « Typhoid Mary » représente alors la forme ultime de « l'ignobilité pathologique des Autres » (Stern, 1999 : 594). Pour l'État, Mary Mallon et toutes les dimensions de son identité représentent la pollution, pollution de la nourriture, pollution des corps sains non suspects, pollution de la féminité et du domicile. C'est une déviante, une menace au cœur même de la société étant donné les germes qu'elle transporte et crache pour infecter les autres. Elle doit être évitée à tout prix. Elle remue peut-être les casseroles innocemment, mais il en résulte la contagion et la mort de ceux qui entrent en contact avec elle » (Leavitt, 1996 : 149).

La vie de Mary Mallon illustre comment, au début du XXe siècle, la vie de l'Autre peut faire l'objet d'un contrôle biopolitique quasi totalisant, mais aussi comment certaines résistances, contingences ou événements arbitraires existent à l'intérieur de l'ordre biopolitique. Pour l'État, la vie biologique est un objet de contrôle technique (test d'urine et

emprisonnement). D'un point de vue biographique, la vie de l'Autre est une problématique politique saisissable en tant que trajectoire de vie (alias Ms Brown et mobilité) qu'il s'agit pour l'État de surveiller et de contrôler, mais qui apparaît aussi comme des lieux de conflit et de résistance. L'ordre biopolitique du début du ^{xx}e siècle se base sur une infériorisation de la vie de l'Autre, en termes de droits et libertés notamment, et sur une valorisation de sa vie biologique comme lieu de pouvoir et de légitimité, ainsi que le symbole de l'effectivité politique. L'État doit contrôler l'Autre qui est saisi sous deux formes simultanément : l'Autre comme menace biologique qu'il s'agit d'éliminer ; l'Autre – marginalisé, infériorisé, généré, racialisé – qui incarne la possibilité de cette menace, qui la porte dans son corps et qu'il s'agit de contrôler.

Expressions contemporaines du pouvoir sur la vie.

La période contemporaine se caractérise par une montée du nationalisme à l'échelle mondiale. Au sens traditionnel de Carl Schmitt, l'identité nationale suppose un antagonisme fondamental entre « l'ami et l'ennemi » où l'identité politique de la nation est formée par la politique qui identifie et « solidifie » un autre incarné (Schmitt, 1996 : 19-27). De ce point de vue, l'identité de la communauté nationale se construit par rapport à une altérité ou une extériorité et à travers ce rapport, l'antagonisme politique devient à la fois la condition épistémologique et la conséquence politique du processus de formation de l'identité (Mouffe, 2000 : 21-29). Toutefois, cette conceptualisation est problématique en ce qu'elle fixe le processus de formation d'identité et de nation dans un rapport ahistorique, voire essentiel. En fait, l'antagonisme est une expression de la formation d'identité historiquement associée à la nation, mais ne constitue pas tout processus de formation d'identité et ne se réduit pas à la communauté nationale. Pour dépasser l'analyse de la formation d'identité de la communauté nationale fondée sur le rapport ami/ennemi ou soi/Autre, Roberto Esposito conceptualise le paradigme immunitaire. L'immunité nationale représente la production de frontières entre la communauté et l'extérieur, mais celles-ci ne sont pas fixes, elles combattent parfois l'Autre, mais l'intègre aussi, sans changer de nature (Esposito,

2021). Pour Esposito, l'antagonisme politique est produit contingent de l'immunisation communautaire – et non la condition ontologique de la vie communautaire – qui apparaît comme outil d'un pouvoir souverain qui déploie une dynamique négative et antagoniste qui correspond au sens biomédical de l'immunité comme défense d'un corps (politique) contre un agresseur extérieur (Esposito, 2008 : 30-50). Dans ce mode, l'Autre est représenté comme un danger qui justifie l'usage de la violence par l'État souverain. Dans la foulée des attentats du 11 septembre 2001, l'Adresse à la nation du président Georges W. Bush s'inscrit dans l'ordre du discours immunitaire :

À partir de ce jour, toute nation qui continue à abriter ou à soutenir le terrorisme sera considérée par les États-Unis comme un régime hostile. Notre nation a été mise en garde : nous ne sommes pas immunisés à une attaque. Nous prendrons des mesures défensives contre le terrorisme pour protéger les Américains (*President Bush Addresses the Nation*, 2001).

Le gouvernement étatsunien déclare la guerre aux régimes qu'il soupçonne de supporter le terrorisme. Les attentats servent de casus belli à l'invasion de l'Afghanistan et légitiment l'instauration de politiques sécuritaires. La réaction politique est claire : pour défendre l'immunité de la population, l'État éliminera les menaces où qu'elles se trouvent. Ce versant meurtrier du pouvoir souverain correspond également à ce qu'Achille Mbembe nomme la nécropolitique où l'Autre est perçu « comme un attentat contre ma vie, comme une menace mortelle ou un danger absolu dont l'élimination biophysique renforcerait mon potentiel de vie et de sécurité » et comme il l'écrit : « c'est là, je pense, l'un des nombreux imaginaires de la souveraineté caractéristiques à la fois de la première et de la dernière modernités » (Mbembe, 2006 : 32). Dans cette perspective, la race joue un rôle fondamental. Pour Foucault, le racisme règle la distribution de la mort, c'est la « condition d'acceptabilité de la mise à mort » (Foucault, 1997 : 228).

L'autre versant de l'immunité nationale se situe dans le domaine biomédical et découle de la biopolitique. Elle correspond à ce que Nikolas Rose nomme le pouvoir sur la vie en soi (Rose, 2001). Les États nationaux,

avec l'imposition d'un régime de citoyenneté, des présupposés biologiques spécifiques, explicites ou implicites, ont sous-tendu de nombreux projets de citoyenneté, façonné les conceptions de ce que signifie être un citoyen et étayé les distinctions entre citoyens réels, potentiels, gênants et impossibles (Rose et Novas, 2003 : 2). La problématisation de la vie en soi brouille les distinctions traditionnelles de la nation qui distingue le citoyen de l'étranger. Avec le développement des connaissances biomédicales, les « sciences de la vie s'attardent désormais à comprendre et à manipuler les processus biologiques premiers, aux plans génétique et cellulaire. Visant précisément l'optimisation des potentialités productives de la vie en elle-même » (Lafontaine, 2017 : 23).

Dans ce contexte apparaît un nouveau régime à l'intérieur du régime de citoyenneté : la biocitoyenneté, soit un mode de relation sociale qui se négocie, à l'intérieur du corps social national, entre les libertés individuelles et la sécurité collective. Autrement dit, pour jouir de sa liberté, le citoyen doit d'abord être en santé, puisque la santé assure une sécurité à la communauté qui garantit à son tour la liberté de chacun (Rail, 2016 : 23). Le biocitoyen est une personne « autonome, décidée, responsable, entreprenante et en recherche permanente d'amélioration », tandis que son opposée le « bio-Autre » est nuisible pour la société et se construit comme « un moins-que-citoyen en mauvaise forme physique, mal en point et improductif » (Rail, 2016 : 17). Le bio-Autre incarne : « les faibles, les paresseux, les amoraux, les désordonnés, ceux qui ne vivent pas de manière responsable et qui ont des comportements "à risque" ou bien refusent de prendre des mesures préventives » (Rail, 2016 : 24).

Les deux versants du paradigme immunitaire, dont la nécropolitique et la biocitoyenneté sont des exemples, montrent comment la notion de communauté se fonde sur une dichotomie soi/Autre, parfois un Autre-étranger racialisé extérieur à la nation et parfois un bio-Autre qui est interne. Ces deux dichotomies sont emblématiques de la tension moderne entre vie biographique et vie biologique. Toutefois, suivant Esposito, ces dichotomies ne sont pas inéluctables et mutent parfois même au gré de contingences. Tandis que les nationalismes contemporains revendiquent un antagonisme entre la communauté partageant une origine biologique et les Autres qui représentent un soi-disant problème pour la nation, la

généalogie permet de voir que les frontières de la nation comme la problématisation de la vie de l'Autre sont plutôt mobiles. Le cas de Mary Mallon illustre cette mutation. En effet, en Amérique du Nord au début du ^{xx}^e siècle, les immigrants irlandais représentaient une catégorie de population racialisée, dont l'altérité reposait en partie sur le risque de contagion lié à la Typhoid. Pourtant, aujourd'hui cette racialisation de l'Autre a migré pour identifier d'autres groupes (d'immigrants notamment) considérés « indésirables » par l'État et les critères que l'altérité aussi se sont déplacés dans un registre davantage juridique et culturel (Hernandez-Ramirez, 2019). Ce dont témoigne la vie de Mallon c'est d'une existence qui problématise les analyses du contemporain comme la néropolitique et la biocitoyenneté, malgré leur potentiel critique.

Conclusion : un souci pour le présent

À partir du ^{xv}^e siècle, le monde moderne s'est fondé sur la domination d'un Autre dont la problématisation négociée entre extermination et inclusion est devenue centrale à l'organisation du système mondial émergent. La contingence de phénomènes économiques et pathologiques dans l'expansion du colonialisme a entraîné une reproblématisation de la vie de l'Autre. À partir du ^{xvi}^e et du ^{xvii}^e siècle, les conditions problématiques économiques et sociales rencontrées par le pouvoir colonial capitaliste ont entraîné une nouvelle problématisation de la vie de l'Autre posée dans les termes de reproduction et d'optimisation de la vie, qui a participé au développement des connaissances scientifiques et médicales majeures. Aux ^{xviii}^e et ^{xix}^e siècles, la consolidation des États modernes – qui s'est faite autour de nouveaux dispositifs biopolitiques et de connaissances médicales – a placé la vie de l'Autre au cœur de l'action politique et publique.

Dans la période contemporaine, la vie de l'Autre fait l'objet d'un pouvoir biopolitique imposant, et représente un lieu d'antagonisme dans le contexte d'une montée du nationalisme dans le monde. Certaines analyses critiques permettent de comprendre comment la vie de l'Autre apparaît comme un problème dans ce contexte. Toutefois, la généalogie nous invite à continuellement reproblématiser le réel et le discours portant sur celui-

ci, même de telles analyses, autant critiques sont-elles.

Dans cet article, en traitant de la problématisation de la vie de l'Autre de manière située, j'ai parfois souligné des contingences qui ont participé à la problématisation, mais j'ai peu abordé le rôle de la résistance dans ce processus. Le fait est que je ne me suis pas intéressé à l'histoire des résistances, mais plutôt aux conditions de celles-ci. Le fait est qu'il est difficile de restituer la subjectivation depuis son extérieur. Ce que soulève la généalogie est plutôt le fil rouge qui traverse les problématiques historiques, permettant de comprendre ce qui se joue au moment de notre propre subjectivation. La problématisation implique inévitablement le présent comme lieu d'énonciation. Dans ce contexte, la généalogie sert d'outil permettant de distinguer la subjectivation de l'ordre du discours. Au sens de Walter Benjamin, « faire œuvre d'historien ne signifie pas savoir "comment les choses se sont réellement passées". Cela signifie s'emparer d'un souvenir, tel qu'il surgit à l'instant du danger » (Benjamin, 2000 : 431).

À la fin de sa vie, Foucault s'est intéressé à cette problématique, mais d'une autre manière. Ce n'est pas « l'œuvre de l'historien » qui l'intéresse, mais celle du philosophe. Le projet critique de Foucault consiste dans le « courage » de saisir les problématiques, à partir du présent, à l'encontre des courants dominants.

Je ne cherche pas une solution de rechange ; on ne trouve pas la solution d'un problème dans la solution d'un autre problème posé à une autre époque par des gens différents. Ce que je veux faire, ce n'est pas une histoire des solutions et c'est la raison pour laquelle je n'accepte pas les termes « autres choix ». J'aimerais faire la généalogie des problèmes, des problématiques (Foucault, 1994a : 1205)

Foucault formule des questions et des hypothèses qui sont proches de celles de Benjamin. Pourtant, tout au long de sa vie, Foucault a maintenu une certaine distance avec la tradition de l'École de Frankfurt. Dans sa recherche, Foucault a emprunté un autre chemin et c'est à travers ce détour qu'il a proposé une œuvre aussi riche et originale :

Si j'avais lu ces œuvres de l'École de Frankfurt, il y a tant de

choses que je n'aurais pas eu besoin de dire, et j'aurais évité des erreurs. Peut-être que, si j'avais connu les philosophes de cette école quand j'étais jeune, j'aurais été tellement séduit par eux que je n'aurais fait que de les commenter. (Foucault, 1994b : 74)

À travers son œuvre, Foucault invite à problématiser non seulement les problématiques historiques et leur contexte, mais également à questionner les forces qui influencent notre propre compréhension des problématiques, à questionner l'ensemble des éléments qui participe à la perpétuelle problématisation du réel. Un rapport critique à l'histoire permet de problématiser le moment présent, celui de notre propre subjectivation. De ce point de vue, le courage de la vérité est une négociation de soi à travers l'ordre du discours, ce qui revient parfois à contester les hypothèses qui nous sont familières ou qui semblent tenir elles aussi d'une opposition à l'ordre du discours. Autrement dit, la problématisation est à la fois un rapport au monde et un rapport à soi. Dans le cas de la vie de l'Autre, la problématisation implique toujours-déjà une forme de relation avec sa propre vie.

Bibliographie

- BACCI, Massimo. L. (2003). Las múltiples causas de la catástrofe: consideraciones teóricas y empíricas. *Revista de Indias*, 63(227), 31-48. <https://doi.org/10.3989/revindias.2003.i227.550>.
- BENJAMIN, Walter. (2000). *Oeuvres III*. Gallimard.
- BERTANI, Mauro. (2001). Sur la généalogie du bio-pouvoir. Dans Jean-Claude Zancarini (dir.), *Lectures de Michel Foucault. Volume 1* (ENS Éditions : 15-36). <https://doi.org/10.4000/books.enseditions.1780>.
- CEZAR, Temístocles. (2008). Anciens, Modernes et Sauvages, et l'écriture de l'histoire au Brésil au xixe siècle. Le cas de l'origine des Tupis. *Anabases*, 8 : 43-65. <https://doi.org/10.4000/anabases.110>.
- CHAUMON, Franck. (2009). Michel Foucault, Le courage de la vérité. *Essaim*, 23(2) : 151-154. <https://doi.org/10.3917/ess.023.0151>.
- DORLIN, Elsa. (2009). *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Sciences humaines et sociales.
- DUSSEL, Enrique. D. (1992). *1492, l'occultation de l'autre*. Éditions de l'Atelier.
- ESPOSITO, Roberto. (2021). *Immunitas; Protection et négation de la vie*. Seuil.
- ESPOSITO, Roberto. et CAMPBELL, Tomothy. (2006). The Immunization Paradigm, *Diacritics*, 36(2) : 23-48. <https://doi.org/10.1353/dia.2008.0015>.
- FABRE, Michel. (2006). La controverse de Valladolid ou la problématique de l'altérité. *Le Telemaque*, 29(1) : 7-16. <https://doi.org/10.3917/tele.029.0007>.
- FASSIN, Didier. (2006). *Quand les corps se souviennent*, La Découverte.
- FASSIN, Didier. (2021). *La vie. Mode d'emploi critique*, Seuil.

- FAUVELLE, François-Xavier et HIRSCH, Bertrand. (2009). « Le "pays des Noirs" selon Léon l'Africain. Géographie mentale et logiques cartographiques ». Dans François Pouillon, Alain Messaoudi, Dietrich Rauchenberger et Oumelbanine Zhiri, (dir), *Léon l'Africain*, Karthala
- FAUVELLE, François-Xavier. (2019, 31 octobre). « Cours au Collège de France ; Introduction aux mondes africains médiévaux », Paris. <https://www.college-de-france.fr/site/francois-xavier-fauvelle/course-2019-10-31-14h00.htm>.
- FERDINAND, Malcom. (2019). *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*. Seuil.
- FOUCAULT, Michel. (1975). *Surveiller et punir; Naissance de la prison*, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. (1976). *L'histoire de la sexualité; La volonté de savoir*, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. (1994a). *Dits et écrits, 1954-1988, Tome II: 1970-1975*, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. (1994b). *Dits et écrits, 1954-1988, Tome IV: 1980-1988*, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976*, Seuil et Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1984*, Ehess, Gallimard et Seuil.
- GALEANO, Eduardo. (1981). *Les veines ouvertes de l'Amérique Latine. L'histoire du pillage d'un continent*, Plon.
- GÓMEZ, Fernando. (2001). *Good places and non-places in colonial Mexico: the figure of Vasco de Quiroga*, University Press of America.
- HAGE, Ghassan. (2021). *Le Loup & le Musulman*, Wildproject.
- HARTOG, François. (2005). *Anciens, modernes, sauvages*. Points.

- HELLER, Thomas. (2005). De l'anatomopolitique à la psychopolitique. *Études de communication. langages, information, médiations*, 28 : 59-75.
- HERRERO, Beatriz. F. (1992). *La utopía de América: teoría, leyes, experimentos*, Anthropos Editorial.
- LAFONTAINE, Céline. (2017). La biocitoyenneté à l'ère du néolibéralisme. *Relations*, 792 : 23-26.
- LARRÈRE, Catherine. (1992). *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, Léviathan.
- LATOUR, Bruno. (2011). *Pasteur : Guerre et paix des microbes; suivi de Irréductions*, La Découverte.
- LEAVITT, Judith. W. (1997). *Typhoid Mary: captive to the public's health*, Beacon Press.
- LEVINE, Daniel. (2018). IV. Le choc microbien de la conquête des Amériques. Dans Jean Baechler et Michèle Battesti (dir.), *Guerre et santé* (p. 65-70), Hermann.
- MBEMBE, Achille. (2006). Nécropolitique, *Raisons politiques*, 21(1) : 29-60.
- MURARD, Lion et ZYLBERMAN, Patrick. (1985). La raison de l'expert ou l'hygiène comme science sociale appliquée, *European Journal of Sociology*, 26(1) : 58-89. <https://doi.org/10.1017/S0003975600004343>.
- NELLES, Paul. (2015). Cosas y cartas: Scribal Production and Material Pathways in Jesuit Global Communication (1547-1573), *Journal of Jesuit Studies*, 2(3) : 421-450. <https://doi.org/10.1163/22141332-00203003>.
- PEIRETTI-COURTIS, Delphine. (2021). Corps noirs et médecins blancs. La fabrique du préjugé racial, XIXe-XXe siècles, *Sciences humaines*.
- PIZARRO Zelaya, Antonio. (2013). Leyes de Burgos: 500 años, *Diálogos Revista Electrónica de Historia*, 14(1) : 31-78. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=43925651005>.

- QUIJANO, Anibal. (2007). « Race » et colonialité du pouvoir, *Mouvements*, 51(3) : 111-118.
- RAIL, Geneviève. (2016). La violence de l'impératif du bien-être. Bio-Autres, missions de sauvetage et justice sociale, *Staps*, 112(2) : 17-31. <https://doi.org/10.3917/sta.112.0017>.
- ROSE, Nikolas. (2001). The Politics of Life Itself. Theory, *Culture & Society*, 18(6) : 1-30. <https://doi.org/10.1177/02632760122052020>.
- SAINT-LU, André. (1992). Bartolomé de las Casas et la traite des nègres. *Bulletin hispanique*, 94(1) : 37-43. <https://doi.org/10.3406/hispa.1992.4757>.
- STERN, Alexandra. M. (1999). Secrets under the Skin: New Historical Perspectives on Disease, Deviation, and Citizenship. A Review Article, *Comparative Studies in Society and History*, 41(3) : 589-596. <https://doi.org/10.1017/S0010417599002315>.
- THE WASHINGTON POST COMPAGNY. (2001, 20 septembre). President Bush Addresses the Nation. https://www.washingtonpost.com/wp-srv/nation/specials/attacked/transcripts/bushaddress_092001.html.
- TODOROV, Tzvetan. (1982). *La conquête de l'Amérique; La question de l'autre*, Points.
- ZINN, Howard. (2002). Christophe Colomb, les Indiens et le progrès de l'humanité, *Memoires sociales*.

Foucault - « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (1969)

Benjamin Ganne

Le présent article vise à éclairer les principaux enjeux présentés par Foucault dans la conférence prononcée pour la première fois en 1969 : « Qu'est-ce qu'un auteur ? ». Après avoir clarifié le contexte de sa réflexion, nous proposons une lecture suivie du texte de la conférence, mettant en lumière les sous-textes (dont la confrontation avec Derrida sur la question de l'écriture) qui s'y jouent. Nous proposons finalement d'évaluer les enjeux politiques et pratiques qui découlent des thèses avancées par Foucault, notamment en nous appuyant sur le travail d'Érik Bordeleau, Foucault anonymat. Cette contribution permet d'éclairer les liens qui unissent les travaux théoriques de Foucault à ses engagements politiques.

Mots-clés : Fonction-auteur, autorité, Foucault, Derrida, poststructuralisme

Introduction

Depuis la mort de Foucault en 1984, nombreuses sont les publications visant à déterminer le sens de sa démarche. Partagée entre différents champs disciplinaires, la réception de l'œuvre de Foucault présente aujourd'hui un caractère hétéroclite, tant et si bien qu'on peine à saisir la cohérence d'ensemble qui traverse son œuvre. Il faut reconnaître que la richesse et la pluralité des thèmes abordés par Foucault contribuent à la difficulté de cette tâche. Néanmoins, une dimension dont on a fait peu de cas est l'articulation profonde qui unit les travaux théoriques de Foucault à ses engagements politiques. Le présent article vise à retracer cette cohérence en partant d'une conférence prononcée par Foucault en 1969 au Collège de France : « Qu'est-ce qu'un auteur ? »¹. Notre pari est que l'on peut déceler une continuité entre les réflexions développées dans cette conférence et la pratique de l'effacement de la subjectivité dans le champ politique. Après avoir exposé en détail le texte et les sous-textes de la conférence, nous tenterons, en nous appuyant sur la lecture que propose Érik Bordeleau dans *Foucault anonymat*, de mettre en lumière cette continuité entre théorie et pratique. Ouvrir le champ des études foucauldienne sur cette question du rapport théorie/pratique constitue à nos yeux une exigence de fidélité à l'esprit de l'œuvre de Foucault. Cette dernière a en effet toujours eu vocation à bouleverser la stabilité des divisions disciplinaires et à politiser les enjeux en apparence les plus abstraits et théoriques.

Le structuralisme comme point de départ ; l'historicisation du transcendantal ; l'insuffisance dans *Les mots et les choses*

Le point de départ de notre interrogation est le suivant : dans « Qu'est-ce qu'un auteur ? », Foucault tente de corriger une insuffisance qu'il a lui-même notée quant à l'usage du concept d'auteur dans son œuvre jusqu'alors. Ce thème n'apparaît pas sans raison dans le travail de Foucault. En effet, le paysage intellectuel de l'après-mai 68 est fortement

¹ Comme il fait référence directe au concept tel qu'utilisé par Michel Foucault, le mot auteur sera maintenu dans forme originale tout au long du texte.

marqué par un mouvement auquel on a longtemps rapproché Foucault : le structuralisme. Le structuralisme se caractérise par un glissement du regard théorique vers une insistance sur le langage comme médiation première du rapport au monde. C'est ainsi que la linguistique structurale de Saussure se distancie de l'idée d'un langage fondé sur l'expression subjective et naturelle d'un sens identique pour analyser la structure du langage à partir du tissu des différences formelles qui le composent. Ainsi, le langage se comprend, pour le structuralisme, à partir de deux principes. D'une part, l'arbitraire du signe, qui désigne la déconnexion entre les signes et leur référent et qui signifie qu'il n'y a aucune relation naturelle entre le son d'un mot et sa référence. D'autre part, la valeur de différence, qui implique que la formation du sens d'un terme est fonction de ses différences avec d'autres termes : ainsi, un signe comme « bien » se comprend, notamment, par son opposition à « mal ». En ce sens, le structuralisme s'incarne avant tout par la reconnaissance du caractère *institué* des formations sociales : le langage n'est rien de naturel, mais il forme au contraire une « convention », c'est un produit de la culture. Cette reconnaissance de la dimension culturelle et non-naturelle, c'est-à-dire du caractère « acquis » des formations sociales a longtemps été au centre des travaux de Foucault. Et pour cause : dès *l'Histoire de la folie*, il s'agit de montrer que la science produit son objet et que celui-ci n'est pas donné par nature.

Le rapprochement de l'œuvre de Foucault avec le structuralisme, par ailleurs sujet à nuances, se manifeste d'abord sur le plan méthodologique et polémique. C'est en dialoguant avec une autre tradition très présente dans le milieu intellectuel français que Foucault en est passé par le structuralisme : la phénoménologie husserlienne. Comprise comme idéalisme transcendantal, cette tradition met au cœur de ses préoccupations théoriques la subjectivité : pour Husserl en effet l'activité du sujet est constituante de l'objectivité. Cette tradition philosophique subjectiviste est un legs qui traverse l'histoire de la philosophie : on peut déjà la retrouver dans la démarche des *Méditations métaphysiques* de Descartes, en passant par la *Critique de la raison pure* de Kant, mais surtout, elle se prolonge et trouve donc sa formulation la plus avancée dans la phénoménologie de Husserl, qui parlait d'ailleurs de

« néocartésianisme » pour définir son approche (1991 : 1). La démarche transcendantale se caractérise par la nécessité de reconduire toute apparition objective (par exemple la chaise) aux prestations et aux structures de la subjectivité. Ainsi, pour Kant, la causalité n'est pas un phénomène « objectif » au sens où elle serait une structure propre à l'objet, mais elle est une structure de l'entendement du sujet qui rend l'expérience intelligible en formant le matériau sensible de façon à lui donner une cohérence. C'est en quelque sorte en radicalisant cette tradition que Foucault va développer son approche philosophique, notamment en affirmant que la démarche transcendantale est elle-même adossée à des institutions historiques : Foucault va en quelque sorte historiciser le transcendantal. C'est ce geste théorique qu'il va finir par thématiser comme « archéologie ».

Dans la conférence intitulée « Qu'est-ce qu'un auteur ? », Foucault opère une conversion du regard en interrogeant l'activité constituante du sujet dans son rapport à l'œuvre. Ainsi, plutôt que de comprendre l'œuvre à partir de la subjectivité, comme production issue d'un sujet autonome, Foucault tente de comprendre l'auteur comme *fonction du discours*. Autrement dit, les enjeux soulevés par cette conférence concernent l'auteur non pas en tant que sujet biographique ou sociologique, mais comme production d'un régime historiquement situé du discours. C'est donc l'auteur qui est produit par son discours, ou plutôt, par la forme que prend le discours à son époque. L'enjeu d'un tel renversement est le suivant : la figure du sujet, qui « fonde » l'appropriation par l'auteur, n'est plus primaire, mais s'inscrit comme « effet » par rapport à un processus historique d'assignation au sein des formes du discours. La thèse peut ainsi être résumée comme suit : l'auteur est une fonction du discours et il joue un rôle dans une époque où la visée des pratiques discursives est de modérer la « prolifération cancérissante » du sens. On peut donc dire que dans l'*épistémè* – comme régime historiquement situé de la distribution des savoirs et des pouvoirs – dont Foucault fait ici la description, ce qui compte, c'est d'être économe (1969 : 1610). On verra que cette injonction se comprend à l'aune d'un souci, celui d'assigner une origine au texte, une origine *responsible* du texte.

La conférence s'ouvre sur l'aveu d'une hantise : celle du maître de Foucault, Jean Hyppolite, décédé depuis peu en 1969. Foucault souligne que la « présence » de cet absent en lui agit comme la condition de son discours, mais il remarque immédiatement qu'en vérité l'absence forme la condition de *tout discours* : « l'absence est le premier lieu du discours » – notant d'emblée le rôle de suppléance accordé à tout signe, qui prend la place de la chose en son absence (1969 : 1259). Avant d'entrer au cœur de son propos, Foucault tente de rectifier ce qui, dans *Les mots et les choses*, avait constitué à ses yeux une insuffisance. L'archéologie des formes du discours qui constitue la matrice classificatrice de l'*épistémè* occidentale référait à des catégories « discursives » : économie politique, histoire naturelle, etc. L'ordre du Même décrit dans *Les mots et les choses* était l'ordre des formes de discours. Pourtant, remarque Foucault, l'usage de noms d'auteurs (Buffon, Ricardo, Cuvier, Darwin, Marx, etc.) était abondant, sans jamais être tout à fait justifié. L'enjeu de l'archéologie du Même, *Les mots et les choses*, était, en effet, de décrire les règles de formations des pratiques discursives sans référer à un « vouloir-dire » des auteurs et sans s'attarder à les décrire : bref, Foucault visait avant tout à soulever leur *épistémè* commune, à travers les dissensus interprétatifs et les débats qui les opposaient à l'époque. Le problème de l'usage des noms d'auteurs demeure pourtant : il aurait fallu s'en justifier. C'est ce que Foucault va tenter de faire à partir de l'analyse du rapport auteur-texte (et donc depuis un concept d'« auteur » centré sur la production littéraire et théorique, laissant de côté la production artistique).

L'effacement ou la « mort de l'auteur » : l'internalisation, le tournant du signifiant, l'écriture et la mort

D'abord l'écriture se disjoint de sa fonction « expressive ». Autrement dit, c'est, suivant le tournant littéraire qui accorde aux jeux du signifiant une place centrale, un recentrement de la pratique sur le signifiant et, pour ainsi dire, sur la « texture » du langage. L'écriture n'est plus ce qui vise un signifié, un contenu externe à l'œuvre (la « vie »), mais le jeu de transgression qui rend indifférentes les catégories « externe » et « interne » : l'écriture « n'est référée qu'à elle-même, et pourtant, elle n'est

pas prise dans la forme de l'intériorité ; elle s'identifie à sa propre extériorité déployée » (Foucault, 1969 : 1261). L'espace de l'écriture est l'espace du signifiant, de la face matérielle du signe, qui porte en lui des potentialités propres, indépendamment d'une référence au « réel ». La poésie de Mallarmé anticipe selon Foucault ce tournant : on y trouve un travail sur le signifiant lui-même, mais également sur l'espacement qui joue dans la formation de la signification comme « en creux ». Dans une telle configuration du discours, dans une telle topo-graphie, le sujet écrivant « ne cesse de disparaître » (Foucault, 1969 : 1261). Pour comprendre cette affirmation, il est utile de se référer à l'amitié tant personnelle qu'intellectuelle qui unissait Foucault à Maurice Blanchot, lequel plaçait au centre de sa pratique littéraire la mort de l'auteur. Ce dernier a en effet thématiqué le passage grammatical de la subjectivité du « je » à l'anonymat du « il » (Bordeleau, 2012 : 43).

La seconde dimension abordée par Foucault concerne le rapprochement de l'écriture avec l'expérience de la mort. Cette relation fait toutefois l'objet d'une analyse qui rend visible le renversement des rapports établis jusqu'alors, c'est-à-dire depuis l'Antiquité, entre ces termes. En effet, le thème du rapport entre écriture et mort n'est pas neuf. Déjà central à l'expérience de l'écriture et de la diction poétique dans la Grèce antique, ce rapprochement entre mort et écriture repose sur l'immortalisation (récit héroïque et tragique). La tradition du conte arabe, souligne Foucault, plaçait au centre de ses enjeux la question de la mort, plus précisément de l'acte de différer la mort par l'écrit : c'est ainsi que, dans les *Mille et une nuits*, le conte permet de prolonger la vie, contre la menace constante de la mort, c'est-à-dire la fin du récit. Ce qui caractérise en propre le rapport à la mort dans l'éthique contemporaine de l'écriture, c'est que celle-ci apparaît au sein de l'œuvre comme absence de la singularité du sujet écrivant *dans l'acte d'écrire même*. L'écriture est ainsi liée au « sacrifice même de la vie ; effacement volontaire qui n'a pas à être représenté dans les livres, puisqu'il est accompli dans l'existence même de l'écrivain » (Foucault, 1969 : 1261). Les écrits d'Antonin Artaud ont puissamment contribué à la réflexion de Foucault sur ce rapport. En effet, il semble possible de rapprocher ce thème de l'effacement du sujet à l'expérience de la folie. Rappelons simplement que déjà dans son article « La folie, l'absence

d'œuvre », Foucault montrait que l'expérience de la folie, de ses « traces » qui formaient la source d'une « réserve de sens », était asséchée du fait de sa capture par le savoir psychiatrique, qui dit l'essence de la folie *pour* le « fou », c'est-à-dire en son nom (signant donc à sa place) (1964 : 14). Foucault écrivait en effet que : « Depuis Freud, la folie occidentale est devenue un non-langage, parce qu'elle est devenue un langage double (langue qui n'existe que dans cette parole, parole qui ne dit que sa langue) –, c'est-à-dire une matrice du langage qui, au sens strict, ne dit rien. Pli du parlé qui est une absence d'œuvre » (Foucault, 1964 : 14). De même, dans « L'homme est-il mort ? », un article de 1966, Foucault note que « la littérature est le lieu où l'Homme ne cesse de disparaître au profit du langage » (Foucault cité dans Bordeleau, 2012 : 44). Autrement dit, l'*épistémè* contemporaine (de Foucault) est définie par cette mort de l'auteur en tant que responsable de son œuvre : cette mort peut être symbolique, comme dans l'expérience de la folie ou dans l'expérience du langage comme structure qui précède toute expression située, mais elle peut également être littérale – absence de l'auteur qui ne peut répondre de son œuvre.

Cet effacement revêt également une dimension politique : ne pas signer, c'est refuser de jouer le rôle de sujet (aux deux sens du terme, sujet et personne assujettie). Ce renversement permet en effet de rendre compte des diverses pratiques d'anonymisation, de subversion du nom d'auteur, de l'effacement de la spécificité du sujet écrivant, qui caractérise cette littérature contemporaine : « L'œuvre qui avait le devoir d'apporter l'immortalité a reçu maintenant le droit de tuer, d'être meurtrière de son auteur » (Foucault, 1969 : 1261). Cette mort de l'auteur n'est donc pas un accident fâcheux, comme dans le *Phèdre* de Platon, qui voyait dans l'écriture une orpheline qui erre sans l'assistance de son parent (le *logos* ou l'auteur, le parent du discours) et se trouve condamnée à répéter les mêmes choses. En effet, là où Platon voyait la mort dans l'écriture en tant qu'elle demeure « lettre morte » sans le secours de son auteur, c'est-à-dire signes en quête d'assistance, l'écriture contemporaine inverse ce rapport. L'écriture n'est plus simplement orpheline, elle est parricide. Or, si Foucault affirme que « la critique et la philosophie ont pris acte de cette disparition ou de cette mort de l'auteur », il nuance immédiatement cette impression (1969 : 1261). En effet, Foucault relève, comme Nietzsche

l'affirmait quant à la mort de dieu, que toutes les conséquences n'ont pas été tirées de ce constat : il signale que deux notions, l'œuvre et l'écriture, ont pris la place de l'auteur et diffèrent ainsi l'accomplissement de cet événement.

Des digues contre la mort de l'auteur : l'œuvre et l'écriture transcendantalisée

La mort de l'auteur est un événement qu'on ne peut dissocier de la « mort de l'Homme » annoncée dans *Les mots et les choses*. La critique de l'humanisme métaphysique, avec son sujet souverain et fondateur (de la vérité), se double d'une mise en cause de la place hégémonique de la philosophie et de sa prétention à être la « mère des sciences ». L'auteur, comme l'« Homme », sont des aspects d'un dispositif épistémique historiquement situé qu'il s'agit de recontextualiser, c'est-à-dire de réinsérer dans une historicité qui n'est pas celle du progrès linéaire vers la « Vérité ». On sait que la démarche de Foucault, dans sa dimension archéologique, vise à mettre en lumière les conditions de possibilité d'une époque et de ses référents quant au rapport entre sujet et vérité. Autrement dit, il s'agit pour lui de définir un « a priori historique » : « a priori » au sens de Kant, c'est-à-dire comme condition de possibilité, mais a priori historique, puisque propre à une époque déterminée. Ainsi, reprenant le criticisme kantien tout en le radicalisant, Foucault tente de montrer que les cadres qui définissent le rapport entre subjectivité et vérité sont sujets à changement d'époque (*épistémè*) en époque. Ainsi, l'« Homme », comme l'auteur, sont des figures historiquement situées qui règlent ce rapport du sujet aux possibilités de dire le vrai. L'« Homme » apparu dans l'*épistémè* moderne est ainsi devenu objet de savoir possible là où il ne l'a pas toujours été. L'auteur est lui-aussi voué à disparaître avec l'*épistémè* qui l'a rendu possible. Bref, la méthode foucauldienne remet en cause la possibilité de trouver un sujet-auteur transhistorique, dont l'essence se conserverait à travers les contingences. Mais, comme le notait Foucault, deux notions agissent comme des digues contre cet événement, retardant son accomplissement : l'œuvre et l'écriture.

L'œuvre

Commençons par l'archéologie de l'œuvre. Foucault remarque que cette notion, lorsqu'on l'examine de près, a fonctionné dans la constitution du champ littéraire dans une précarité étonnante : rien n'est moins évident que l'établissement de ce qu'est « l'œuvre » d'une personne. En effet, dès qu'il s'agit de circonscrire le statut d'une œuvre, de nombreuses apories font leur apparition. Est-ce que toute forme d'objectivation ou d'expression est une œuvre ? On concède que les œuvres publiées du vivant de l'auteur font partie du « canon », mais que faire des bouts de papier, des griffons, des notes de blanchisserie ? Allons plus loin encore : comment traiter une trace comme cette note gribouillée dans un carnet par Nietzsche, « J'ai oublié mon parapluie » (Derrida, 1978 : 121) ? Le constat qui ressort de ces apories est que « la théorie de l'œuvre n'existe pas » (Foucault, 1969 : 1263). Rien ne permet de fixer une fois pour toutes un critère qui permettrait de discriminer entre les traces de l'auteur en tant qu'auteur et les traces qui relèvent d'autre chose (futilité ou frivolité). Foucault renchérit en exemples dans lesquels la pratique éditoriale se débarrasse d'une telle critériologie, affirmant empiriquement un choix arbitraire (c'est-à-dire sans que ce choix ne soit jamais justifié théoriquement) : *Les Mille et une nuits* (sans auteur défini, étant un recueil de contes « folkloriques »), *Les Stromates* de Clément d'Alexandrie et les *Vies des philosophes illustres* de Diogène Laërce (qui est un travail doxographique, qui mêle compilation d'archives impériales et commentaires éditoriaux). Ainsi, le tournant « interne » dans l'analyse des œuvres, qui laisse de côté le problème du statut de l'écrivain·e pour se concentrer sur l'œuvre, demeure paralysé par de telles questions. Cela n'empêche pas les maisons d'édition d'effectuer, dans les faits, une discrimination au sein des écrits laissés par les auteurs : simplement, le malaise n'est jamais tout à fait écarté. L'œuvre, dans laquelle on croyait trouver un repère stabilisé qui serait à même de se substituer à l'ambiguïté de la notion d'« auteur », est finalement tout aussi difficile à définir : la totalisation d'objectivations, dans leur diversité et leur dissémination, est au moins aussi difficile que la constitution d'un auteur (d'une subjectivité) dont l'absence fonde l'identité. Et, en effet, lire un auteur et son œuvre, c'est, comme il a déjà été relevé, se confronter à son absence : l'œuvre est le produit d'un travail

éditorial effectué a posteriori au même titre que la figure de l'« auteur » est un moyen de rassurer une *volonté d'assignation* (dont il faudra préciser le sens).

L'écriture

La seconde notion, celle d'*écriture*, se substitue à celle d'auteur tout en renforçant son emprise, selon Foucault. En effet, comme nous venons de le noter, l'écriture fonctionne en quelque sorte « par l'absence » du sujet écrivant. Ici, il est explicite que c'est le travail de Derrida qui est visé par Foucault, comme va le noter Lucien Goldman dans son intervention faisant suite à la conférence². Le concept d'écriture est en effet central au travail d'une grammatologie dès les années 1960 (rappelons simplement que *L'écriture et la différence* et *De la grammatologie* ont été publiés en 1967) – Foucault et Derrida entretenaient jusqu'alors des rapports plutôt amicaux. Or, à partir de 1963 et dès la publication par Derrida de « Cogito et histoire de la folie » – qui revient sur certaines « fautes de lectures » de son maître – les dissensus et les tensions ne feront que se multiplier entre les deux collègues.

L'écriture dont parle ici Foucault n'est pas simplement le geste d'écrire lui-même, ni le vouloir-dire exprimé (objectif), c'est « la condition en général de tout texte, la condition à la fois de l'espace où il se disperse et du temps où il se déploie » ; question transcendante donc, c'est-à-dire qu'elle interroge les conditions de possibilité de toute

² « Un autre problème soulevé par Michel Foucault dans son exposé est celui de l'écriture. Je crois qu'il vaut mieux mettre un nom sur cette discussion, car je présume que nous avons tous pensé à Derrida et à son système. Nous savons que Derrida essaie – gageure qui me semble paradoxale – d'élaborer une philosophie de l'écriture tout en niant le sujet. C'est d'autant plus curieux que son concept d'écriture est, par ailleurs, très proche du concept dialectique de *praxis*. Un exemple entre autres : je ne saurais qu'être d'accord avec lui lorsqu'il nous dit que l'écriture laisse des traces qui finissent par s'effacer ; c'est la propriété de toute *praxis*, qu'il s'agisse de la construction d'un temple qui disparaît au bout de plusieurs siècles ou plusieurs millénaires, de l'ouverture d'une route, de la modification de son trajet ou, plus prosaïquement, de la fabrication d'une paire de saucisses qui est mangée par la suite. Mais je pense, comme Foucault, qu'il faut demander : Qui crée les traces ? Qui écrit ? », tiré de « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (Société française de philosophie, 1969).

production scripturale (Foucault, 1969 : 1263). Cette lecture de Derrida, que Foucault vise sans le citer, peut se résumer ainsi : Foucault suspecte qu'une telle opération ne ferait que « transcendantaliser » les caractères de l'auteur. En d'autres termes, l'écriture serait élevée à sa véritable dignité, là où la tradition philosophique l'aurait rabaissée à n'être qu'un outil pour la parole : Derrida aurait voulu simplement inverser le rapport hiérarchique traditionnel entre parole et écriture, mais il aurait conservé l'idée même d'un privilège ou d'une primauté accordée à l'un des termes. Sans entrer dans les détails, on peut noter que Derrida s'est pourtant prévenu contre des lectures de ce type, qui reposent sur une inversion de la hiérarchie historiquement admise³. Mais Foucault va maintenir la critique, affirmant que l'écriture transcendantaliserait les caractères de l'auteur, et ce, selon deux modalités. Derrida, qui n'est pas nommé ici, rappelons-le, aurait élevé l'écriture à un motif transcendantal et aurait ainsi reconduit deux schémas traditionnels : d'une part, la modalité religieuse qui postule un sens caché, une réserve de sens ouverte à un déchiffrement infini (formant ainsi une herméneutique, au sens religieux du terme) ; et d'autre part, la modalité critique qui fait de la lecture une mise-en-lumière des impensés – et dans ce cas, le texte, qui prend la place de l'auteur, devient la source à laquelle on doit systématiquement se référer pour dire quoi que ce soit. Une telle lecture serait alors de l'ordre du commentaire et équivaldrait à compléter le texte d'un auteur par un autre texte. Or, si l'écriture fonctionne *par* l'absence de son auteur, alors, soupçonne Foucault, on fait de l'œuvre un surplus mystique distinct de l'auteur, investie d'une puissance poétique (un cas de génialité ou d'expression divine). Ainsi, la tentative d'exposer l'a priori de toute écriture soumet l'événement de la mort de l'auteur à un « verrouillage transcendantal », qui reconduit cet événement à un prolongement de l'acte traditionnel *par excellence* : le commentaire des *Écritures*. En somme, Foucault considère que la réitération du geste transcendantal, qu'il soupçonne dans la tentative de Derrida – accusé de défendre la « tradition » (philosophique) contre la contamination des champs disciplinaires – ne permet pas de penser la rupture qui s'impose à travers le signifiant de « mort de

³ Derrida va parler à de nombreuses reprises « d'inversion et de déplacement », soulignant toujours l'insuffisance des renversements hiérarchiques unilatéraux.

l'auteur ». Contre le verrouillage, Foucault entend faire droit au vide laissé par cette disparition : « guetter les emplacements, les fonctions libres que cette disparition fait apparaître » (1969 : 1264). On sent ici que le souci premier de Foucault est celui d'une transformation des pratiques et de la libération d'un champ de conflictualité dans la sphère littéraire et philosophique.

Quel est le « nom » de l'auteur : le statut linguistique du nom d'auteur

Laissant de côté cette épineuse question du transcendantalisme, Foucault s'attarde ensuite à analyser du point de vue formel la fonction-auteur. Partant des analyses de Searle en philosophie du langage, Foucault examine ainsi les difficultés qui adviennent lorsque vient le temps de déterminer la fonction du nom d'auteur, qui semble, à première vue, fonctionner à la manière d'un nom propre. Éclairer le débat en philosophie analytique autour des notions de sens et de dénotation pourrait constituer un travail en soi, il ne s'agira donc pour nous que d'en saisir les grandes lignes.

Le premier moment de cet itinéraire sur le statut du nom d'auteur est incarné par la figure de John Stuart Mill, qui représente la théorie du nom propre-référent : sa thèse est que le nom propre désigne un objet singulier dans le monde. Le nom propre s'oppose ainsi au nom commun, qui peut avoir plusieurs référents (cheval désigne tous les chevaux). Les problèmes d'une telle théorie ont été soulignés par Gottlob Frege, pour qui le nom propre a un sens, une manière de se donner en plus de sa référence, qui est accidentelle : ainsi « Ulysse » est un nom propre qui a un sens, mais pas nécessairement de référence. En réponse à cette solution, Bertrand Russell pour qui les noms propres sont une exception de la langue, va réélaborer le problème du nom propre et lui substituer la notion de « descriptions définies », c'est-à-dire une forme d'énoncé qui détermine les conditions de description que seul un individu unique peut remplir. Pour prendre un exemple classique : « il existe un x tel que ce x est le

maître de Platon et qui était marié à Xanthippe »⁴. Le nom propre ne saurait donc être traité comme une référence directe et unique à un individu : seul un individu remplissant des conditions spécifiques pourrait être doté d'un nom propre.

Toutefois, souligne Foucault, le nom d'auteur (son exemple est Aristote) ne saurait non plus se réduire à son sens : si on découvre qu'une description change – par exemple lorsqu'on découvre qu'un texte attribué à Aristote est en fait apocryphe – le sens du nom ne change pas. Le nom propre, comme le nom d'auteur, est donc en constante oscillation entre la désignation directe et la description indirecte. Apparaît pourtant une distinction quant à la fonction du nom d'auteur. En effet, ce dernier peut être affecté dans sa *fonction* : si on doute de l'existence d'un individu appelé « Homère », c'est autre chose que de douter qu'une personne se nomme Pierre Dupont. Foucault propose donc de distinguer le nom propre du nom d'auteur en se référant à la fonction de ce dernier. Le nom d'auteur, contrairement au nom propre, occupe une fonction dans l'ordre du discours : le nom d'auteur « assure une fonction classificatoire », c'est un outil discriminant (entre ce qui appartient au Même et ce qui revient à l'Autre). Foucault souligne en outre deux fonctions supplémentaires au nom d'auteur : d'une part, il opère une « mise en rapport des textes entre eux » (par exemple, le texte d'« Aristote » se situe avant le texte d'« Isocrate ») et d'autre part, il « fonctionne pour caractériser un certain mode d'être du discours », le discours en tant qu'il *reste*, c'est-à-dire en tant qu'il est digne de passer à la postérité (1969 : 1266). La fonction-auteur est ainsi attribuée à certains textes et non à d'autres. À cette fonction classificatrice correspond un rôle d'assignation : il permet de lier ensemble, sur le plan juridique et éditorial, une personne et un corpus de textes, permettant ainsi de réguler les modes de circulation des œuvres. C'est alors que s'éclaire le sens accordé au fait d'être « économe » au sein de cette *épistémè* : il s'agit de s'assurer de la distribution de la responsabilité. Foucault ayant relevé cette dimension, il peut préciser les traits propres aux discours dotés d'auteurs.

⁴ Pour aller plus loin, on peut consulter *Écrits de logique philosophique* de Bertrand Russell.

Les caractères du discours à auteur

Foucault se propose alors de définir ce qui distingue les discours dotés d'un auteur des discours qui en sont dépourvus. Il relève quatre caractères discriminants :

1) Les discours d'auteurs sont avant tout « objets d'appropriation ». Cette appropriation a d'abord une signification pénale : les textes ont pour ainsi dire fonctionné comme actes dont l'autorité se doit de déterminer le caractère licite ou illicite. Mais cette signification de l'appropriation textuelle a subi un glissement de sens décisif au cours des siècles, au point où il revêt aujourd'hui le sens de propriété de son auteur. Le texte signé est œuvre et constitue alors une partie de l'auteur et de sa personne. Toutefois, le premier sens de l'appropriation a laissé des traces : le rapport de l'œuvre à la transgression s'est maintenu sous une forme différente à travers l'impératif d'une littérature « dangereuse », qui se caractérise par l'expression du droit de tout dire. L'appropriation joue donc dans un double registre : assurance de la propriété par un acte d'authentification (« c'est bien son œuvre », « il est responsable des conséquences de celle-ci comme des actes de ses enfants », pourrait-on dire) et possession d'une arme politique, d'un outil transgressif, qui affirme « c'est lui l'écrivain subversif, il assume en son nom les propos irrévérencieux contenus dans ses textes ». Il y a donc un rapport décisif entre auteur et autorité : parfois l'auteur agit comme autorité sur son texte (c'est le cas chez Platon), c'est-à-dire comme parent tenu de surveiller les faits et gestes de sa création ; d'autres fois, cette responsabilité fonctionne en tant qu'opérateur d'une conviction politique, comme affirmation d'un parti-pris au « je » contre certaines autorités (Église, État, etc.).

2) La fonction-auteur est appliquée de manière différenciée selon le type de texte dont il est question : c'est ainsi que l'on constate une inversion des critères qui permettent de déterminer la validité généalogique selon qu'il s'agisse de textes à vocation scientifique ou de textes littéraires. Foucault remarque qu'à une certaine époque (en grossissant le trait, on peut dire jusqu'à l'Antiquité tardive) un texte littéraire pouvait circuler dans l'anonymat sans que cela ne pose problème, on n'exigeait pas une source unique : « leur ancienneté, vraie ou supposée, leur était

une garantie suffisante » (c'est le cas notamment des contes du folklore) ; au contraire, à cette même époque, les textes de savoir n'étaient recevables (c'est-à-dire avaient valeur de vérité dans un certain jeu de vérité) qu'à condition que leur auteur soit nommé (1969 : 1268). C'est ainsi que les traités attribués à Aristote s'ouvrent presque tous par une revue doxographique des auteurs l'ayant précédé et de leurs idées. Toutefois, à partir du XVII^e ou du XVIII^e siècle, les critères de validité des discours scientifiques vont pour ainsi dire s'inverser : un discours vaut indépendamment de son auteur. C'est que la personne de science n'est, dans cette configuration épistémique, que « porte-voix » d'un savoir qui vaut par sa simple systématisme : c'est un savoir « objectif ». Pour parler, le lexique de la phénoménologie husserlienne, le « sujet transcendantal » de la science à partir du XVII^e se caractérise par son interchangeabilité. Ses caractères individuels sont pour ainsi dire sans importance, indifférents : c'est l'appartenance des textes à un « ensemble systématique qui leur donne garantie, et non point la référence à un individu qui les a produits » (Foucault, 1969 : 1268). Le nom d'auteur devient un accident, il servira à « baptiser un théorème, une proposition » ou bien il permettra de situer les avancées de ses travaux dans un certain état de la recherche. Inversement, les textes « littéraires » vont commencer à circuler dans la mesure où il est possible de les attribuer à un auteur. Et si un texte se trouve transmis malgré tout anonymement, « le jeu est aussitôt de retrouver l'auteur. L'anonymat littéraire ne nous est pas supportable ; nous ne l'acceptons qu'à titre d'énigme » (Foucault, 1969 : 1269).

3) La fonction-auteur ne se déploie pas sur le mode de la simple attribution individuelle. Tout un travail projectif, qui passe par des processus éditoriaux, psychologiques, sociologiques, produit la figure de l'auteur, cet « être de raison », dans l'après-coup. Curieusement, souligne Foucault, ce processus d'attribution des œuvres fonctionne dans la critique littéraire contemporaine, à partir de schémas tirés, consciemment ou non, de l'exégèse chrétienne. La figure de l'auteur-créateur est en effet théologique de part en part ; elle repose sur le transfert des caractères patristiques dans un « génie » sécularisé. Reprenant saint Jérôme, la critique littéraire fait jouer un ensemble complexe de conditions qui visent à réduire l'ambiguïté qui émerge (de l'homonymie notamment), Foucault

en relève quatre. Nous nous permettons de les citer quasi intégralement. L'auteur est donc : 1. « **un certain niveau constant de valeur** (...) ; c'est un certain foyer d'expression qui, sous des formes plus ou moins achevées, se manifeste aussi bien, et avec la même valeur, dans des œuvres, dans des brouillons, dans des lettres, dans des fragments, etc. » ; 2. « **un certain champ de cohérence conceptuelle ou théorique** (...) ce qui permet de surmonter les contradictions qui peuvent se déployer dans une série de textes : il doit bien y avoir – à un certain niveau de sa pensée ou de son désir, de sa conscience ou de son inconscient – un point à partir duquel les contradictions se résolvent, les éléments incompatibles s'enchaînant finalement les uns aux autres ou s'organisant autour d'une contradiction fondamentale ou originaire. » ; 3. « **une unité stylistique** (...) le principe d'une certaine unité d'écriture – toutes les différences devant être réduites au moins par les principes de l'évolution, de la maturation ou de l'influence » ; 4. un « **moment historique défini et [le] point de rencontre d'un certain nombre d'événements** (...) c'est ce qui permet d'expliquer aussi bien la présence de certains événements dans une œuvre que leurs transformations, leurs déformations, leurs modifications diverses » (Foucault, 1969 : 1270-1271).

4) Enfin, la fonction-auteur peut être caractérisée par la relation à des marqueurs linguistiques spécifiques qui ont pour fonction de renvoyer explicitement à la figure de l'auteur (« les pronoms personnels, les adverbess de temps et de lieu, la conjugaison des verbes ») (Foucault, 1969 : 1271). Dans les romans, par exemple, la narratrice ou le narrateur ne s'identifie pas à l'auteur, mais ce dernier n'est pas non plus le sujet écrivant « réel », selon Foucault. Encore une fois l'expérience de la mort de l'auteur se manifeste en ce que sa fonction s'accomplit à travers la pluralisation des egos dans l'acte littéraire : « la fonction-auteur s'effectue dans la scission même, – dans ce partage et cette distance [...]. En fait, tous les discours qui sont pourvus de la fonction-auteur comportent cette pluralité d'ego » (Foucault, 1969 : 1271-1272). L'*épistémè* que définit ici Foucault, c'est celle dans laquelle la multitude d'egos dans le discours se trouve immédiatement unifiée dans la figure fictionnelle de l'auteur. L'auteur est un rôle, une fonction sociale jouée, au sens théâtral : on assume d'être auteur en se prêtant au jeu politico-éditorial qui assure la

continuité du rapport entre auteur, œuvre et autorité, qui *assigne* l'auteur à résidence. Résumons avec Foucault :

la fonction-auteur est liée au système juridique et institutionnel qui enserme, détermine, articule l'univers des discours ; elle ne s'exerce pas uniformément et de la même façon sur tous les discours, à toutes les époques et dans toutes les formes de civilisation ; elle n'est pas définie par l'attribution spontanée d'un discours à son producteur, mais par une série d'opérations spécifiques et complexes ; elle ne renvoie pas purement et simplement à un individu réel, elle peut donner lieu simultanément à plusieurs ego, à plusieurs positions-sujets que des classes différentes d'individus peuvent venir occuper (Foucault, 1969 : 1273).

Scientificité et fondateurs de discursivité

À ce moment du texte, Foucault soulève qu'il a restreint indûment son champ d'analyse : il n'a traité jusqu'alors que des productions littéraires, laissant de côté les autres formes de productions esthétiques. Surtout, il admet avoir laissé en suspens la question des traces « mondaines » (bout de papier, factures, listes, tableaux, monuments, signatures, etc.) et leur rapport à la fonction-auteur. On peut en effet attribuer la fonction-auteur à autre chose qu'à des textes, et certaines « œuvres » peuvent prendre des formes bien plus vagues. Foucault donne en exemple le développement de nouveaux champs discursifs ou pratiques comme les traditions du marxisme ou de la psychanalyse. Ces « auteurs » sont ce qu'il nomme les « fondateurs de discursivité ». Ces auteurs ont ceci de particulier qu'ils ne sont pas seulement les auteurs de leurs œuvres, de leurs livres. Ils ont produit quelque chose de plus : la possibilité et la règle de formation d'autres textes [...] ils ont établi une possibilité indéfinie du discours » (Foucault, 1969 : 1273). Cette relation n'est pas seulement celle de l'analogie ou des rapprochements thématiques dans un champ discursif, c'est plutôt un acte fondateur qui met constamment en jeu ses productions propres et les productions qui s'inscrivent dans son sillage (pour ou contre, mais toujours « avec »). Toutefois, « l'instauration de discursivité » ne se confond pas selon Foucault avec la fondation d'une

scientificité : cette dernière suppose des productions futures homogènes au cadre général, qui peuvent donc toujours prendre l'aspect d'une partie d'un tout. En ce cas, l'acte de fondation « peut toujours être réintroduit à l'intérieur de la machinerie des transformations qui en dérivent » (Foucault, 1969 : 1275). Au contraire, les fondateurs de discursivité produisent une possibilité qui demeure « hétérogène à ses transformations ultérieures ». Pour de telles « productions », la valeur de vérité est de moindre importance, ou plutôt, elle s'oriente sur le critère de l'adéquation entre la proposition nouvelle et les textes « fondateurs ». Ainsi, alors qu'en science, c'est la validité par rapport à un champ théorique général (Newton vaut par rapport à la physique) qui importe ; pour les fondateur-ices de discursivité, c'est au contraire leur œuvre qui fait office de « patron », d'autorité symbolique. En ce sens, les fondateur-ices de discursivité forment toujours, bien qu'en creux, la pratique textuelle de leurs héritiers : ils fixent ainsi le cadre des variations significatives possibles, mais sans qu'aient été déterminés des axiomes invariants.

L'exigence d'un retour à l'archè

C'est ainsi que de telles pratiques discursives (marxisme, psychanalyse, phénoménologie, etc.) reposent toutes sur l'idée d'une source primaire à laquelle il faudrait sans cesse se rapporter (« l'exigence d'un "retour à l'origine" »). Ce motif se distingue des formes de revalorisation dans l'histoire des sciences, qui font apparaître le rôle occulté d'une figure par « codage rétrospectif du regard historique » (Foucault, 1969 : 1276). Foucault avance que l'exigence d'un « retour à l'origine » implique nécessairement le schéma de l'oubli, d'un oubli constitutif, inhérent à l'acte instaurateur. On doit donc « retourner à la chose même » (motif phénoménologique s'il en est) afin de lever cet oubli. Mais le retour se fait nécessité aussi en tant que la lecture, identifiée ici au commentaire, doit faire apparaître ce qui devait être oublié, ce qui manquait au texte. Le motif du retour à l'origine et l'exigence de compléter par des actes nouveaux l'instauration discursive vont de pair. On oscille donc entre deux attitudes de lecture, deux expériences de lecture : soit on affirme que « tout était là » (comme certains pourraient affirmer que « Marx avait tout

compris ») ; soit on suppose au contraire que l'essentiel se trouvait entre les lignes, que « ça y était », mais qu'il fallait le dévoiler, le décrypter.

Derrida/Foucault : auteur et signature

On trouve ici un motif qui va rapprocher curieusement Derrida et Foucault. Foucault s'est en effet efforcé de mettre en doute l'approche grammatologique (notamment à travers la critique du motif de l'écriture qui « transcendantalise » les caractères de l'auteur, comme nous l'avons rappelé), mais ici les deux personnages identifient le même problème à partir de points de départ distincts. Les rapprochements ne sont pas artificiels : on voit que pour l'un et l'autre, le « retour au texte » n'est pas un supplément accidentel. Ou plutôt, pour Derrida, la lecture dont parle Foucault est bien un supplément, mais c'est une « prothèse d'origine » (*Le monolinguisme de l'autre*) : un supplément qui s'ajoute à une chose qui n'a jamais été pleine, qui était déjà dans l'appel de supplément, dans l'appel de note, de commentaire, etc. Foucault a en effet écrit : « le retour n'est pas un supplément historique qui viendrait s'ajouter à la discursivité elle-même et la redoublerait d'un ornement qui après tout n'est pas essentiel ; il est un travail effectif et nécessaire de transformation de la discursivité elle-même » (1969 : 1277). Ainsi, si je relis Newton, je peux soulever une dimension occultée de son œuvre, mais cette transformation n'affectera que l'histoire des sciences, la physique elle-même demeura la même. Cet ajout demeure donc purement historiographique. Au contraire, une relecture de Marx, telle celle de Derrida dans son *Spectres de Marx*, permet de réorienter un champ discursif sur des aspects méprisés, voire oubliés de son œuvre : en l'occurrence, l'introduction de questions liées au caractère sensible-suprasensible de la valeur, aux effets de spectralisation du capital, à l'héritage, qui étaient toutes « en filigrane » chez Marx, a permis d'ouvrir la tradition marxiste, qui s'était engluée dans une orthodoxie quant à la notion de matérialisme dialectique (que Marx n'a jamais utilisée), confondant le matérialisme comme doctrine ontologique (« tout est matière ») et le matérialisme comme reconduction de toute production idéologique, spirituelle (idéelle) aux pratiques du corps social. Foucault ajoute que les retours se font ainsi « vers une sorte de couture

énigmatique de l'œuvre et de l'auteur », l'auteur fonctionnant comme balle pour les développements futurs du champ discursif (1969 : 1277). Le rapprochement entre Derrida et Foucault se précise encore davantage si on note qu'ils tendent à rapprocher la philosophie de l'acte littéraire : la figure de l'auteur y joue en effet le rôle opposé à celui de la science⁵, où le jeu de vérité ne tolère pas que le sujet soit autre chose que sujet de la science : distant, objectif, neutre, désintéressé, *théorique*, pur spectateur des phénomènes. C'est l'ambiguïté de cette possibilité ouverte par l'écriture dans le jeu théorique que Derrida problématise.

En somme, c'est dans une proximité étonnante que Foucault et Derrida mettent en question la figure du sujet et son inscription dans les jeux de langage. La question de la signature va en effet jouer un rôle déterminant dans la pensée de Derrida à partir de *Signature, événement, contexte* en 1971. Les remarques de Foucault sur les auteurs de discursivité rejoignent celles de Derrida lorsqu'il pense le jeu de la signature et de la contre-signature. En outre, l'un et l'autre vont mettre en lumière le rapport entre extériorisation, mise-en-œuvre, et mort.

Avant de conclure cette discussion relative à la fondation de discursivité, il semble nécessaire d'interpréter la nécessité de ce détour dans l'exposé de Foucault. Pourquoi en effet mettre en lumière ce type unique d'autorat ? On peut soumettre l'hypothèse selon laquelle Foucault est ici encore en train d'élaborer une compréhension de l'*épistémè* qui lui est contemporaine. On peut même aller jusqu'à affirmer que Foucault est en train de faire la théorie de sa pratique. Ne peut-on pas comprendre Foucault à partir de cette nouvelle catégorie, celle de fondateur-riche de discursivité ? Il semble en effet que le foisonnement des travaux qui s'inscrivent dans le sillage de ceux de Foucault entretient précisément ce double rapport : Foucault n'est pas seulement auteur de son œuvre, il est auteur d'un champ de problématisation. Son œuvre, peut-être plus que

⁵ On peut d'ailleurs se demander si aujourd'hui la philosophie, dans son intégration à la machine éditoriale académique, n'a pas rejoint la science. Aujourd'hui, le nom du/de la philosophe importe peu, en tant qu'historien/ne de la philosophie, le/la *scholar* se considère comme un ajout quantitatif dans l'océan du monde scientifique, sa subjectivité est quelque chose qu'il/elle laisse à la porte lorsqu'il/elle prétend pour restituer « objectivement » le *logos* des maîtres.

toute autre dans le champ de la pensée française contemporaine, est motivée par ce droit de réponse non seulement suggéré, mais imposé par son travail. Il n'est donc pas surprenant que Foucault ait de tout temps été « inassignable », puisque son œuvre avait justement vocation à éviter toute inscription dans un champ de savoir préétabli. C'est pourquoi il ne peut être strictement défini comme chercheur de telle ou telle discipline : Foucault est proprement illisible si l'on en fait un « moment » de telle ou telle discipline (qu'il s'agisse de la sociologie, de la philosophie, de l'histoire, etc.). C'est plutôt en tant qu'il ouvre à une réévaluation radicale de la division du travail intellectuel que Foucault peut aujourd'hui nous intéresser.

L'analyse de la fonction-auteur forme ainsi un nouvel espace de recherche dont il serait vain de tenter de la subsumer sous une discipline ou une autre. Il faut en particulier se retenir de faire de Foucault un philosophe dans la mesure où la prétention métacritique de la philosophie – sa prétention à déterminer les critères distinctifs des champs disciplinaires, comme un « métadiscours » – est justement mise en cause par les avancées des disciplines supposées « inférieures ». Disons-le clairement : pour Foucault, la métaphore de l'arbre de la science est révolue ; la philosophie ne peut plus trôner en mère des sciences, elle doit se laisser reconfigurer par les transformations qui affectent le champ du discours en général. C'est peut-être à ce niveau que le véritable lieu de litige entre Foucault et Derrida apparaît : Foucault refuse catégoriquement de traiter le discours philosophique autrement que comme une « archive » *parmi d'autres*, là où Derrida en fait l'archive par excellence, qui cumule aussi bien la fonction de directrice des sciences (rappelons qu'archive provient de *archè*, pouvoir ou autorité) et de marqueur de la continuité historique du « projet de la science » (au sens où la philosophie se maintient « une » à travers les changements d'*épistémè*)⁶. Quoi qu'il en soit, Foucault, en explorant cette

⁶ Il faut toutefois modérer ce constat en soulignant que le travail de Derrida fait justement droit à ces transformations de l'activité philosophique, notamment lorsqu'il souligne ce que les nouveaux « champs de savoirs » tels que la biologie génétique ou la cybernétique – sciences indissociables de la compréhension du langage comme écriture – « font » à la philosophie et à son idéal phonocentrique. (Derrida, 1967 : 19). Il demeure que le litige quant au statut de l'archive philosophique est ce qui distingue radicalement la démarche du grammatologue de celle de Foucault.

figure de fondateur·rice de discursivité, semble indiquer une voie de compréhension de son propre travail. Cela pourrait peut-être expliquer le statut d'ébauche de cette recherche, qui ne semble avoir jamais été poussée plus loin, même si Foucault va bel et bien définir certains champs de recherches ouverts par ce type d'analyse. Il s'agit maintenant pour nous d'exposer ces avenues.

Les avenues ouvertes par l'analyse de la fonction-auteur

Foucault conclut la conférence en suggérant quelques pistes sur les questions ouvertes par un tel type d'analyse. Il propose d'abord que ce type d'analyse permette d'envisager une « typologie des discours », des formes du discours, par-delà la simple analyse des formes grammaticales et rhétoriques : bref, former de nouvelles métacatégories qui seraient à même de caractériser différents ensembles discursifs (comme on l'a vu, on peut d'ores et déjà distinguer les discours à auteur des discours anonymes). Un peu à la manière de l'encyclopédie de Borges, citée dans l'incipit *Des mots et des choses*, il s'agit d'envisager de nouvelles formes de catégorisations adaptées à l'*épistémè* qui s'annonce et dont on peine encore à définir les contours.

Ensuite, le problème de l'auteur constitue une forme d'« introduction à l'analyse historique des discours [dans leurs] modes de circulation, de valorisation, d'attribution, d'appropriation » et autres, qui varient de culture en culture (synchroniquement) et au sein d'une culture (diachroniquement) (Foucault, 1969 : 1278). En ce sens, la réflexion de Foucault, loin d'en rester à une dés-historicisation structuraliste, souligne les luttes historiques qui déterminent les rapports entre production et identité. Derrière cette question se cache la mise en lumière des effets de pouvoirs « éditoriaux » ou de ce qu'on pourrait appeler des institutions de contrôle des médiations ; pour n'en donner qu'un exemple, l'Inquisition et son *Index Librorum Prohibitorum*. En effet, comme ailleurs dans son œuvre, Foucault vise à restituer l'étrangeté des pratiques sociales et des modes de liaison entre subjectivité et vérité. S'interroger sur les modes de valorisation et de circulation des textes permettrait de remettre en cause la constitution du canon traditionnel tel qu'il fonctionne encore

aujourd'hui. Pour ne prendre qu'un exemple, on peut penser au *Certificat des œuvres marquantes*, offert à l'Université Laval, dans lequel on définit les textes marquant par le simple fait que la tradition les a admis comme tels, sans s'interroger sur les jeux de pouvoirs (éditoriaux, notamment) qui président à la détermination du canon. On peut ainsi envisager de nouvelles catégorisations historiques qui prennent la mesure de certains effets a posteriori orientant les pratiques de lecture et d'écriture aujourd'hui. Rappelons simplement que le terme de « métaphysique » n'est pas d'Aristote, mais d'Andronicos de Rhodes, qui classant les œuvres du Stagirite, dénomma les textes suivant la physique de « méta-physique » (τὰ μετὰ τὰ φυσικά). Ce « malentendu » (si ce terme est adéquat), va pourtant infléchir l'historiographie philosophique jusqu'à nos jours.

Enfin, Foucault affirme qu'une telle analyse pourrait contribuer à « ré-examiner les privilèges du sujet », soit à mettre en cause l'*épistémè* philosophique moderne, qui se fonde sur la tradition de l'idéalisme transcendantal. Si l'analyse interne de l'œuvre avait initié ce geste, en niant à l'analyse biographique, psychologique ou sociologique de l'auteur le primat interprétatif, Foucault propose autre chose. Il s'agit pour lui d'assumer cette inversion mentionnée au commencement de ce travail : faire de l'auteur-sujet une fonction du discours plutôt que faire du discours une expression du sujet. Foucault conclut :

Il s'agit de retourner le problème traditionnel [...] comment, selon quelles conditions et sous quelles formes quelque chose comme un sujet peut-il apparaître dans l'ordre des discours ? [...] Bref, il s'agit d'ôter au sujet (*ou à son substitut* [je souligne]) son rôle de fondement originaire, et de l'analyser comme une fonction variable et complexe du discours (Foucault, 1969 : 1279).

La conférence se conclut sur un retour au « Qu'importe qui parle » : pourrait-on imaginer de nouveau des discours qui, de leur vie propre (rappelons que dans le *Phèdre*, le *logos* était défini comme un *zôon*, un vivant), circulent, s'installent, produisent des effets, indépendamment d'un auteur ?

Échapper à l'auteur et à l'autorité : mort de l'auteur et anonymat

Il serait judicieux de s'interroger sur la postérité d'un tel travail aujourd'hui. Force est de constater que la mort de l'auteur, comme celle de l'« Homme », est encore chose à venir. Nous voudrions proposer l'hypothèse selon laquelle cette non-disparition n'est pas sans rapport avec l'annonce de la mort de l'auteur. En effet, il semble que, comme pour la mort de Dieu, l'annonce de la mort de l'auteur a contribué à le maintenir dans une vie-après-la-mort. L'analyse proposée par Foucault permet malgré tout d'éclairer certaines pratiques dans le champ littéraire et politique contemporain. Et il semble admis de croire qu'à l'époque où toutes et tous deviennent des auteurs par le biais de l'identité numérique et digitale (la plupart du temps sans le savoir) – c'est-à-dire à l'époque de la massification et de la concentration des traces informatiques – on peut envisager une pratique pour laquelle l'anonymat et le retrait de la fonction-auteur sont des outils plus cruciaux que jamais. Nous faisons ici référence, entre autres, aux textes anonymes du comité invisible, écrits à plusieurs mains. On sait que pour Foucault, le pouvoir n'est pas un fait, mais une relation. C'est donc uniquement à travers la négociation avec des forces toujours situées dans le champ social que des résistances peuvent émerger : là où il y a pouvoir, il y a résistance et donc, critique. Il faut alors s'en référer au texte « Qu'est-ce que la critique ? » pour tenter de comprendre en quoi Foucault développe un concept de résistance intimement lié à l'activité critique. La critique doit ici être entendue comme la volonté de choisir son autorité : c'est « l'art de ne pas être tellement gouverné » (Foucault, 2015 : 37). Si Foucault s'intéresse à la question de l'auteur, c'est que celle-ci recèle un problème plus fondamental dans son itinéraire intellectuel, dont le centre se situe, comme le propose Frédéric Gros, dans le rapport entre subjectivité, vérité et pouvoir (Gros, 2002). La rupture dans le rapport auteur-œuvre que Foucault met au jour est donc indissociable d'une réflexion sur les pouvoirs éditoriaux qui encadrent les productions intellectuelles et, plus particulièrement, la production de connaissances.

Médiation numérique

L'annonce d'une nouvelle configuration du discours par Foucault, celle où l'auteur disparaît, doit être nuancée. Il semble qu'aujourd'hui, c'est-à-dire à l'époque de la mondialisation des flux, rendue possible par la prolifération des systèmes informatiques, le rapport entre œuvres et auteurs se soit complexifié. Si on s'éloigne quelque peu de la thématique « littéraire » que Foucault a abordée, on peut proposer quelques considérations sur cette nouvelle configuration du discours. D'une part, un ensemble complexe d'appareils automatiques accomplit la prophétie annoncée par Foucault d'une circulation autonome des discours : les algorithmes sont en effet des machines de lecture-écriture qui fonctionnent dans une relative autonomie par rapport à leurs « scripteurs » (qu'il s'agisse des programmeurs ou des usagers du réseau). On trouve d'ailleurs un exemple frappant de ce phénomène dans les « robots-traders » qui opèrent à des vitesses fulgurantes, de telle sorte que leurs homologues humains se trouvent parfois dans l'incapacité de prévoir leurs « coups » (Joly, 2013). D'autre part, les réseaux sociaux (et en tête Facebook et autres) permettent un archivage maximal de l'activité informatique et, dans une situation pandémique, de l'activité sociale des individus dans sa quasi-totalité. Cet archivage fonctionne comme un gigantesque système d'assignation (au sens de « signature » contrainte) : chacun·e intervient sur les publications en son nom. En effet, même lorsqu'un individu fait le choix de fournir un pseudonyme, il demeure que les « métadonnées » qui accompagnent chacun de ses « gestes » numériques conservent la trace de sa localisation, de son temps d'activité, de ses recherches, etc. Ainsi, certaines études sur le rapport entre activité numérique et connaissance de soi vont jusqu'à affirmer que les jugements faits par des machines sont plus exacts que ceux faits par des proches (Youyou, Kosinski et Stillwell, 2020). Il va sans dire que cette gigantesque machine archivistique ne demeure pas un savoir sans application : la connaissance des habitudes et des inclinations individuelles permet aux annonceurs de produire un système de « publicité ciblée » qui oriente subrepticement les comportements de chacun·e, par la suggestion personnalisée, notamment.

Politique de l'anonymat

Dans le contexte qui nous intéresse, à savoir celui du rapport entre auteur et autorité, la pertinence d'une stratégie de l'anonymat peut aisément être reconnue : négocier avec un pouvoir éditorial et archivistique, celui des quasi-États du numérique, les GAFAM (Google, Amazon, Facebook, Apple, Microsoft) suppose qu'on se dote d'un moyen de « désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité » (Youyou et al., 2020 : 39). Ce « jeu de la vérité », c'est l'*épistémè* contemporaine – pour ne pas dire postmoderne – en tant qu'elle cerne, définit et impose un cadre où l'identité de chacun-e se compose comme un faisceau de traces et où toute production, même celles qui semblent en apparence anonymes (par exemple un compte Facebook avec un faux nom), doivent être signée, afin d'imposer la responsabilité à chacun-e. Les sociétés de surveillance exigent ainsi une reconfiguration des pratiques militantes, qui se voient forcées de réviser leur rapport à la visibilité : ne pas signer devient une des modalités de la résistance.

Dans son essai intitulé *Foucault anonymat*, Erik Bordeleau propose une interprétation de la *praxis* foucauldienne qui place cette politique de l'anonymat au centre de sa réflexion (2012). L'anonymat est selon lui au centre des pratiques militantes à l'ère du numérique, c'est-à-dire lorsque les sociétés deviennent sociétés de surveillance. Se référant à la place grandissante des cyberattaques dans l'actualité politique, Bordeleau affirme que l'œuvre de Foucault offre un outil théorique et pratique privilégié pour penser ces nouvelles formes de mobilisation dont la condition de possibilité est l'anonymat. En effet, il relève que Foucault, à travers sa réflexion sur les mutations de l'*épistémè* (qui, rappelons-le, est aussi bien le cadre des pratiques de savoir que de pouvoir), avait ouvert une réflexion sur les rapports entre dispositifs techniques et formes de pouvoirs. L'analyse du panoptique de Bentham, dans *Surveiller et punir*, offrait déjà des pistes pour réfléchir le rapport entre visibilité et pouvoir : le pouvoir de cet appareil architectural est en effet celui de contraindre par le simple fait de rendre « visible ». Dans ce dispositif, c'est la possibilité même d'être vu-e, qu'il y ait surveillance ou non, qui produit l'effet de pouvoir. Il va sans dire que la multiplication et la diffusion des appareils numériques – « panoptiques de poches » pourrait-on dire – a pour effet

de démultiplier les lieux de visibilité, annulant ainsi la division entre les espaces de production, publics (lieux primaires de la surveillance et de la discipline), et les espaces de loisir, privés (autrefois investis par d'autres formes de pouvoir qui reposaient moins sur le fait de « rendre visible » que sur le fait d'assurer une conformité avec une loi, intérieure ou extérieure : par exemple, le pouvoir du père, du prêtre, etc.).

On peut s'interroger sur la fécondité d'une telle pratique. En effet, comme le note Bordeleau, beaucoup ont critiqué Foucault en affirmant que l'absence de propositions politiques positives conduisait à un « nihilisme » ou à une démobilisation, que « ses descriptions pessimistes d'un pouvoir omniprésent réduiraient à néant les possibilités et les espoirs de résistances » (2012 : 27). Or, si on analyse le régime de pouvoir actuel, force est de constater que son emprise vise justement à individualiser au maximum. Il semble donc que la pratique de l'anonymat soit une réponse *in situ*, à un pouvoir qui enferme dans « l'intériorité privée » (Bordeleau, 2012 : 42). Ainsi, loin d'abandonner la pratique politique au profit des débats d'idées, Foucault récuse l'opposition persistante entre théorie et pratique, entre pratique discursive et pratique politique, au profit d'une « politisation radicale de l'enjeu énonciatif » (Bordeleau, 2012 : 56). C'est là que Foucault se distance du structuralisme méthodologique : il s'agit moins d'effacer le sujet comme tel que de comprendre l'anonymat comme une nouvelle forme de subjectivation répondant à un nouveau régime de pouvoir et de vérité (Bordeleau, 2012 : 85-87, 93).

Bref, on peut tracer un trait qui unit les travaux « théoriques » de Foucault et les formes de politisation contemporaines telles qu'elles s'engagent nécessairement dans une confrontation stratégique avec les pouvoirs éditoriaux du numérique. Sans prétendre avoir épuisé les enjeux entourant cette relation savoir-pouvoir, le présent article avait pour but d'éclairer cette continuité discrète qui traverse l'œuvre de Foucault.

Bibliographie

- BORDELEAU, Erik. (2012). *Foucault anonymat*. Le Quartanier.
- DERRIDA, Jacques. (1967). *De la grammatologie*. Éditions de Minuit.
- DERRIDA, Jacques. (1978). *Éperons, les styles de Nietzsche*. Flammarion.
- FOUCAULT, Michel. (1969). « Qu'est-ce qu'un auteur ? ». Dans *Œuvres II*. La Pléiade.
- FOUCAULT, Michel. (1964). La folie, l'absence d'œuvre. *La Table ronde*, 196, 11-21.
- FOUCAULT, Michel. (2015). *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*. Vrin.
- GROS, Frédéric. (2002). *Foucault, le courage de la vérité*. Presses universitaires de France.
- HUSSERL, Edmond. (1991). *Méditations cartésiennes*. Presses universitaires de France.
- JOLY, Caroline. (2013). *Le high frequency trading l'intelligence artificielle au service de la spéculation boursière*. Institut de recherche et d'informations socioéconomiques (IRIS). <https://cdn.iris-recherche.qc.ca/uploads/publication/file/Brochure-HFT-WEB-02.pdf>
- RUSSELL, Bertrand. (1989). *Écrits de logique philosophique*. Presses universitaires de France.
- YOUYOU, Wu, KOSINSKI, Michal & STILLWELL, David. (2015). Computer-based personality judgments are more accurate than those made by humans. *Psychological and cognitive sciences*, 112(4) : 1036-1040.

Contribution artistique #2

Manigance-anarchie

Sébastien Dulude et Hugo Nadeau

30 avril 2016

Commissaire (maniganceuse) : Nicolas Rivard

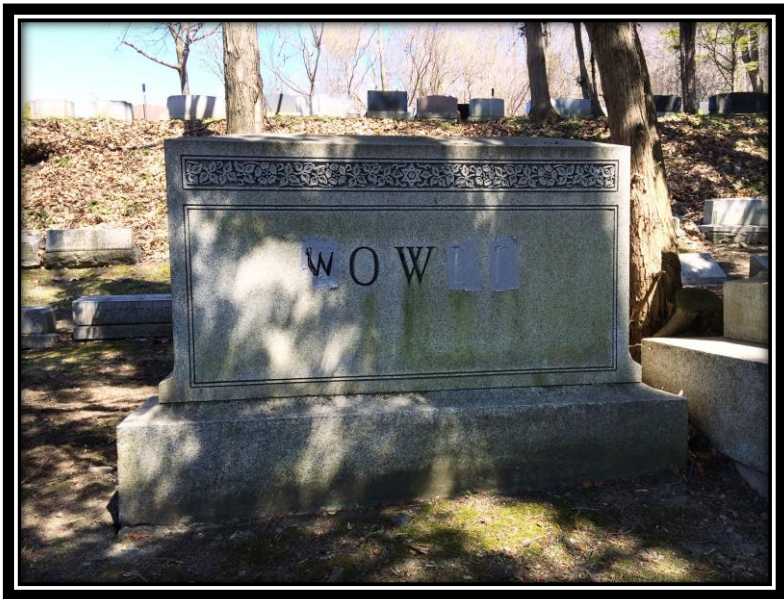
Artistes : Sébastien Dulude et Hugo Nadeau

Photos et images : Sébastien Dulude et Hugo Nadeau

Répondant à une invitation postale énigmatique (signée « les maniganceuses »), Sébastien Dulude et Hugo Nadeau — ignorant la participation de l'autre — ont accepté de prendre part à une journée de micro-résidence toute préparée pour eux, à prendre part sans préparation. Avec des indices, tout de même : chaque semaine pendant 5 semaines, une carte postale leur révélait un exemple de lieu hétérotopique donné par Michel Foucault.

Le jour venu, une automobile passait les prendre pour les soumettre à un parcours inconnu et non-guidé à travers ces cinq lieux : le **jardin** (botanique de Montréal), le (million) **tapis** (et tuiles), le **cimetière** (Notre-Dame-des-Neige), la **bibliothèque** (et Archives nationales du Québec) et les **foires urbaines** (du Vieux-Port de Montréal). Bien que ces lieux, en bonne hétérotopie qu'ils sont, dictent clairement l'activité à y tenir, rien n'était moins sûr pour des artistes parachutés, imposteurs sans but. Ce paradoxe d'une hétérotopie (le lieu de l'art) dans une autre donnera lieu à une succession de *sabotages inoffensifs*, d'explorations des frontières comportementales et autres fabulations spontanées. Elles auront toutes en commun une chose : percevoir les lieux à sa guise, sans retenue ni malice, comme un enfant.

Ayant reçu une tablette connectée à un blogue et une machine à écrire comme outils de travail, les artistes ont finalement dû affronter une troisième hétérotopie, plus sauvage celle-là : la médiation. Ce lieu supposément à *l'écart, neutre*, détermine non seulement un type d'activité précis (le rapport d'activité), mais aussi l'activité elle-même, tant sa présence est remarquée et conditionnelle. Un lieu hétérotopique envahisseur, de nouvelles règles au jeu. Pour y faire face, les artistes ont inventé *LE MIROIR*, média fait main, utopie à *la bonne franquette* pour s'approprier le point focal, la raison d'être des grandes nouvelles journalistiques.





L'État à partir de Michel Foucault ou la naissance de l'État gouvernementalisé

Adjimael Halidi

Cet essai aborde la particularité de la théorie foucaldienne de l'État moderne. Michel Foucault, qui se distingue des autres penseurs de l'État, a toujours étudié l'État à partir de ses techniques de gouvernementalité. Pour lui, l'État moderne ne se limite pas qu'à la police ni à la fiscalité, tel qu'il a été pensé par Max Weber (1963) et Norbert Elias (1994). Il se démarque par son inclination pour la promotion des libertés individuelles et pour la préservation de la vie. À la manière de Michel Foucault, cet essai s'appuiera sur l'histoire en tant qu'instrument d'analyse et de démystification afin de révéler une pensée originale qui a fait des mécanismes de pouvoir constituant l'État moderne un terrain d'étude.

Mots clés : Michel Foucault, État, étatisation, gouvernementalité, État gouvernementalisé

Introduction

Michel Foucault se distingue des autres penseurs de l'État, qui ont toujours représenté l'État comme un système politiquement organisé, exerçant un pouvoir de contrôle, qui se manifeste par la jouissance du monopole de la violence légitime (Weber, 1963 : 100) et de la fiscalité (Elias, 1994 : 29; Tilly, 1992 : 70-87). Pour Michel Foucault, l'État moderne ne se limite pas qu'à la police ou à la fiscalité (Foucault, 2004a : 112). L'État n'est pas qu'un instrument de sécurisation, de disciplinarisation et de contrôle des individus. L'État n'est pas qu'un instrument de violence. L'État n'est pas qu'un instrument de mort. L'État sans police et sans fiscalité a bel et bien existé, mais il a laissé la place à partir des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles à un système étatique plus enclin à la promotion des libertés individuelles et à la préservation de la vie. Ce que Michel Foucault a traduit comme une étatisation du biologique ou du vivant (Foucault, 2004b : 67). Tout compte fait, pendant longtemps, c'est la terre et son exploitation qui retiennent l'attention de l'État, puis apparaît un État qui fait des individus, de la population ou tout simplement de l'espèce humaine son principal terrain d'intervention (Foucault, 2004b : 67). Pour arriver à cette conclusion, Michel Foucault a dû analyser l'État à partir de ses techniques de gouvernementalité.

Michel Foucault entend par techniques de gouvernementalité des pratiques ou des initiatives gouvernementales visant à transformer la société (Foucault, 2004a : 112-113). Mais la gouvernementalité désigne également une manière de conduire les individus, au sens plus large du terme et pas simplement politique (Foucault, 2001 : 241 ; 2004a). En somme, dans sa conception politique, la gouvernementalité s'apparente à ce qu'on appelle de nos jours des « politiques ou des actions publiques ». En guise d'exemple de techniques de gouvernementalité, nous pouvons citer l'extension de l'égalité des droits aux Juif-ves qui résident en France, à qui on a attribué la citoyenneté au ^{xix}^e siècle (Arendt, 2002 : 229) ; l'émancipation de la paysannerie par l'accès à l'école, devenue publique et laïque en France à partir du ^{xix}^e siècle, pendant qu'auparavant elle est à la charge de l'église ; la création de l'Assemblée législative en France au ^{xviii}^e siècle, censée représenter toute la population au sein de l'État ; la

formation d'une administration publique, ou fonction publique, neutre et impersonnelle, dévouée à l'État et au service de tous les citoyen·nes. Ces initiatives visent une égalité de chance et de condition de tous les citoyen·nes. Autre exemple de pratiques de gouvernementalité, nous pouvons aussi citer le *Bureau des réfugiés, des affranchis et des terres abandonnées* aux États-Unis, créé par le gouvernement fédéral autour des années 1860 pour accompagner les Noir·es affranchi·es telles des « pupilles de la nation » dans leur intégration sociale (Du Bois, 2004 : 23-27), à l'exemple du 14^e Amendement en 1868 qui leur confère la citoyenneté américaine et le 15^e Amendement en 1870 qui leur accorde le droit de vote (Sassen, 2009 : 96).

À défaut d'une définition de l'institution étatique, Michel Foucault parle d'une « totalisation nationale dans la forme de l'État » (1997 : 209). Succinctement, la construction de l'État moderne s'accompagne de l'avènement de frontières sociales et physiques qui circonscrivent le groupe institué. Désormais, le nouvel État a des limites, et son accès est contrôlé, sécurisé, dont la différence entre le citoyen·ne (celui et celle qui a droit de cité, qui fait partie du groupe institué) et le non-citoyen·ne (dont l'accès à l'État, au groupe institué, est négocié, approuvé ou pas). Si dans *Il faut défendre la société* (1997 : 208-209) il fait allusion à une famille réunie en parlant de la cohabitation de la noblesse, du clergé et du tiers état dans le nouvel État européen, Michel Foucault évoque dans *Sécurité, Territoire, Population* (2004a : 228-233) un « racisme d'État » qu'il définit comme un conservatisme social appliqué à l'intérieur d'une population, et qui se matérialise sur la base d'un projet ethnique homogène¹. En définitive, en voulant uniformiser le contenant social à l'intérieur de son territoire, l'État moderne a procédé par une ethnicisation de ce dernier. Ce souci d'uniformisation de grande envergure² érigée en principe politique légitime, que nous pouvons aussi qualifier d'ethnicisation

¹ On retrouve cette comparaison dans la pensée de Paul Gilroy (2010 : 18) qui évoque quant à lui un « autochtonisme culturel ».

² James C. Scott (2021 : 129 et 512) fait de cette capacité uniformisatrice à la fois le principal mode opératoire et la quintessence de l'État moderne.

nationale, a servi plus tard à incorporer les Juif·ves, les paysan·nes, les Noir·es, les autochtones, les indigènes, les femmes, les handicapé·es, etc.³

L'objectif de cet essai consiste à rendre manifeste la particularité de la théorie foucauldienne de l'État moderne. Ce qui sous-entend que nous allons « penser avec Michel Foucault »⁴ à partir d'une généalogie ou d'une historicisation des pratiques politiques et sociales singulières qui sous-tendent l'État gouvernementalisé. À ce titre, (I) il convient au préalable de s'intéresser à l'origine de « l'État gouvernementalisé », à partir d'une historiographie de l'État tout court. Brièvement, ce que Michel Foucault (2004a : 112-113) appelle « l'État gouvernementalisé » ou la « gouvernementalisation de l'État », il le remonte autour des XVI^e et XVII^e siècles et le définit comme un mode de gouvernement qui porte essentiellement sur la préservation de la population à l'aide de dispositifs de sécurité et d'une instrumentation des savoirs économique et statistique. Il importera ensuite (II) de démontrer les nuances existantes entre l'État-nation et l'État gouvernementalisé pour finalement (III) relever, en guise de conclusion, les avantages et les limites de la gouvernementalité étatisante/étatisée depuis l'origine jusqu'à nos jours.

La pensée de Foucault dans la généalogie de l'État

L'État gouvernementalisé n'a pas été conçu *ex nihilo*, dont cette section pour retracer son origine. Anciennement, l'étatisation des territoires se heurte à des contraintes à la fois géographiques, historiques et sociologiques. Contraintes géographiques d'abord, puisque les moyens de transport sont rudimentaires, et ne permettent pas la conquête permanente de territoires aux fins d'unifier différents peuples au sein d'une même organisation sociopolitique. Contraintes historiques et

³ Pour Émile Durkheim (1990 : 99), l'État a délivré l'individu moderne de lourdes dépendances du passé : « l'État [...] c'est lui qui a soustrait l'enfant à la dépendance patriarcale, à la tyrannie domestique, c'est lui qui a affranchi le citoyen des groupes féodaux, plus tard communaux, c'est lui qui a affranchi l'ouvrier et le patron de la tyrannie corporative ».

⁴ Lire particulièrement *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, dirigé par Marie-Christine Granjon aux éditions Karthala.

sociologiques ensuite, parce que la majorité des sociétés du monde divergent par leurs loyautés et allégeances traditionnelles ou religieuses ; celles-ci rendent leur rapprochement physique et culturel quasiment improbable. Surtout qu'à l'intérieur de ces sociétés, la stratification sociale est aussi inégalitaire, divisée soit en groupes d'âge soit par le genre ou soit par la classe. Cette répartition des rôles et des tâches entre différents membres d'une même société est régie soit par des tabous ou par des codes religieux.

Des livres comme *L'Afrique noire précoloniale* de Cheikh Anta Diop (1960), *Le pouvoir africain* de Chrétien (1971), *La société contre l'État* de Pierre Clastres (1974), ou *De l'inégalité parmi les sociétés* de Jared Diamond (2000) mettent en exergue des sociétés extra-européennes constituées en tribus ou en clans avant et durant leur progression sous la forme d'État. *La dynamique de l'Occident* de Norbert Elias (1994) se focalise sur l'Europe, mais la dynamique traitée dans ce livre reste la même que dans les sociétés étudiées dans les livres susmentionnés : des petites entités sous la forme de tribu ou de clan sont englobées par d'autres entités et deviennent au fur et à mesure des parties intégrantes d'entités plus vastes appelées État. Ce même schéma on le retrouve dès le IV^e siècle à Sumer, dans l'Égypte Pharaonique et dans la Chine des Shang, quand bien même l'organisation politique qui sous-tend ces régimes politiques proto-étatiques fusionne étroitement fonctions politiques et fonctions religieuses, dans le sens que les personnes qui exercent le pouvoir tirent leur légitimité de l'assertion qu'elles ont été choisies par les dieux ou qu'elles descendent elles-mêmes des dieux (Godelier, 2022). La cité-État hellénique, au paroxysme de son rayonnement, reste aussi profondément compartimentée, avec une sphère de la *polis*, où on discute de la chose commune (*koîné*), qui est réservée exclusivement aux citoyens libres. Ces derniers possèdent des esclaves, qui constituent leur richesse et définissent leur position sociale et leur prestige (Habermas, 1978 : 15). Dans cette démocratie de l'Antiquité grecque, la citoyenneté demeure l'apanage de groupes d'hommes libres. Dans le reste de l'Europe antique et jusqu'au Moyen-âge prévale une tout autre organisation politique, essentiellement tribale par exemple en Gaule ou en Germanie ou clanique comme en Écosse (Trochet, 2022). Michel Foucault fait état de ces

organisations tribales et leurs antagonismes en Europe, particulièrement l'opposition entre les peuples Francs, Gaulois, Celtes, etc., dans *Il faut défendre la société* (1997).

Par ailleurs, Charles Tilly désigne par « État segmenté » (1993 : 63), l'État dans sa gestation, plutôt dans sa forme embryonnaire, formé d'un ensemble d'unités dont chacune jouit d'une personnalité distincte et d'une certaine autonomie. En revanche, l'État arrivé à maturité, qui exerce une souveraineté sur un territoire plus large, Tilly (1993 : 69-70) le qualifie d'« État consolidé ». Dans le même ordre d'idées, Michel Foucault qualifie sans cesse l'État d'« objectif à construire » (2004b : 5). Pour lui, l'État n'existe pas dans le temps, et qu'il serait « quelque chose » d'infini, une construction perpétuelle et progressive. Et ce processus, Foucault l'a baptisé l'étatisation (2004b : 79). Qualifier l'État d'une chose n'est pas anodin, au contraire c'est une belle trouvaille, puisque cela sous-entend qu'en tant que chose l'État peut constituer un objet de savoir, un objet de connaissance et d'analyse. L'État peut donc être étudié, analysé par et dans sa matérialité : « L'État c'est ce qui existe, mais qui n'existe pas assez » (Foucault, 2004b : 5-6). Ceci sous-entend aussi que l'État peut apparaître, devenir puissant, régresser et finalement disparaître totalement⁵ (Foucault, 1997 : 104). L'étaticité serait donc un processus réversible⁶, et un monde organisé en État n'est ni une évolution civilisationnelle ni naturelle, ni une fin en soi pour toute société. À part qu'il soit une organisation politiquement centralisée et socialement inégalitaire, l'État demeure un phénomène difficilement définissable.

D'ailleurs, Michel Foucault, qui nous intéresse particulièrement ici, n'a pas défini l'État dans ses différents ouvrages, et non plus lors de ses cours, notamment ceux donnés au Collège de France. Nous osons même croire que Michel Foucault a eu du mal à définir l'État, et qu'il s'est contenté de définitions approximatives dans sa généalogie de l'État et de ses

⁵ L'État se construit comme on construit une maison. Cette construction de l'État les anglophones l'appelle *state-building* (Fukuyama, 2005 : 23) comme ils nomment l'édification de la nation *nation-building* (Fukuyama, 2005 : 67).

⁶ Bruno Fuligni (1997) a construit le concept de cryptarchie, qui désigne aujourd'hui des États en déliquescence.

appareils. Enfin, l'État est un phénomène qui a traversé les temps, en prenant différentes formes, différentes facettes, en fonction des lieux et des époques (Foucault, 2004a : 247-248). L'État pharaonique, la cité-État de l'Antiquité et du Moyen Âge, la république ou l'empire des Romains, l'État dynastique sous l'ancien régime, l'État-nation à partir de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, l'État gouvernementalisé concomitant à l'État-nation⁷ entre les XVI^e et XVII^e siècles, font tous partie des métamorphoses de l'État. Et si on peut se fier aux penseuses et penseurs de l'État, ce dernier n'a pas fini de muter. Enfin, pour se consolider, se maintenir et conserver quotidiennement sa forme, l'État s'accroche à un type de rationalité, appelée la raison d'État (Foucault, 2004a : 243-296).

L'État moderne dans la pensée foucaldienne

L'État moderne, appelé aussi État-social ou État-nation, en raison de son ambition de liquider les classes sociales, de briser toute conscience de classe ou tout communautarisme, repose sur une indivisibilité et une unicité du peuple, ainsi qu'à une égalité devant la loi⁸. Ce projet de neutralité identitaire devait permettre à chaque individu d'acquérir le même statut de citoyen·ne.

Par ailleurs, l'édification d'un État transcendant les particularismes identitaires, les idiosyncrasies, et fondé sur la *Charte internationale des*

⁷ Charles Tilly (1993 : 70) conteste l'idée d'État-nation. Selon lui, le terme d'État-nation serait spécieux, puisqu'au lieu d'exprimer un corps civique homogène déjà en formation issu d'un seul peuple soudé, il évoque plutôt une vision, un programme qui reste pour l'instant irréalisable.

⁸ Charles Tilly (1992 : 58-59) voit dans l'État territorialement constitué l'empreinte de la bourgeoisie et de ses institutions. Puisque ce groupe socialement constitué en Europe au XI^e siècle a joué un rôle important dans la consolidation de l'État, raison pour laquelle celui-ci porte ses empreintes. D'abord né de la conquête des populations largement rurales, l'État a priorisé la levée de l'impôt qu'il prélève sur les capitalistes basés dans les villes contre le service de protéger leurs activités commerciales et industrielles. L'impôt permet dans ce contexte de recruter et de maintenir la force armée. Saskia Sassen (2009 : 23) relie également le développement ultérieur des formes étatiques aux villes bourgeoises européennes. Selon elle, l'État s'est formé en se basant sur un réseau urbain translocal qu'il contrôle, et aussi grâce à une géographie de la centralité par rapport à l'arrière-pays.

droits de l'homme ou *the Bill of the Rights* de 1689 pour le cas de l'Angleterre, ou sur la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 pour le cas de la France, a été un processus essentiellement lent, une entreprise extrêmement laborieuse qui s'est toujours heurté à des résistances⁹. L'abolition du servage, la libération de la paysannerie, a abouti virtuellement à une égalité de condition. Ce qui a favorisé par la suite l'émergence d'une société civile, composée de membres issus de toutes les couches sociales, unis par des liens de sympathie et de bienveillance, et pour la défense d'intérêts communs (Foucault, 2004b : 304-305). Dans la société civile, tous les individus possèdent des droits fondamentaux ou naturels inaliénables. La société civile a remplacé à ce titre la société compartimentée d'antan, qui enferme ou maintient une grande partie de la population dans l'assujettissement, ou dans un état de minorité.

Désormais, ce n'est plus la défense d'intérêts individuels ou catégoriels, mais l'intérêt commun qui unit les individus dans la société civile. D'ailleurs, c'est cette société civile qui deviendra la nouvelle interlocutrice de l'État, dont l'opposition, toujours en vigueur, État/société civile. À la fin du XVIII^e siècle, la société civile prend l'appellation de nation (Foucault, 2004b : 300). Peuple et société civile ne sont pas par ailleurs synonymes. Le premier désigne un ensemble d'individus ayant une conscience historique, mais facilement malléable pendant que les membres de la société civile se regroupent autour d'une opinion, d'une opinion publique vis-à-vis de l'État, entre autres. Pour mieux s'exprimer, pour mieux diffuser ses opinions publiques, la société civile a besoin d'un espace public, appelé aussi espace ou sphère critique. Cette dernière s'est constituée en Europe avec l'aide de la presse et de la poste au milieu de la première moitié du XVII^e siècle¹⁰, grâce surtout aux journaux politiques qui paraissent quotidiennement et publient des

⁹ D'après James C. Scott (1976 : 9), l'État-nation en tant que processus a pris près de trois siècles en Angleterre et en France.

¹⁰ Pour rappel, l'imaginaire national, en tant que champ référentiel d'une communauté nationale plus large, est apparu à la même période que la société civile grâce aussi à la presse et à la poste. Lire particulièrement *L'imaginaire national* de Benedict Anderson (2002).

articles de fond, grâce aussi aux revues publiant des articles didactiques, des critiques et des comptes rendus : le lectorat, à l'époque, est composé essentiellement de bourgeois-es cultivé-es, qui exercent comme gros commerçant-es, banquier-ères, médecins, juristes ou fonctionnaires dans l'administration royale¹¹. La société civile, en tant qu'interlocutrice de l'État (Foucault, 2004b : 192-193), est avant tout un public : un émetteur et un récepteur de discours.

En parallèle de la société civile en tant que champ de référence nouveau, surgissent deux composantes nouvelles de l'État, à savoir l'individu et la population. Le premier résulte d'un nouvel État doté d'un pouvoir individualisant (Foucault, 2004b), qui considère les êtres humains (comme) des individus, indépendamment de toute désignation collective. L'individu devient ainsi gouvernementalisable (Foucault, 2004b : 258), contrairement aux années passées où ce sont les classes sociales, les groupes sociaux, qui retiennent l'attention du prince ou du monarque. Les rapports entre individus et État ont ainsi évolué et permis à chaque individu sans distinction d'origines d'être doté naturellement de droits et des capacités nouvelles, une marge de manœuvre beaucoup plus grande dans la société. Parallèlement, l'ensemble des individus constitue une seule espèce, appelée l'espèce humaine. Le fait de regrouper les individus dans une seule espèce, à savoir l'espèce humaine, donne par conséquent la population (Foucault, 2004a : 45-77).

Somme toute, le nouvel État se démarque des autres systèmes étatiques précédents par sa capacité à assurer sa propre prospérité et aussi le bien-être de tous les individus, de toute la population. Michel Foucault (2004b : 53) parle ainsi d'un nouvel art de gouverner, de nouvelles pratiques gouvernementales basées sur la rationalité gouvernementale, c'est-à-dire sur la surveillance ou le contrôle des actions gouvernementales, qui sont désormais jugées utiles ou inutiles. Le nouvel État reconnaît ainsi qu'il n'est pas infaillible, qu'il peut se tromper dans sa façon de gouverner, et étant faillible, il faudrait par conséquent procéder à un calcul utilitaire de ses actions. Qui doivent être jugés en

¹¹ Lire dans Habermas (1978 : 31-36).

termes d'échec ou de réussite, de vrai ou de faux. Les pratiques gouvernementales deviennent dans ces conditions des mécanismes intelligibles, qui peuvent être jugées comme bonnes ou mauvaises. Enfin, le fait que l'État procède cette fois-ci par une scientification de ses propres pratiques gouvernementales et par une analyse du fonctionnement de la société dont il a la charge, pousse Michel Foucault (2004a :112-113) à parler d'« État gouvernementalisé » ou d'une « gouvernementalisation de l'État ». C'est-à-dire un État qui a une conscience et une capacité d'ajustement.

L'État gouvernementalisé

La domestication des plantes et des animaux, l'invention de l'écriture qui s'en est suivie, et qui a permis l'archivage, en un mot la monopolisation du savoir et des connaissances, ont initialement favorisé l'apparition de l'État et de ses appareils de domination. De l'État pharaonique jusqu'aux monarchies absolues en passant par les cités-États, une élite vit aux dépens d'une majorité d'asservi-es qu'on appelle les esclaves, serf-ves ou paysan-nes. À cette fin, il prévaut au sein des États originels un sentiment d'injustice sociale fondé sur un déni de citoyenneté ou de reconnaissance. Par exemple, en France, jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, la majorité de la population – à savoir les paysan-nes (le tiers état) et les bourgeois-es – est réduite au rang de minorité. Michel Foucault, qui reprend Kant, définit la minorité comme une privation des droits naturels, c'est-à-dire une condition de totale domination (2008 : 29-36). Le concept de domination est par ailleurs important pour comprendre les interactions à l'intérieur de l'État, qu'il soit dynastique, moderne ou autre.

L'État légitime

Embryonnaire au ^{xvi}^e siècle, devenu effectif pendant la deuxième moitié du ^{xviii}^e siècle, l'État moderne s'est investi dans la mission d'abolir les clivages sociaux, de mettre fin aux inégalités statutaires d'antan, grâce à la construction d'une Nation une et indivisible, d'un seul peuple, dénué de

tout particularisme social ou géographique¹². Le système féodal en vigueur dans les États précédents n'étant pas représentatif de chaque groupe social, le nouvel État souhaite faire du peuple sa quintessence. Pour ce faire, il crée le principe de l'universalité de la citoyenneté, de l'égalité et de la liberté. Désormais, la citoyenneté et la liberté ne sont plus réservées à un groupe d'individus, un groupe de privilégié-es, comme c'était le cas pendant la démocratie grecque, mais elles seront étendues à l'ensemble de la population. Pour le cas de la France, le principe de l'universalité de la citoyenneté et de la liberté se fonde sur la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789*. Les Droits de l'homme délimitent ainsi la gouvernementalité du nouvel État (Foucault, 2004b : 41), et deviennent principes d'État. Citoyenneté et liberté sont désormais devenues des concepts juridiques, qui d'un côté délimitent l'intervention de la puissance publique et de l'autre préservent les libertés et l'indépendance des individus (Foucault, 2004b : 43).

Si auparavant, le pouvoir politique est illimité et repose sur des souverain-es, rois, reines ou autres, assisté-es par leurs proches, cette fois-ci c'est le peuple qui devient souverain, et grâce au droit, à une justice autonome, séparée de la puissance publique, le-la souverain-e et les gouvernant-es peuvent être sanctionné-es d'illégitimité, d'abus de souveraineté ou d'excès de gouvernement (Foucault, 2004b : 15). Autrement dit, le nouvel État repose sa constitution sur le droit, dont sa désignation d'État de droit, qui est une conception anglaise du gouvernement du peuple (Foucault, 2004b : 176-184). Qu'il soit une monarchie parlementaire ou une république, la souveraineté demeure nationale, celle du peuple. Cette souveraineté est régulée par le droit, sorte de baromètre pour mesurer le « trop ou trop peu » (Foucault, 2004b : 29-30) des actions étatiques. À l'État fort et puissant du souverain, roi ou prince, tel que le décrit Hobbes, Locke ou Machiavel, a suppléé la

¹² Les États-Unis et le Canada s'inscrivent plus dans un multiculturalisme compte tenu de leur récent peuplement. Pour le cas des États-Unis, Ulrich Beck (2006 : 341-342) évoque un « multiculturalisme américano-national construit sur une histoire-table rase, une histoire *light* ». Par ailleurs, les États-Unis et le Canada ambitionnent d'intégrer l'ensemble des minorités culturelles dans la population nationale, d'où des politiques gouvernementales d'inclusion des Premières Nations, des Noir-es, des homosexuel-les, des immigré-es, etc. En revanche, en France comme dans le reste de l'Europe où l'histoire est séculaire, on est plus dans de l'assimilation, condition *sine qua non* pour atteindre la citoyenneté.

raison du moindre État (Foucault, 2004b : 39-47). Des bornes juridiques sont donc érigées autour de l'exercice du pouvoir politique, de la puissance publique, afin de définir les frontières de la compétence des gouvernant-es, et aussi de mesurer, jauger, leurs actions en termes d'utile et d'inutile, de ce qu'ils peuvent faire ou ne pas faire (Foucault, 2004b : 40-42). Le fait de faire des actions de l'État des mécanismes intelligibles, qui peuvent être jugés comme bons ou mauvais, cette scientification des pratiques gouvernementales, c'est ce que Michel Foucault a appelé le régime de vérité (2004b : 19-20-29).

Autrement dit, promulguer des lois, produire une législation, afin de garantir la liberté des citoyen-nés et du gouvernement ne suffit pas ; reconnaître les droits naturels, fondamentaux, essentiels des individus n'est pas suffisant ; encadrer la société d'une multiplicité d'institutions juridiques n'est pas assez, il est aussi nécessaire de produire des conditions de liberté, de sécurité et de responsabilisation des citoyen-nés. Cette manière de conduire les individus, cet art de gouverner, ces techniques de gouvernement, cet ensemble de tactiques et de stratégies d'adaptation et d'anticipation, qui reposent sur un régime de vérité, constitue ce que Michel Foucault a appelé plus tard un « État gouvernementalisé ». En résumé, pour qu'un État soit représentatif, légitime, il ne doit pas violer les droits et les libertés fondamentaux des citoyen-nés (Foucault, 2004b : 83), et doit également œuvrer d'une manière durable pour le bien-être de ces dernier-ères. C'est cela l'« État gouvernementalisé ».

In fine, la transition d'un État féodalisé à un État-nation égalitaire, d'abord advenu en Europe (France et Angleterre) avec la centralisation¹³

¹³ Jusqu'au XVIII^e siècle, les loyautés locales l'emportent sur les loyautés nationales toujours embryonnaires dans toute l'Europe, puisque le pouvoir étatique passe par un gouvernement indirect qui s'appuie sur des prêtres et des nobles pour la médiation. C'est en France que des réformes amorcées à la suite de la Révolution française ont favorisé la transition du gouvernement indirect au gouvernement direct, centralisé et contrôlant directement un territoire plus vaste. Cette transition du gouvernement indirect au gouvernement direct, considérée comme un acte révolutionnaire bourgeois, a été reprise dans toute l'Europe et a été introduite dans les colonies. À propos de la transition du gouvernement indirect au gouvernement direct, lire en particulier Tilly, C. 1992 (first published 1990). *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1992*, Malden & Oxford, Blackwell Publishing, p. 107, 108 et 114.

concomitante de la guerre de Cent Ans, passera par un État gouvernementalisé, c'est-à-dire à un État capable de prendre une série de mesures administratives. L'État-nation est dans ce sens une finalité, et l'État gouvernementalisé, un moyen, ou une panoplie de moyens pour atteindre le premier. C'est, enfin, la gouvernementalité en tant qu'actions de l'État qui fait l'État ainsi que la nation et non l'inverse. Dont la notion de « gouvernementalité étatisante ou étatisée » de Michel Foucault (2004a :112-113).

La statistique comme outil de l'État gouvernementalisé

Pour pouvoir assurer la prospérité et le bien-être des citoyen-nes, l'État gouvernementalisé a besoin de les comptabiliser par le biais de la statistique. Cette dernière devient science de l'État (Foucault, 2004a : 104), affiliée à l'économie politique, et permet d'identifier, d'étudier et de réguler les différentes ressources de l'État. Cependant, la société civile en tant que telle, en tant que public, n'est pas comptabilisable, n'est donc pas gouvernementalisable. La gouvernementalité étatisée, en tant que pratique politique calculée et réfléchie, ne peut intervenir sur elle. C'est ainsi qu'est apparu ou a émergé une notion nouvelle à savoir la population, et qui est issue à la fois de l'égalitarisme cher à l'État-nation et de la scientification propre à l'État gouvernementalisé. En un mot, la population c'est le public en tant que société civile, mais pas que cela. La population, c'est aussi et surtout l'espèce humaine (Foucault, 2004a : 77). D'ailleurs, c'est à l'intérieur de cette population que l'État gouvernementalisé exerce son pouvoir.

Biopouvoir et population

Dans un État gouvernementalisé, les individus constituent une espèce humaine, c'est-à-dire une population. Dans cet esprit, un pouvoir, des pratiques gouvernementales qui tendent vers la prospérité des individus en tant qu'espèce humaine, se nomme(nt), d'après Michel Foucault (2004a :3), le biopouvoir. Michel Foucault prend sa source d'inspiration

chez Alexander Rüstow, concepteur de la *Vitalpolitik* (2004b : 153) ou de la politique de la vie. La gouvernementalité étatisante est en fin de compte traversée par un faisceau de biopouvoirs. C'est entre autres une bio-régularisation par l'État ou une étatisation du biologique (Foucault, 1997 : 213). Celle-ci se manifeste d'une part par des mesures de sécurité et de protection des citoyen·nes contre les dangers, par exemple la disette, les épidémies, etc., et d'autre part par des mesures qui doivent faciliter les activités des individus, par exemple la circulation des personnes et des marchandises par la construction et l'entretien des routes, des voies fluviales et maritimes (Foucault, 2004a : 330-332). La vie, la survie des populations devient une utilité publique. La santé des individus, leur instruction, leur métier, ils sont tous devenus des objets de police (Foucault, 2004a : 332). Selon Michel Foucault (2004a : 13) « la sécurité s'exerce sur l'ensemble d'une population », et se manifeste par une gestion des dangers et des risques, devenus fréquents avec la révolution industrielle et l'urbanisation. La sécurité serait à la population, ce que la liberté serait à l'individu (Foucault, 2004a : 13). *In fine*, la gouvernementalisation de l'État dans la perspective de Michel Foucault délaisse l'idée de citoyenneté, pour se focaliser sur celle de population ; puisque l'État gouvernementalisé foucauldien crée sa légitimité non par la participation des citoyen·nes à la conduite de l'État, mais par la production de bien-être pour la population par le biais de techniques d'administration (Chatterjee, 1999).

Par ailleurs, Michel Foucault (2004b : 196-197) inscrit la gouvernementalité des régimes totalitaires à une gouvernementalité de parti, qu'il oppose à la gouvernementalité étatique, qui elle n'exclut pas le peuple, ne le disqualifie pas au profit d'un parti. L'État totalitaire est dans ce sens l'opposé principal de l'État gouvernementalisé, puisque d'une part, il cherche à répartir l'espèce humaine en différentes races, et d'autre part, il donne la mort, provoque une mort de masse. L'État totalitaire rappelle l'État d'avant l'État gouvernementalisé, avec son excès de contrainte et de coercition, et l'État d'avant l'État-nation, avec ses oppositions des humains en races. Dans un État totalitaire prévaut une crise de la gouvernementalité (Foucault, 2004b : 70). Enfin, un État totalitaire c'est un État où le biopouvoir perd tout son sens.

Conclusion : l'État gouvernementalisé, avantages et limites d'un concept

Le concept foucauldien d'État gouvernementalisé, quand bien même nous le jugeons pertinent, nous soutenons quand même qu'il renferme des limites. Premièrement, il ne traite l'État que sous sa forme capitaliste ou (néo)libérale et occulte sa forme socialiste. D'ailleurs pour Michel Foucault, la gouvernementalité étatisante est particulièrement un art libéral de gouverner (Foucault, 2004b) le social ou l'environnement social (Foucault, 2004b : 151-152). Autrement dit, la gouvernementalité étatisée est une manière de conduire la société, basée sur des idées libérales, à l'exemple de celles des physiocrates au XVIII^e siècle, d'Adam Smith, ou encore des ordo-libéraux en Allemagne (Foucault, 2004b), etc. En se focalisant sur la dimension libérale des interventions étatiques, Michel Foucault a omis de mentionner les inégalités sociales qui sont apparues avec l'État-nation, dont celles qui ont opposé la bourgeoisie au prolétariat, ou celles qui ont réparti le monde en races, par le biais de l'esclavagisme, de l'indigénisme, du colonialisme voire de l'impérialisme. La Constitution française de 1789 dont Michel Foucault fait la cheville ouvrière de l'État gouvernementalisé prône l'égalité de tous les citoyen-nes. Cependant, l'égalitarisme, dont cette constitution fait son cheval de bataille, reste un principe inachevé. Si la construction d'un État-nation repose, selon Pierre Bourdieu (2012), sur l'intégration des dominé-es, malheureusement, dans beaucoup d'États modernes, particulièrement dans les États gouvernementalisés, les richesses se trouvent aux mains d'une élite, au détriment du reste de la population. Ici nous faisons allusion à des États construits initialement avec les idées des *Droits de l'homme*, à l'exemple de la France où le mouvement des gilets jaunes investit les rues depuis octobre 2018 pour dénoncer les inégalités sociales ou encore les États-Unis où le mouvement *Black Lives Matter* dénonce depuis 2013 le racisme envers les populations afro-américaines et enfin le Canada décrit dans *Peau rouge, masques blancs* de Glen Sean Coulthard (2021). Ce qui laisse croire encore que l'État gouvernementalisé est d'essence inégalitaire.

Enfin, dans la plupart des pays anciennement colonisés, en Afrique plus particulièrement, l'État gouvernementalisé reste le modèle à suivre. On parle de bonne gouvernance et de mauvaise gouvernance, pour faire allusion à l'État gouvernementalisé. Par ailleurs, la majorité des États africains ne conçoivent pas une gouvernementalité qui prenne en compte la réalité sociale et économique de leur territoire national ; une gouvernementalité qui exploite les solutions déjà existantes dans le pays. En réalité, dans ces États africains les gouvernant-es mobilisent et transplantent des pratiques gouvernementales fabriquées ou conçues à l'étranger. Ce choix est, entre-autres, motivé par le souci de ne pas apparaître retardataire dans le concert des nations. Ce qui sous-entend qu'ils sont à la recherche d'une légitimité au niveau international. Cette recherche de légitimité se traduit par un suivisme et un conformisme à l'égard des idées et des normes dominantes dans l'environnement international (Badie, 1992 : 61 ; Abélès, 2008 : 109). Malheureusement, cette imitation des solutions préfabriquées à l'étranger, cette reproduction des solutions en vogue internationalement, se révèle inadaptée au niveau local. Ceci révèle les limites de la gouvernementalité étatisante, devenue aujourd'hui la propriété, le bien monnayable d'une expertise internationale.

Autrement dit, une gouvernementalité étatisante décalée des réalités locales, des contextes socio-économiques locaux, produits plutôt des États développementalistes (Chatterjee, 1999). Des États qui appliquent des stratégies purement techniques de modernisation et de développement afin de réduire la pauvreté et le retard économique, au lieu de promouvoir le bien-être des populations par des techniques de conduites des politiques publiques susceptibles de contribuer à l'acclimatation de l'État moderne en Afrique comme en Asie ainsi que dans d'autres contrées non occidentales. Concrètement, la gouvernance mondiale implique une conditionnalité, c'est-à-dire des mesures disciplinaires sous forme de réformisme structurel à l'endroit des pays périphériques. Nous pouvons citer en exemple les programmes d'ajustement structurel du Fonds monétaire international et de la Banque Mondiale, ainsi que les concepts néolibéraux de contrôle, appelés également bonnes pratiques, véhiculés par les institutions multilatérales

et la société civile globale. Effectivement, l'aide internationale vise à uniformiser les conditions sociales et économiques à travers le monde – c'est du moins l'idéologie du développementalisme. Les individus ainsi que les groupes en dehors des États qui forment l'élite de la gouvernance mondiale restent des récepteur·trices passif·ves, dont l'opinion ne compte guère. Ces populations situées à des niveaux plus bas de la globalisation, à la périphérie de celle-ci, sont également exclues dans le choix de leur gouvernementalité. Enfin, pour comprendre le défaut de gouvernementalité ou de gouvernementalisation dans les États en voie de développement, nous suggérons la « théorie de la dépendance » développée par Fernando Henrique Cardoso dans *Politique et développement dans les sociétés dépendantes* (Cardoso, 1971).

Bibliographie

- ABÉLÈS, Marc. (2008). *Anthropologie de la globalisation*, Payot.
- ANDERSON, Benedict. (2002). *L'imaginaire national*, La Découverte.
- ARENDT, Hannah. (2002). *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Gallimard.
- BADIE, Bertrand. (1992). *L'État importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Fayard.
- BECK, Ulrich. (2006). *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?*, Alto Aubier.
- ANDERSON, Benedict. (2006). *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La découverte.
- BOURDIEU, Pierre. (2012). *Sur l'État. Cours au Collège de France, 1989-1992*, Seuil.
- BOURDIEU, Pierre. (1984). *Homo academicus*. Les éditions de Minuit.
- CARDOSO, Fernando Henrique. (1971). *Politique et développement dans les sociétés dépendantes*, Éditions Anthropos.
- CHATTERJEE, Partha. (1999). Le commerce de l'État et de la communauté en « Orient ». *Critique internationale*, 2 : 75-90.
<https://doi.org/10.3406/criti.1999.1544>.
- CHRÉTIEN, J. P. (1971). Le pouvoir africain. Dans Jean Ziegler (dir.), *Annales. Histoire, Sciences Sociales* (vol. 29 : 304-305), Seuil.
- CLASTRES, Pierre. (1974). *La société contre l'État*, Les éditions de minuit.
- COULTHARD, Glen Sean. (2021). *Peau rouge, masques blancs: contre la politique coloniale de la reconnaissance*, Lux éditeur.
- DIAMOND, Jared et DAUZAT, Pierre-Emmanuel. (2000). *De l'inégalité parmi les sociétés: Essai sur l'homme et l'environnement dans l'histoire*, Gallimard.

- DIOP, Cheikh Anta. (1960). *L'Afrique noire précoloniale: étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire, de l'Antiquité à la formation des États modernes*, Éditions Présence Africaine.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. (2004). *Les âmes du peuple noir*, Éditions Rue d'ULM.
- DURKHEIM, Émile. (1990). *Leçons de sociologie*, Presses Universitaires de France.
- ELIAS, Norbert. (1994). *La Dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy.
- FOUCAULT, Michel. (2008). *Le gouvernement de soi et des autres*, Seuil.
- FOUCAULT, Michel. (2004a). *Sécurité, territoire, population*, Seuil.
- FOUCAULT, Michel. (2004b). *La naissance de la biopolitique*, Seuil.
- FOUCAULT, Michel. (2001). *L'herméneutique du sujet. Cours au collège de France, 1981-1982*, Gallimard/Seuil.
- FOUCAULT, Michel. (1997). *Il faut défendre la société*, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. (1975). *Surveiller et punir*, Gallimard.
- FUKUYAMA, Francis. (2005). *State building. Gouvernance et ordre du monde au XXI^e siècle*, La Table Ronde.
- FULIGNI, Bruno. (1997). *L'État c'est moi. Histoire des monarchies privées, principautés de fantaisie et autres républiques pirates*, Les Éditions de Paris.
- FREITAG, Michel. (1998). *Le naufrage de l'université. Et autres essais d'épistémologie politique*, Nota Bene.
- GILROY, Paul. (2010). *L'Atlantique noir : modernité et double conscience*, Éditions Amsterdam.
- GODELIER, Maurice. (2022). *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique*, CNRS Éditions.

- GRANJON, Marie-Christine. (2005). *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Karthala.
- HABERMAS, Jürgen. (1978). *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot.
- SASSEN, Saskia. (2009). *Critique de l'État : territoire, autorité et droits, de l'époque médiévale à nos jours*, Demopolis.
- SCOTT, James C. (1976). *The moral economy of the peasant: rebellion and subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press.
- SCOTT, James C. (2021). *L'œil de l'État. Moderniser, uniformiser, détruire*, La Découverte.
- TILLY, Charles. (1992). *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1992*, Blackwell Publishing.
- TILLY, Charles. (1993). *Les révolutions européennes: 1492-1992*. Seuil.
- TROCHET, Jean-René. (2022). *L'Europe avant l'État*. Presses universitaires de Rennes.
- WEBER, Max. (1963). *Le savant et le politique*. Plon.

Contribution artistique #3

Négociation de la divulgation dans une pratique performative anamnétique

Alegria Grobeil

Pourquoi est-ce que l'on ne peut pas sortir de l'asile? On ne peut pas sortir de l'asile, non pas parce que la sortie est loin, mais parce que l'entrée est trop proche. L'on ne cesse pas d'entrer dans l'asile, et chacune de ces rencontres, chacun de ces affrontements entre le médecin et le malade recommence, répète indéfiniment cet acte fondateur, cet acte initial, qui est celui par lequel la folie va exister comme réalité et le psychiatre va exister comme médecin (Foucault, 2001 : 271).

L'aveu extrême de la folie – assurent les psychiatres de cette époque-là et sans doute bien d'autres actuellement – c'est finalement ce à partir de quoi l'individu pourra s'affranchir de sa folie (Foucault, 2001 : 276)

Ce texte rend compte d'un processus lors duquel j'ai proposé, dans le cadre d'une recherche académique, de faire une coupure avec sur moi-même, dans mon quotidien, et ce tout au long de l'écriture de mon mémoire. J'ai tenté de réfléchir à ce processus à partir de ce qui se passe aux pages 103 à 134 (Foucault, 1976), dans celles contenues entre 159 à 277 (1974/2003), puis à la page 865 (1980/2001).

Foucault, Michel. 1976. *Histoire de la folie I. La volonté de savoir*, Paris, Galimard : 103-134

J'aurais voulu avoir le temps d'écrire sur les liens entre le renversement de l'hypothèse répressive chez Foucault et le renversement nécessaire, selon moi, de la naturalisation des perspectives psychiatriques par le biais des discours d'« acceptation » des « troubles de santé mentale ». Cette soi-disant santé mentale, dès qu'il s'agit de savoir qui nous sommes, c'est elle qui nous sert désormais de clef universelle. Nous nous concevons par, avec et pour elle, et ce souvent sans nous demander à qui et à quoi l'on parle quand on « libère » notre parole, quand on « sensibilise », quand on se « défend ». Il n'y a pas à poser la question : pourquoi est-elle donc secrète; comme si une force qui avait si longtemps été réduite au silence venait à peine de se relâcher (Foucault, 1976 : 103). La « folie » n'est plus réduite au silence, et ce depuis longtemps, bien que Foucault ait fait état d'un grand silence qui traverse son histoire. Elle n'est plus réduite au silence, parce que c'est par nos discours, cette parole « libérée », qu'elle se crée comme vérité. J'ai la gorge qui serre en entendant le discours psychiatrique s'accumuler aux coins de nos bouches. Nous avons appris à s'observer, à pointer les symptômes, nous sommes maintenant les expert-es de leur vocabulaire – et c'est par leur vocabulaire que nous croyons pouvoir nous émanciper. La prolifération diagnostique et l'expansion des champs découlant de la psychiatrie a permis, à la fois, d'élaborer une classification de plus en plus exhaustive des « pathologies » qui sont reçues comme ordre de nature, mais elle a aussi permis la constitution d'un discours « en retour » : la « maladie mentale » s'est mise à parler d'elle-même, à revendiquer sa légitimité ou sa « naturalité » et souvent dans le vocabulaire, avec les catégories par lesquelles elle est médicalement disqualifiée (Foucault, 1976 : 134).

Dans les pratiques occidentales de la psychiatisation, l'interrogatoire est toujours au cœur de l'exercice d'un pouvoir psychiatrique discrétionnaire. Cette pratique s'est également disséminée, on la retrouve exaltée en-dehors des institutions psychiatriques, médicales et de soin – ses méthodes sont activées partout au sein de nos relations à nous-

mêmes, mais aussi à des proches, des professeur·es, des iconnu·es. La fonction de l'aveu dans le contexte psychiatrique nous mène directement aux injonctions conditionnant nos manières de réfléchir notre bien-être par l'identification aux catégories et aux critères diagnostiques; aux termes thérapeutiques, aux symptômes inscrits au DSM.

S'il est certes indéniable selon moi que certains aspects issus de l'approche diagnostique peuvent nous permettre de vivre, ou de bien vivre – que ce soit la prise de médicaments, la compréhension de certains comportements, le suivi en psychiatrie – je crois que nous nous devons de vivre avec nos contradictions ; nous nous devons d'embrasser ce qui nous fait vivre tout en critiquant les aspects restrictifs, discriminatoires, dangereux et oppressifs de la psychiatisation ; nous nous devons de nous solidariser et de nous politiser face à ces réalités.

Se concevoir soi-même par et à travers le discours psy est la condition de base des approches actuelles de la « santé mentale », une condition qui nous pousse, selon moi, à une approche individualisante. Cette injonction mine la possibilité d'engager un discours collectif et solidaire ; mine la possibilité d'être, avec raison, méfiant·es et critiques de la psychiatrie et des conditions normatives de notre bien-être.

Je me demande comment je suis enjoint·e de jouer effectivement ce que je fais en tant que folie ; et de considérer ce jeu comme étant effectivement, là, **ma** folie. C'est à partir de ces questions que je vous raconte ici deux histoires plutôt que de m'enliser dans une théorie boiteuse, construite logorhéquiquement à partir de quelques citations éparses.

Foucault, Michel. *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974, Paris, Gallimard : 159-277*

Pendant plus de deux ans, j'ai été dans un processus performatif absolument épuisant qui visait à m'attarder à la coupure avec soi, pratique légitimée en art performance, mais psychiatisée en-dehors de

ce cadre¹. Je me demandais ce qui allait se passer si je travaillais à partir de cette histoire de psychiatrisation, et ce dans un programme universitaire en arts visuels m'ayant enseigné la légitimité de la blessure artistique avec sur soi². J'observais donc, et répondais, à des moments, des interactions dans le contexte universitaire, qui reflétaient selon moi cette psychopathologisation de la coupure, m'attardant donc à la « réception » de mon « sujet » de recherche.

Dans l'interrogatoire, anamnèse, aveu (Foucault, 2003 : 172) – ou, si vous voulez, face à un·e psychiatre, un·e médecin, un·e travailleur·euse sociale dans une unité de santé mentale, un·e infirmier·ère de l'hôpital psychiatrique – un des engrenages de l'acte disciplinaire qui est mis en place se déploie par le fait d'avouer vouloir faire et/ou avoir fait. C'est sur cette base que se détermine entre autres les bris des closes de confidentialité en contexte thérapeutique – dire vouloir faire est donc indéniablement incriminant, influençant tout du diagnostic au recours à des services coercitifs de soin, à la restriction de l'autonomie légale.

Considérant la force de l'interrogatoire dans le contexte psychiatrique, et mon envie de travailler la coupure à partir de sa psychiatrisation, j'ai voulu proposer le fait de me couper dans le cadre de ma recherche. J'ai demandé une certification éthique – instance de légitimation des démarches dans la recherche impliquant des êtres humains – bien que l'obtention d'une telle certification ne concerne d'habitude que les chercheur·euses qui travaillent avec des participant·es qui n'y sont pas eux·elles-mêmes. On m'a répondu que j'avais bel et bien besoin d'une certification éthique, en me disant que, dans ce type de recherche, on compte au moins le·la chercheur·euse parmi les participant·es. J'étais devenu·e la personne de moi-même (Foucault, 2003 : 159) – le·la

¹ La pratique de la blessure avec sur soi a fait son entrée officielle dans la 5e édition du *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-5), parue en 2013. Elle y apparaît sous la dénomination *Non Suicidal Self-Injury* (NSSI) dans la catégorie « *Emerging Measures and Models* », et comprend une proposition initiale de critères diagnostics pour cette nouvelle condition pathologique (DSM-5, 2013 : 803-806).

² La pratique de la blessure avec sur soi est une pratique avalisée en histoire de l'art occidentale depuis, selon les lectures des historien·nes, quelque part entre 1950-70. Elle est récurrente dans les pratiques dites du *Body Art* et de l'art performance en général.

Négociation de la divulgation dans une pratique performative
anamnestique

participant·e et le·la chercheur·euse. J'ai passé des mois à expérimenter avec ce processus de certification, à tenter de trouver ce qu'il avait à y apprendre sur la position dans laquelle je m'étais mis·e, à comprendre ce qui m'avait poussé·e à m'emmêler dans un processus administratif d'épinglage.

Des mois après mon dépôt initial, les conditions d'acceptation m'ont été transmises. L'une d'entre elles était de dévoiler mon « expérience d'automutilation ». Il ne s'agissait pas seulement, pour eux, de savoir si j'avais fait usage de cette pratique dans le cadre de ma recherche et pratique artistique auparavant. Il était question de savoir si j'avais l'expérience nécessaire pour me couper (une question de risques à gérer), mais aussi, et surtout, si j'avais des expériences antérieures de la pratique (une question de risque aussi). J'avais, noir sur blanc, une sorte de reconduction du processus d'interrogatoire, aveu, anamnèse : j'étais obligé·e à me reconnaître dans mon passé, dans un certain nombre d'événements de ma vie (Foucault, 2003 : 272). Le document se terminait sur une phrase du comité de rédaction, qui, en toute bienveillance, notait s'inquiéter des répercussions physiques et psychologiques d'une telle démarche sur moi-même ainsi que mon entourage. On m'enjoignait aussi à fournir des ressources d'aide pour moi-même, comme on enjoint normalement les chercheur·euses à fournir des services à leurs participant·es afin de s'assurer que les effets psychologiques d'une recherche à risque puissent être discutés avec des professionnel·les.

Par l'expression de son inquiétude, le comité faisait se démultiplier la force de la condition du dévoilement. Et ce dévoilement devenait plus complexe, plus visqueux. Je ne pouvais pas tout généraliser, me lancer dans une lecture incendiaire, et décider que cette demande du comité consiste en une simple réitération des mécanismes de l'interrogatoire. La tâche du comité éthique était de protéger les participant·es des abus des chercheur·euses – ici, sa tâche était de me protéger de mon propre potentiel à me nuire. Pourtant, c'est cette condition particulière, mise en place dans ma demande, de la violence avec sur soi, qui donnait à ce qui se déroulait un caractère qui n'était pas complètement étranger ou extérieur

aux mécanismes de l'interrogatoire en contexte psychiatrique, médical ou de soin.

Dévoiler, pour mon « bien-être », si j'avais bel et bien déjà pratiqué l'auto-blessure semblait servir à déterminer si j'étais en tant que tel dangereux·euse. Il était indéniable que le comité considérerait que le fait d'avoir fait des blessures avec sur moi-même dans le passé pourrait influencer la possibilité de dangers au sein de ma recherche. Était-ce parce qu'une personne s'étant « mutilée », pour utiliser leurs mots, était en tant que telle considérée comme dangereuse pour elle-même? S'agissait-il ici du fait que cette pratique en est une qui est psychiatisée, et par conséquent, qu'en étant dévoilée, elle permettrait de me constituer comme une personne, au pire, « souffrant de troubles de santé mentale », au mieux, vaguement dangereuse?

Je me sentais placé·e dans le point d'étranglement de l'aveu, aveu qui constituerait ce geste comme effectivement fou dans le même souffle. « Dis-moi ce que tu as fait », dit le·la psychiatre, avant d'enfermer le·la patient·e en le·la remerciant d'avoir lui·elle-même dit ce qui la maintient maintenant entre les murs de l'hôpital. « Dis-moi ce que tu veux faire et je te protégerai », dis le·la psychologue à son·sa patient·e, le·la félicitant d'avoir dit les mots qui ont permis d'avoir recours à des services coercitifs de soin.

Je me suis longuement demandé ce qu'auraient été les suites de cet aveu forcé – si la possibilité d'exécuter ce geste dans le cadre de ma recherche viendrait être annihilée par le fait d'avoir avoué avoir fait un geste de fou/folle, un geste considéré autodestructeur. Que je réponde ou non à cette demande de divulgation, je m'étais placé·e moi-même dans l'impossibilité de faire ce geste dans le cadre de ma recherche : si le comité considérerait celui-ci comme nécessitant une approbation, la seule condition de pouvoir l'exécuter était de recevoir cette approbation.

Ce texte aussi est anamnestique. J'écris avec méfiance, je porte attention à ce que j'y divulgue. Je partage un processus s'étant déployé plus ou moins en-dehors du regard, je reraconte, je pointe les nœuds.

Négociation de la divulgation dans une pratique performative
anamnestique

Dans les mois d'expérimentations, je me rends compte de mon obstination à voir dans chaque interaction dans le cadre universitaire une preuve de la présence de cette fonction d'aveu même en-dehors des murs de l'hôpital. Je relis les courriels à voix haute, montre les documents à mes collègues. Je cite Foucault parce qu'on me demande d'appuyer mes propos, je répète qu'il est question de placer le sujet dans une sorte de point d'étranglement qui est le point où le sujet se trouve contraint de dire « je suis fou », et de jouer effectivement sa folie (Foucault, 2003 : 276).

Par un jeu de passe-passe, d'échanges, de promesses, de dons et de contre-dons (Foucault, 2003 : 277), c'est moi aussi qui tends vers la réalisation d'une conduite comme folie ; la réalisation d'une conduite comme dangereuse ; la réalisation du comité éthique comme instance de garde-fou, protectrice. Je refuse évidemment de divulguer si je me suis bel et bien « mutilé-e », si j'ai des expériences non-artistiques et antérieures de cette pratique. Et le comité éthique refuse bien évidemment ma demande, argumentant entre autres que le risque pour le sujet (moi, chercheur·euse-sujet·te) est élevé et qu'il est en contradictions avec les principes mêmes de la certification éthique quant à ses principes sur le bien-être des participant·es. Je n'ai plus le droit de me couper dans le cadre de ma recherche, et comme la coupure proposée était conçue comme un geste se déroulant dans mon quotidien, je crois ne pas avoir le droit de me couper, peu importe, du moins tant et aussi longtemps que cette recherche a lieu. J'ai tendu vers la réalisation d'une conduite comme interdite, j'ai tendu vers le débordement de cette interdiction en-dehors des rapports de psychiatisation.

Foucault, Michel. 2001. *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard : 865

J'ai eu un rapport personnel, complexe à la folie et à l'institution psychiatrique. Il ne s'agit pas de transposer dans les savoirs des expériences personnelles. Le rapport à l'expérience doit permettre une transformation, une métamorphose, qui ne soit pas simplement la mienne, mais qui puisse avoir une certaine valeur, un certain caractère accessible pour les autres, que cette expérience puisse être faite par les

autres. Cette expérience, enfin, doit pouvoir être liée jusqu'à un certain point à une pratique collective.

Ai-je dit à mes collègues lors d'une allocution performative qui devait rendre compte de ma recherche, des derniers mois étourdissants passés à expérimenter administrativement avec les conditions d'une auto-blessure dans le contexte académique.

Les mots apparaissaient à l'écran derrière moi, écrits noir sur blanc dans le PowerPoint. J'ai bu une longue gorgée d'eau. Puis, j'ai appuyé sur « enter », pour faire apparaître en dessous de la citation : Foucault, M. Dits et écrits. 1980/2001 : 865.

J'ai pris une longue pause. Je leur ai souri. Puis, je leur ai demandé, elles et eux qui avaient leurs micros fermés, ce que cela faisait, comment cela agissait, qu'après des mois à me lancer dans des logorrhées critiques de la psychiatrisation, à voir l'interrogatoire partout, j'avoue enfin avoir un rapport personnel, complexe à la folie et à l'institution psychiatrique. Puis, une autre question rhétorique : comment cela agissait, qu'est-ce que cela faisait, que ce soit en fait Foucault, figure tutélaire utilisée dans ma recherche comme pour donner une autorité à mes propos, qui avouait en fait avoir un rapport personnel, complexe à la folie et à l'institution psychiatrique?

Dans la conception foucaldienne de l'interrogatoire psychiatrique au 19^e siècle, l'anamnèse est un processus qui permet de raconter l'origine d'une maladie, et lors duquel on invente, l'on découpe une sorte de grand corps fantasmatique qui est celui d'une famille affectée de tout un tas de maladies. Selon lui, c'est donc substituer au corps de l'anatomie pathologique un autre corps et un certain corrélatif matériel, c'est constituer un analogon métaindividuel à l'organisme dont s'occupent les médecins (Foucault, 2003 : 273). Et c'est en me plaçant en relais de l'aveu de Foucault, dans une pratique anamnétique qui déjoue l'aspect disciplinaire de l'interrogatoire, qui serait d'épingler l'individu à son identité (Foucault, 2003 : 272), que j'utilise son « je » pour me faire un

corrélatif matériel, celui d'un aveu qui ne serait jamais le mien. J'arrive au nœud.

Je nous souhaite de pouvoir continuer à nous dérober de jeux d'aveux, et je crois que cette piste anamnestique est celle qui me semble la plus féconde à l'heure actuelle. Il serait question de re/raconter des histoires afin de se constituer un analogon métaindividuel permettant de brouiller les pistes du dévoilement. Peut-être pouvons-nous travailler à être les expertes des méthodes de la psychiatrie non pas pour nous définir et nous identifier par elle, mais plutôt pour permettre un jeu de démultiplication des points de vue, des solidarités. Permettre la confluence des courants des vies psychiatisées afin de s'aménager des zones vivables, respirables, qui déjouent le noyautement de nos expériences, l'isolement de nos vécus. Je nous souhaite de plus en plus de jeux, de détournements, pour retourner leurs tactiques anamnestiques contre eux, pour s'aménager des histoires contingentes

Un projet critique : Continuités et transpositions entre Michel Foucault et Judith Butler

Cyndie Caron

35 ans après la mort de Michel Foucault, le recul nous amène à approfondir certaines interrogations récurrentes dans son œuvre et la nouvelle génération de lecteur·rices apporte un regard actualisé sur la postérité de son œuvre. Sans contredit une des plus grandes continuatrices de la pensée de Michel Foucault, Judith Butler poursuit ses analyses sur le pouvoir et le sexe, en approfondissant les questions entourant la notion de genre et les différentes problématiques ciblant les communautés LGBTQIA2+. Notre article propose de broser un portrait de certaines continuités et transpositions de Butler, par rapport à son héritage foucaldien. Il suivra un parcours chronologique de l'œuvre foucaldienne et butlérienne, en s'arrêtant sur les notions de critique, de subjectivité, de vérité, de pouvoir et d'éthique. Il montrera au passage l'influence de la première sur la seconde, tout en présentant les apports propres et l'évolution conceptuelle des thèses foucaldiennes de l'autrice. Nous pourrions constater que la philosophie de Foucault résonne encore dans la philosophie de l'autrice à succès, et qu'elle poursuit d'une certaine manière le projet critique de celui-ci. Plus particulièrement, l'article pointera une impasse méthodologique importante dans l'œuvre foucaldienne, celle-ci le menant à quitter l'espace de la critique du politique. En effet, l'article suppose qu'entre le Foucault des années 1970 et celui des années 1980, on le voit quitter la critique de systèmes d'oppressions, pour proposer plutôt un projet éthique apolitique. Cet article soumet l'idée que, de son côté, Judith Butler empoigne son héritage foucaldien et poursuit le projet politique abandonné par celui-ci en fin de carrière.

Mots-clés : Vérité, pouvoir, subjectivité, genre, critique, éthique, Foucault, Butler

« En effet, la seule réplique, me semble-t-il, est de revenir à un sens plus fondamental du terme "critique" »¹ (Butler, 2001 : 3)

Introduction

La pensée de Michel Foucault est présente de manière récurrente dans toute l'œuvre de Judith Butler. Cette dernière s'est fait connaître internationalement en 1990 pour son ouvrage phare, *Gender Trouble*, et figure encore aujourd'hui parmi les philosophes les plus lues du monde. Bien qu'elle se soit quelque peu éloignée de la philosophie de son mentor à partir des années 2000, on la voit revenir en force depuis une dizaine d'années, avec de nouvelles indications foucaaldiennes dans son travail, notamment sur la posture critique et sur la vie bonne. Bien que foucauldienne assumée, Judith Butler présente néanmoins une philosophie bien à elle, à l'écriture parfois alambiquée, qui juxtapose ensemble des inspirations hégéliennes, freudiennes, marxistes et bien évidemment féministes. Que reste-t-il de l'héritage foucauldien dans l'horizon de notre actualité ? De quelle manière Butler réhabilite-t-elle l'effort foucauldien ? En quoi l'œuvre de Foucault peut-elle encore nous servir ? Le présent travail propose de broser un portrait de certaines continuités et transpositions de Butler par rapport à son héritage foucauldien. Il sera montré dans un premier temps comment Foucault abandonne en cours de projet sa critique du politique pour réorienter sa pensée vers une éthique apolitique. Dans un second temps, on présentera dans l'œuvre de Butler une réappropriation du projet politique de Foucault via l'exercice de la critique. Dans l'entrelacement des continuités et transpositions, on pourra comprendre qu'au-delà des impasses épistémiques et politiques de Foucault, son idée d'une ontologie critique du présent proposée en fin de carrière constitue un angle d'analyse encore pertinent pour la résolution de problèmes contemporains. Si la dernière partie de l'œuvre de Foucault est parfois boudée par les spécialistes la considérant insignifiante ou dépassée, l'article cherchera à convaincre qu'au contraire,

¹ Citation originale : « Indeed, the only rejoinder, it seems to me, is to return to a more fundamental meaning of "critique" » (Butler, 2001 : 3).

le projet critique élaboré par Foucault est encore bien vivant, ne serait-ce que via l'actualisation qu'en fait Butler.

Jeux de vérité (véridiction) et jeux de pouvoir (juridiction)

Considéré comme un des ouvrages les plus importants de Foucault, *Les Mots et les Choses* se présente d'abord comme une vaste entreprise archéologique portant sur les sciences humaines. Dans cet ouvrage, Foucault étudie plus particulièrement les différents modes de la connaissance objective, la structure des discours scientifiques et la forme de leur objectivité. La visée de cette archéologie est de voir émerger des discours relatifs au savoir d'une époque donnée, car Foucault est convaincu que la continuité linéaire du savoir n'est qu'en apparence superficielle. Il cherche donc à mettre en lumière les crevasses abyssales invisibles dans la manière dont nous schématisons les savoirs dans l'histoire.

Nous avons beau avoir l'impression d'un mouvement presque ininterrompu de la ratio européenne depuis la Renaissance jusqu'à nos jours, [...] toute cette quasi-continuité au niveau des idées et des thèmes n'est sans doute qu'un effet de surface; au niveau archéologique, on voit que le système des positivités a changé d'une façon massive au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle. (Foucault, 2006 : 14)

L'archéologie que nous propose Foucault n'est pas simplement qu'une histoire, mais préférablement une reconstitution d'un champ historique, dans laquelle sont mis en jeu plusieurs prétendus savoirs. À travers l'histoire, chaque époque a construit la vérité comme elle l'entendait, avec les critères qu'elle considérait valides. Foucault suppose que si l'on s'entend pour dire que les époques changent, il doit probablement en être de même pour les régimes de vérité. En d'autres termes, la vérité est un concept construit à une époque et dans un lieu donné, donc sa validité future n'est aucunement assurée. D'un point de vue épistémologique, soit la vérité change et se transforme, soit il y a plusieurs vérités. Dans cette optique, ce qui est important pour Foucault, ce n'est pas de vérifier si le

savoir est « vrai », mais plutôt de comprendre les règles en fonction desquelles ce que dit un sujet à propos d'un objet peut relever de la question du vrai et du faux. Bref, Foucault ne bâtit pas une évaluation critériée de la vérité, mais entend écrire une histoire des jeux de vérités, la véridiction renvoyant alors au rapport du jeu à un réel déterminé, rapport qui est tel que jamais le réel ne porte en lui la nécessité qu'une vérité soit dite à son propos. Il sélectionne spécialement les types de véridiction où le sujet lui-même est posé comme objet de savoir. En d'autres termes, il cherche à savoir « quels sont les processus de subjectivation et d'objectivation qui font que le sujet peut devenir objet de connaissance » (Foucault, 2001 : 1452). Pour lui, les sciences humaines sont le lieu privilégié pour voir émerger ce type de jeux de vérité et c'est la raison pour laquelle il problématisera et critiquera leur fondement.

Dans *Surveiller et punir*, Foucault problématisé la prison et étudie les différents dispositifs politiques et techniques de punition et de discipline. Il dévoile un fonctionnement du pouvoir qui produit des frontières et des divisions internes pour devenir plus efficace. Il nomme ce dispositif la juridiction. Ce qui est étudié n'est pas tant l'institution étatique, juridique et politique, que les mécanismes de domination et d'exclusion qui découlent de la multiplicité hétérogène des pratiques et des discours. Par exemple, en séparant le normal de l'anormal, le raisonnable du déraisonnable, on crée une dynamique d'exclusion propice à l'émergence de jeux de pouvoir. Il analyse ces pratiques d'exclusion et les processus de normalisation « qui ont à la fois des effets de prescription par rapport à ce qui est à faire (effet de "juridiction") et des effets de codification par rapport à ce qui est à savoir (effet de "véridiction") » (Foucault, 2001 : 841). De cette manière, les jeux de pouvoir sont tout à coup reliés aux jeux de vérité. L'enjeu pour Foucault est de comprendre comment les sujets interagissent avec la véridiction et la juridiction. Il ne s'agit pas uniquement de voir comment un sujet entre dans un processus de domination, mais aussi de constater comment de telles techniques participent à la production de sujets et de comprendre quel type de sujet en résulte. Autrement dit, le pouvoir est producteur et Foucault cherche à comprendre quels types de subjectivation sont construits par les

pratiques de domination. Plutôt que de demander à un sujet idéal et transcendantal comment il devient assujéti, il cherche à comprendre comment les relations d'assujétissements fabriquent des sujets réels via les relations de pouvoir, l'idéologie et la discipline. À la surprise générale, Foucault entrevoit un sujet qui naît de la relation et consent à se faire assujettir, par l'intériorisation de la normalisation disciplinaire.

À l'instar de Foucault, Judith Butler reprend à son compte le rapport paradoxal entre sujet et assujétissement, en l'approfondissant. Consciente des différentes impasses et problématiques entourant la question du pouvoir, elle cherche des voies de libération pour le sujet à l'intérieur de la véridiction et de la juridiction. Pour Butler, le sujet est à la fois construit et dominé par le pouvoir ; il est à la fois source de subjectivation et d'objectivation. En d'autres termes, le pouvoir n'est pas uniquement vecteur d'oppression, il est par le fait même producteur d'identités que l'on peut endosser ou non. Chez Butler, le sujet n'est pas une entité stable, mais plutôt un construit aléatoire, fruit d'un enchevêtrement de véridictions et de juridictions. Dans *La vie psychique du pouvoir*, Butler met en lumière une dynamique peu développée par Foucault, où l'enchevêtrement des relations de pouvoir agit aussi comme un renforcement des rapports de dépendance entre le sujet et le pouvoir (2002). Ironiquement, la subjectivité émerge comme un effet fondamental du pouvoir, qui le précède et le met au monde, par le biais de la résistance : « Si les instances par lesquelles nous obtenons une reconnaissance sociale sont celles-là même par lesquelles nous sommes régulés et auxquelles nous devons notre existence sociale, alors affirmer notre propre existence revient à capituler devant notre propre subordination » (Butler, 2002 : 14). Le sujet n'est pas que le fruit d'une domination, il est aussi le résultat d'une invention, d'une création. Il s'agit donc de penser le sujet de manière plus dialectique qu'avec Foucault, dans sa précarité et vulnérabilité, mais sans le victimiser ou le déresponsabiliser. Elle fait d'ailleurs une analogie entre la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel et la vulnérabilité du sujet face au pouvoir, qui est sa condition d'existence. L'assujétissement est un processus par lequel le sujet normé consent à être normé et y trouve parfois son compte, car il y trouve une reconnaissance :

Voué à rechercher la reconnaissance de sa propre existence selon des catégories, des termes et des noms qu'il n'a pas lui-même conçus, le sujet cherche le signe de sa propre existence en dehors de lui-même dans un discours qui est à la fois dominant et indifférent. Les catégories sociales signifient tout à la fois existence et subordination [...]. L'assujettissement exploite le désir d'existence, dans la mesure où l'existence est toujours conférée depuis un ailleurs ou un autre lieu (Butler, 2002 : 47).

Le sujet assujetti se retourne sur lui-même, il constate son assujettissement, mais aussi son acceptation volontaire. Dans le prolongement de la pensée de Foucault, l'assujettissement désigne bien une domination, mais aussi une forme productive du pouvoir. Bref, la construction du sujet est coextensive à sa subordination.

Dans *Trouble dans le genre*, le pouvoir est ce qui produit le cadre de pensée binaire sur le genre (Butler, 2006 : 47). Dans cet ouvrage, Butler développe l'idée de « performance de genre » en termes de « performativité discursive » de la norme hétérosexuelle. En d'autres termes, le genre est un énoncé sans substrat ontologique, qui se réalise par son énonciation binaire : homme/femme. Ce n'est pas qu'une histoire de codépendance intersubjective ou de mise en lumière des relations de pouvoir entre les sujets. Il s'agit plus largement d'une étude de la prolifération normative, qui s'effectue à l'intérieur même des structures de pouvoir, autant dans ce qui est dit que dans ce qui est appliqué. Toute identité de genre est imitative et performative d'un construit social, qui est énoncé et cité dans le langage, reproduit et performé dans les rapports sociaux. Un peu comme dans la notion bourdieusienne d'habitus, la performativité du genre produit la norme par la répétition des rituels : « *The girl is "girled"* » (Butler, 1993 : 8). Telle une prophétie autoréalisatrice, le genre s'inscrit temporellement dans les corps, par le processus de répétition induit par la norme. S'ensuit une chaîne d'interpellations, de codes, de standards par lesquels le sujet devient genré. Le genre est une performance sociale apprise et répétée dans laquelle le sujet peut s'assujettir volontairement. Or, cette performativité donne aussi la possibilité pour le sujet de subvertir le genre, par une « re-

signification » critique et une redéfinition radicale de celui-ci. Par la subversion de la norme, le sujet établit un espace éthique de pratique de soi sur soi², provoquant des dissonances entre l'image projetée et la diffusion normative imposée par les discours sur le genre. À titre d'exemple, les pratiques drags parodient les caractères pseudo-naturels et mettent par le fait même en évidence la construction performative des genres. Politiquement, cette désobéissance vertueuse est une stratégie de subversion valorisée par Butler. Quelques années plus tard, dans *Défaire le genre*, Butler poursuit son étude sur le genre et se demande comment défaire les normes contraignantes au niveau du genre et de la sexualité, et en profite pour nuancer plusieurs thèses avancées dans *Trouble dans le genre*. Elle soutient alors que les normes sont nécessaires, mais que l'on doit continuer à lutter pour les rendre plus inclusives, ouvertes et diversifiées. Elle maintient que cette lutte doit se faire de manière éthique, bienveillante et non-violente. Son analyse prend comme angle d'approche la question du désir et de la reconnaissance, thèmes récurrents dans la pensée de Butler³. Pour elle, la question n'est pas de se demander ce qui est naturel ou culturel, mais plutôt d'observer comment l'on utilise discursivement le genre pour classer les sexualités, ranger les corps, séparer les sujets en catégories binaires.

Pourtant, prendre la mesure de l'historicité de la catégorie de genre implique d'accepter le genre, comme mode de configuration culturelle du corps, est ouvert à des reconstructions continues et que l'« anatomie » et le « sexe » s'inscrivent nécessairement dans des cadres culturels (comme l'a clairement montré le mouvement intersexe) (Butler, 1987 : 22).

² On voit ici un autre exemple de la poursuite par Butler du travail de Foucault sur le souci de soi et les techniques de soi ; étude développée dans la dernière partie de l'œuvre de Foucault, dans les années 1980.

³ Tout en dévoilant la construction hégélienne du sujet comme conscience, conscience de soi, raison, esprit et esprit conscient de soi, sa thèse doctorale *Subjects of Desire : Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, publiée en 1987, ménageait déjà une large place à ces thèmes en pointant que la dialectique de la reconnaissance avait constitué un point central de l'interprétation française de Kojève à Lacan.

On comprend que les normes enveloppent les sujets de toutes parts et les assujettissent doublement, premièrement en leur demandant de s'y conformer, mais aussi en leur imposant ontologiquement de constituer leur subjectivité à partir de celle-ci. C'est le pouvoir performatif du discours qui est à l'œuvre dans le processus d'assujettissement et c'est à partir d'un contre-discours s'y opposant qu'un sujet peut trouver une forme de liberté ou d'autonomie.

Vérités et scepticisme critique

La question de la vérité a toujours été un problème central dans la philosophie de Foucault, comme en témoigne son analyse des régimes de vérité dans les années 1960, ou sa recherche sur le dire-vrai dans les années 1980. À première vue, on pourrait être tenté-e d'associer rapidement la pensée de Foucault au relativisme, comme l'ont entre autres fait Habermas (2011) et Taylor (1985). Or, il semble que la méthode foucaldienne s'apparente davantage à un scepticisme critique, qu'à un relativisme sans ancrage épistémologique. Depuis la problématisation du *cogito* par Descartes, la conceptualisation de la notion de vérité a pris plusieurs tournants importants. Selon Foucault, Nietzsche a transformé la question de la vérité cartésienne en proposant quelque chose que l'on pourrait associer à un perspectivisme épistémologique. Ce perspectivisme entend que les vérités se forment par la sommation des points de vue subjectifs, des situations, du contexte culturel et rejette ainsi l'idée d'une connaissance qui soit conçue comme transcendante, absolue ou en soi objective.

Et d'ailleurs la question même de la vérité, le droit qu'elle se donne de réfuter l'erreur ou de s'opposer à l'apparence, la manière dont tour à tour elle fut accessible aux sages, puis réservée aux seuls hommes de piété, ensuite retirée dans un monde hors d'atteinte où elle jouera à la fois le rôle de la consolation et de l'impératif, rejetée enfin comme idée inutile, superflue, partout contredite, – tout cela n'est-ce pas une histoire, l'histoire d'une erreur qui a nom vérité? La

vérité et son règne originaire ont eu leur histoire dans l'histoire (Foucault, 2001 : 1007-1008).

Dans la foulée de Nietzsche, Foucault adhère à l'idée que les vérités ne sont pas accessibles directement, mais plutôt par une reconstitution discursive. En d'autres termes, Foucault ne cherche pas immédiatement le vrai, il enquête plutôt sur « les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux [...] les techniques et procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité » (Foucault, 2001 : 112). En effet, par l'analyse des discours et de leurs rapports multiples à l'histoire et au pouvoir, on parvient à identifier ce que Foucault nomme des jeux de vérité, la véridiction consistant pour sa part en l'application d'un jeu de vérité à un réel qui en soi n'est nullement destiné à cela. Pour faire bref, les régimes de vérités sont des ensembles discontinus et contingents de rapports liant discours, pouvoir et histoire, dans lesquels se baignent et se forment des sujets. À la manière de Gaston Bachelard, Foucault affirme à la fois le caractère historique et discontinu de la vérité et critique radicalement les philosophies systémiques du sujet. La critique foucaldienne fait douter des vérités reçues préalablement pour faire jaillir des idées nouvelles, où il dégage une positivité dans la gaieté de l'étonnement que l'activité lui procure. De plus, le scepticisme foucaldien reste enthousiaste quant à la possibilité d'étudier les choses et de produire des connaissances, en autant que ce savoir demeure non dogmatique et sujet à réfutation.

Ce scepticisme ne porte pas sur la réalité des historiques, ces faites qui remplissent les livres de Foucault, mais sur les grandes questions, « qu'est-ce que la vraie démocratie? » par exemple. [...] Critiquer les idées générales n'est pas nier toute vérité (Veyne, 2008 : 70).

Foucault adopte une attitude sceptique, qui ne doit cependant pas être associée à de l'amoralisme, du nihilisme ou du subjectivisme. Sa posture est davantage une posture critique que relativiste, comme il le dit lui-même de lui-même sous le couvert d'un pseudonyme : « Si Foucault s'inscrit bien dans la tradition philosophique, c'est dans la tradition critique qui est celle de Kant que l'on pourrait nommer son entreprise Histoire critique de la pensée » (Foucault, 2001 : 1450). C'est la raison

pour laquelle on parle d'un scepticisme critique chez Foucault. Dans « Qu'est-ce que la Critique? », conférence prononcée le 27 mai 1978 devant la Société française de Philosophie, il parlera de la critique comme d'« un moyen pour un avenir ou une vérité et qu'elle ne sera pas, elle est un domaine où elle veut bien faire la police, et où elle n'est pas capable de faire la loi » (Foucault, 2015 : 36). La critique ne détient pas tout simplement un accès direct aux connaissances, elle agit plutôt comme une forme de scepticisme, un filtre pour trier, « écarter les erreurs » et évacuer les écueils de la pensée. Cette attitude délicate, complexe et prudente, permet au sujet de réfléchir et diagnostiquer le présent. Plus tard, dans une conférence nommée « Qu'est-ce que les Lumières? », Foucault parlera de l'attitude critique comme d'un art qui peut permettre une refonte de la philosophie.

Peut-être davantage encore que chez Foucault, la question de la vérité chez Butler est indissociable de la question du pouvoir, puisque d'emblée la véridiction est mise sur le devant de la scène :

Détenir ou porter la "vérité" et la "réalité" est une prérogative extrêmement puissante dans le monde social, une façon pour le pouvoir de se camoufler en une ontologie. [Le savoir et le pouvoir ne sont finalement pas séparables, mais travaillent ensemble pour établir un ensemble de critères subtils et explicites pour penser le monde⁴ (Butler, 2004 : 37).

C'est la raison pour laquelle Butler préconise la critique radicale en tant qu'outil permettant de mettre en évidence différents mécanismes de contrôle liés à de présumés savoirs. Les normes, en tant que manifestations concrètes de ces mécanismes, sont perçues dans une instabilité ontologique, qui ouvre la possibilité de modifier leur

⁴ Traduction de l'auteur. Voici le passage original en anglais : « *Having or bearing "truth" and "reality" is an enormously powerful prerogative within the social world, one way that power dissimulates as ontology. [...] Knowledge and power are not finally separable but work together to establish a set of subtle and explicit criteria for thinking the world* » (Butler, 2004 : 37).

signification : « Butler reprend à son compte le scepticisme de Kant envers les phénomènes matériels [...] Comme Kant, Butler s'interroge sur les conditions de possibilité de la matérialité, mais contrairement à lui, elle ne fonde pas sa démarche sur un postulat a-historique et objectif » (Purtschert, 2008 : 33). Butler s'inscrit ainsi dans cette lignée sceptique critique, en considérant le sujet comme opaque, inconscient de lui-même et contingent. Tout comme chez Foucault, la posture sceptique est ainsi rendue possible par une activité critique radicale, qui porte d'abord sur le sujet du pouvoir. La critique radicale de ce qui se donne comme sujet permet à la fois de constater la vanité de l'universalisme, mais aussi l'impossibilité d'une connaissance de soi authentique.

Il y a, semble-t-il, chez Foucault un prix à payer pour dire la vérité sur soi, parce que ce qui va précisément constituer la vérité est cadré par des normes et par des modes spécifiques de rationalité émergeant historiquement et, de ce fait, contingentes. Dans la mesure où nous disons la vérité, nous nous conformons à un critère de vérité, et nous acceptons que ce critère de vérité nous détermine. Si l'on accepte que ce critère nous détermine, on accepte de manière primaire et sans remise en question la forme de rationalité dans laquelle on vit. Ainsi, dire la vérité sur soi a un prix, et ce prix équivaut à la suspension de la relation critique au régime de vérité dans lequel on vit (Butler, 2007 : 123).

Ainsi, Butler constate que, de fait, nous sommes tou.tes éthiquement liés.ensemble, ce qui implique de développer quelque chose que l'on pourrait nommer une éthique subjective de la responsabilité.

Généalogie et ontologie critique du présent

Dans la première partie de son œuvre, Foucault a qualifié son entreprise philosophique d'archéologie des sciences humaines. Quelques années plus tard, étant aux prises avec plusieurs impasses méthodologiques, il abandonne et transpose son projet archéologique en généalogie. La généalogie consiste à enquêter à partir de la diversité et de

la dispersion hasardeuse des événements dans l'histoire. Dans son hommage à Jean Hyppolite, il qualifie la généalogie de « déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies [...] avec la singularité des événements hors de toute finalité monotone » (Foucault, 2001 : 1004). À partir d'une étude respectueuse de la contingence, la généalogie cherche bien de nouvelles nécessités relatives, mais elle ne tente pas de remonter à une origine, ni ne cherche à rendre cohérente, logique et rationnelle l'histoire, au-delà de ce que cette dernière produit elle-même :

Il s'agit en fait de faire jouer des savoirs locaux, discontinus, disqualifiés, non légitimés, contre l'instance théorique unitaire qui prétendrait les filtrer, les hiérarchiser, les ordonner au nom d'une connaissance vraie [...] Les généalogies ne sont donc pas des recours positivistes à une forme de science plus attentive ou plus exacte; les généalogies, ce sont très exactement des antisciences (Foucault, 2001 : 1004).

Avec la généalogie, on tente de libérer les savoirs de l'emprise des discours de véridiction. Elle permet de repenser la question de la résistance au pouvoir dans la juridiction. Elle cherche aussi à désassujettir la question du sujet afin de réfléchir l'avenir, ce que Foucault appellera aussi l'ontologie critique du présent (Foucault, 2001). En fin de carrière, il reviendra sur son œuvre en la séparant en trois domaines de généalogie : la vérité dans les années 1960, le pouvoir dans les années 1970 et l'éthique dans les années 1980.

Cette méthode d'enquête généalogique permettra de rendre cohérente toute l'œuvre de Foucault, malgré la multiplicité de ses objets d'études et avant même qu'il ne s'en rende lui-même compte et malgré la rupture importante dans son travail entre les années 1970 et 1980. En effet, sa pensée pivote et se dirige sur les notions de critique, d'actualité, de modernité, de subjectivation et d'éthique. Dans les deux derniers volumes de *L'histoire de la sexualité*, ainsi que dans les derniers cours au Collège de France, Foucault déplace son analyse à la période antique. Préoccupé par des questionnements éthiques, il constate que l'éthique antique repose davantage sur l'idée d'un souci de soi qui sera peu à peu

transformé avec l'arrivée du christianisme, en morale d'obéissance et en des codes rigides de règles et de normes. Cette morale ayant de moins en moins d'appuis à l'époque contemporaine, Foucault décide d'analyser l'époque pré-chrétienne. Il trouvera du renfort dans son étude de la Grèce antique où, semble-t-il, une plus grande liberté quant au mode de vie était possible. Par ce saut de deux millénaires, il crée un pont transhistorique entre le monde antique et notre présent. Cette tentative aura pour but de trouver des bases solides à la création d'une éthique minimale subjective libératrice :

Je pense effectivement qu'il n'y a pas un sujet souverain, fondateur, une forme universelle de sujet qu'on pourrait retrouver partout. Je suis très sceptique et très hostile envers cette conception du sujet. Je pense au contraire que le sujet se constitue à travers des pratiques d'assujettissement, ou, d'une façon plus autonome, à travers des pratiques de libération, de liberté, comme, dans l'Antiquité, à partir, bien entendu, d'un certain nombre de règles, styles, conventions, qu'on retrouve dans le monde culturel (Foucault, 2001 : 1552).

Ce qui intéresse Foucault dans la Grèce antique, c'est l'art de vivre, les techniques de soi qui montrent à chacun-e comment se gouverner soi-même et faire de sa vie une œuvre d'art. En parallèle des travaux de Pierre Hadot sur la philosophie comme mode de vie, Foucault étudie la manière dont les philosophes antiques mettent en pratique leurs principes philosophiques. L'objectif de ce retour à l'Antiquité est d'analyser le présent, de sonder l'actualité du sujet moderne, de penser les pratiques de subjectivation mises en contact avec des contrecultures et de réhabiliter la liberté du sujet : « Le pouvoir ne s'exerce que sur des "sujets libres", et en tant qu'ils sont "libres" – entendons par là des sujets individuels ou collectifs qui ont devant eux un champ de possibilités où plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportements peuvent prendre place » (Foucault, 2001 : 1056).

Ainsi, la liberté apparaît comme condition d'existence du pouvoir, comme préalable, mais aussi comme ce qui résiste à son exercice. Pour Foucault, la pratique de la liberté par l'usage de techniques de soi

constitue le socle d'une éthique minimale subjective : « [...] qu'est-ce que l'éthique, sinon la pratique de la liberté, la pratique réfléchie de la liberté? » (Foucault, 2001 : 1530). Selon lui, la liberté est la condition ontologique de l'éthique, elle représente sa forme réfléchie.

La philosophie, en tant que discipline réflexive s'occupant de ces enjeux de manière privilégiée, doit donc être revue et redéfinie comme une tâche historico-critique. Lorsque Foucault propose une ontologie critique de nous-mêmes, il soumet l'idée que l'on pose un regard suspect, incertain et rétrospectif sur soi et sur notre actualité. Pour lui, il s'agit d'une stratégie méthodologique minutieuse qui présuppose une déconstruction, puis une reconstruction des discours. Il propose d'interroger historiquement la manière dont nous nous constituons et dont nous problématisons la réalité. L'attitude critique constitue une prescription éthique de mise à l'épreuve de sa pensée, de tentative de déprise permanente de soi inséparable d'une transformation.

La méthode généalogique est entièrement endossée par Butler. Par exemple, dans *Variation on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault*, elle prend comme point de départ le féminisme existentialiste de Beauvoir et juxtapose les interprétations éclectiques de Foucault et de Wittig, pour montrer la prolifération des structures de pouvoir qui nécessitent non pas de les transcender, ce qui lui paraît irréalisable, mais plutôt de radicalement se réinventer à travers elles. Pour Butler, genre, sexe, sujet et corps sont des effets et non des causes. Ils sont des produits sociaux et culturels, conséquences de normes et de lois qui les ont construits. Dans *Trouble dans le genre*, l'autrice s'appuie sur la « French Theory » post-structuraliste pour déconstruire les présupposés identitaires du féminisme français de la deuxième vague :

Ce qui m'intéressait le plus en 1989, c'était de faire la critique d'une présomption d'hétérosexualité fort répandue dans la théorie littéraire féministe. Je cherchais à contester les présupposés sur les limites et les bons usages du genre, dans la mesure où ceux-là limitent les significations du genre à des idées reçues sur la masculinité

et la féminité. Je pensais et continue à penser que toute théorie féministe qui en vient à limiter les significations du genre pour rendre possible sa propre pratique érige le genre en norme d'exclusion au sein du féminisme, avec pour résultat fréquent l'homophobie (Butler, 2007 : 53).

Il ne s'agit pas d'élaborer les bases d'un post-féminisme, mais plutôt d'effectuer une critique de l'intérieur, dans l'optique de mettre en évidence certains biais hétéronormatifs. Dans cet ouvrage, Judith Butler insiste sur la nécessité d'utiliser la méthode généalogique afin d'extirper une historicité du genre.

Une critique de type généalogique ne cherche absolument pas à trouver les origines du genre, la vérité cachée du désir féminin, ni une identité sexuelle originelle ou authentique si bien réprimée qu'on ne la verrait plus. [...] La tâche de cette réflexion est de se décentrer – et de déstabiliser – de telles instances de définition : le phallogocentrisme et l'hétérosexualité obligatoire. (Butler, 2007 : 53)

Selon elle, le genre masculin ne serait pas simplement un construit social qui se serait imposé historiquement et structurellement, au détriment d'un genre féminin refoulé. Butler met en évidence une dialectique du genre, dans laquelle le genre masculin domine le genre féminin dans un rapport de dépendance à l'objet de sa soumission. Manifestement inspirée de la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel, où le maître retire son identité de la relation de subordination avec l'esclave, elle met en évidence la présence d'une concomitance inégale, mais interdépendante entre le genre féminin et masculin. C'est entre autres l'une des raisons pour lesquelles on voit souvent apparaître une recrudescence des mouvements masculinistes lorsqu'une lutte féministe a porté fruit et a mené à des gains politiques.

En continuité avec Foucault, Butler utilise une généalogie critique, qu'elle apparie à une analyse dialectique hégélienne, pour retracer un sujet qui n'a ni origine, ni fin, et qui se définit en entrant en conflit et en contact avec les autres. En résultent des régimes de pouvoirs dans lesquels le sujet est à la fois pris et dépris, entraînant l'expérience de processus de deuil et de mélancolie. En effet, dans *Subject of desire*, le

sujet est une entité mélancolique qui a troqué la conscience de son identité de genre contre un certain deuil de soi-même comme Autre. Le sujet n'est pas condamné à la souffrance de la mélancolie, mais il ne peut pas trouver une liberté ontologique en dehors des discours, car un tel endroit n'existe pas. De là aussi l'importance de la théorisation du sujet, poursuivie autant par le dernier Foucault que par Butler.

En effet, à mesure que le sujet de Hegel franchit la frontière française et entre dans le vingtième siècle, nous verrons que la question de l'agentivité historique et de l'expérience historique viendra remettre en question l'itinéraire bien tracé de ce sujet. En effet, sans son voyage progressif, il deviendra difficile de savoir si le voyageur lui-même peut survivre⁵ (Butler, 2004 : 84).

Au fond, le but pour Butler est de fragiliser l'illusion de confort identitaire et de stabilité ontologique pour créer un inconfort visant l'auto-soumission à une éthique subjective critique et à une politique démocratique radicale. Dans le même élan, et plus récemment, Butler a effectué à son tour un retour à l'étude des philosophies de l'Antiquité grecque. En accord avec le fait que l'on ne peut pas dissocier l'existence et le sujet existant, elle trouve à partir de ce « détour antique » des pistes de réflexion aux impasses liées à ses interrogations éthiques modernes. De la même manière que les Grecs anciens, et contrairement aux Latins⁶, Butler soutient que l'on ne mène pas notre vie en tout contrôle, on vit notre vie en fonction de ses aléas. Ainsi, on a affaire à une philosophie qui reconnaît un certain déterminisme, duquel le sujet lutte pour extirper sa liberté, via des pratiques concrètes dans son existence. L'éthique antique agit comme un effort des sujets sur soi, dans une visée d'arrachement à soi, qui intéresse Butler. Entre assujettissement et éthique, le résultat escompté est une plus grande autonomie libératrice, ce que Foucault

⁵ Traduction libre de l'autrice. Voici la citation d'origine : « *Indeed, as Hegel's subject makes his way across the border into France, and into the twentieth century, we will see that the question of historical agency and historical experience will come to challenge that subject's well-planned itinerary. Indeed, without his progressive journey, it will become unclear whether the traveler himself can survive* » (Butler, 2004 : 84).

⁶ Notamment les Stoïciens.

image par une expression qui lui est chère : « Être à la verticale de soi-même » (Foucault, 2009 : 17).

Le projet éthique et politique

On a souvent reproché à certaines préoccupations éthiques, par exemple le souci de soi élaboré par le dernier Foucault, de fuir le domaine politique. Dans la dernière partie de son œuvre et à partir de ses constats sur les jeux de vérités et de pouvoirs, Foucault tente d'établir une éthique minimale subjective. Face à une impasse où le sujet se retrouve invariablement assujéti par la véridiction et la juridiction, il tente de résoudre cette problématique par la proposition d'une esthétique de l'existence susceptible de libérer le sujet. Pour Foucault, il y a dans l'éthique grecque une manière tout à fait originale d'envisager le rapport à soi, qui conseille de vivre sa vie comme si nous étions nous-mêmes des objets que l'on peut sculpter pour les embellir. L'éthique minimale du sujet foucauldien propose la production inventive de soi au travers de l'enchevêtrement des jeux de vérités et de pouvoirs. En tant que pratique de subjectivation, elle se balance entre l'assujétissement et la résistance. Elle est donc aussi un geste éminemment politique. Un deuxième volet de cette éthique consiste à restituer l'apport de la critique (Foucault, 2015) dans la Modernité (Foucault, 2001) et cherche à en retirer un éthos philosophique, une attitude, un mode d'être dans le monde.

Judith Butler poursuit l'éthique minimale subjective du dernier Foucault pour créer une nouvelle forme d'éthique subjective de la responsabilité. Il est clair pour elle qu'éthique et politique ne sont pas opposées, mais plutôt concomitantes. Inspirée du *Minima Moralia* d'Adorno, éthique et politique ne doivent pas non plus servir d'outils de répression ou de violence (Butler, 2007). Bienveillante et inclusive, cette éthique repose sur le fait que tous les sujets sont interdépendants et liés entre eux et ouvre sur une politique. En effet, elle revendique l'importance d'une pratique radicale de la démocratie. Continuant le projet éthique et politique foucauldien, Butler propose une subversion politique par la critique. Selon elle, la critique est non seulement une attitude éthique, elle

est aussi toujours politique, car elle oblige le sujet à embrasser une attitude interrogative sur le monde et sur soi. Dans la conférence « Qu'est-ce que la vie bonne? », elle établit les bases de son projet éthique et politique (Butler, 2020). Dans un premier temps, cela implique d'être conscient de sa vie et d'avoir l'impression de pouvoir la gouverner. Or, on sait qu'il est impossible de totalement mener sa vie, à cause des différentes structures des régimes de pouvoir, qui précarisent la vie à différents degrés. La vie bonne se situerait donc à la jonction de la moralité et de la biopolitique. Dans un contexte où le monde de la « mauvaise vie » ne m'envoie pas de valeur en tant qu'être vivant, la première étape consiste à critiquer. Critiquer les structures complexes de biopouvoir, mais aussi pratiquer l'autocritique, car nos jugements sont faillibles. En effet, la critique ne peut avancer sans la prise de conscience du sujet délibérant : « En ce sens, la délibération éthique est liée à l'opération critique. Et la critique découvre qu'elle ne peut avancer sans prendre en compte la façon dont le sujet délibérant devient tel, ainsi que la façon dont il pourrait réellement vivre ou s'approprier un ensemble de normes » (Butler, 2007 : 8).

Ainsi, le sujet est porté à se demander si l'affirmation de soi doit s'orienter en fonction du monde ou de sa critique, à questionner la légitimité de l'autorité des discours et leur origine. Oui, il est vrai que ni le monde, ni notre propre vie ne nous appartiennent entièrement, et c'est la raison pour laquelle la pratique vivante et concrète de la critique devient un impératif moral.

Comment mener une vie bonne? D'abord, en ayant les moyens de nos ambitions par une prise de pouvoir du sujet sur sa vie. Butler insiste qu'il ne faut pas oublier le Moi dans le processus, et que le sacrifice de soi est inutile. L'absorption complète de soi dans la critique est mise en échec par l'instauration de nouvelles normes contraignantes, voire oppressantes. Il ne faut pas effacer le sujet de la question morale, et on ne répond pas à la question en détruisant le sujet. À la manière du dernier Foucault, l'éthique du sujet butlérien est plus ample et souple et ouvre sur une pratique critique ultra-progressiste, qui refuse le statu quo. Loin d'une morale individualiste, la question de la vie morale du sujet est éminemment une

question d'intersubjectivité et d'interdépendance. Puisque notre vie ne nous appartient pas à 100%, et qu'elle est traversée par les formes sociales, le sujet doit résister et protester à la vie mauvaise pour mener une bonne vie. Mais la mauvaise vie n'est pas qu'extérieure à soi et peut aussi se retrouver en partie en soi. De là l'idée de réactualiser la résistance adornienne comme critique à la fois du monde extérieur, qu'à notre intériorité propre. À cette dernière, l'humilité, la conscience de soi et l'autocritique sont de mise, car Butler souligne qu'il faut rester vigilant·es aux parties en soi qui cherchent parfois à être complices du mal. Pour elle, un des problèmes, c'est que la capacité critique appartient à un petit nombre d'élus·es privilégié·es et est difficile d'accès aux masses. À cela Butler expose que la résistance est plus qu'un refus d'un mode de vie, qu'elle est une transformation sociale plurielle. La résistance par la critique fait apparaître les « sans-deuils » et leur donne une place pour qu'ils montrent leur existence au grand jour et demande une vie vivable. Au final, elle est un acte performatif radical de démocratie.

« L'incapacité de toute formation idéologique à s'imposer comme nécessaire fait partie de sa promesse démocratique, le "sol" non fondé du signifiant politique étant un site de réarticulation »⁷ (Buttler, 1993 : 195)

Conclusion

Butler reprend les idées de Foucault de manière récurrente dans toute son œuvre, particulièrement lorsqu'elle contextualise historiquement et analyse généalogiquement les productions de discours, en particulier sexuels. On peut voir l'autrice joindre théorie et pratique, lorsqu'on la voit publiquement prendre position sur la déstabilisation discursive et la réappropriation normative ou encore applaudir les personnes ou groupes qui militent pour des mouvements comme *MeToo*, *IdleNoMore* ou *BlackLivesMatter*. Plus récemment, on l'a aussi vue se porter à la défense

⁷ Traduction libre de l'autrice. Voici la citation d'origine : « *The failure of any ideological formation to establish itself as necessary is part of its democratic promise, the ungrounded "ground" of the political signifier as a site of rearticulation* » (Buttler, 1993 : 195).

des personnes de la communauté LGBTQIA2+ et s'opposer aux lois anti-*drag queens* (Butler, 2021). Elle conçoit l'identité comme une construction sociale contingente et démultipliée, qui se présente faussement comme une entité stable. À la manière de Gayle Rubin, qui elle aussi pourrait être considérée comme une continuatrice de la pensée foucaldienne, Butler propose une subversion du féminisme, plutôt qu'une dénonciation de celui-ci. L'autrice poursuit ainsi dans son œuvre une réactualisation de son héritage foucaldien, qui procure un éclairage nouveau aux idées du penseur, tout en s'ouvrant sur de rafraîchissantes problématiques politiques contemporaines. Elle empoigne son héritage foucaldien et poursuit le projet politique abandonné par celui-ci en fin de carrière.

Elle poursuit la critique d'un sujet ontologique préexistant et le présente plutôt comme une construction bâtie à coup de répétitions. Le genre est donc pratiqué, performé, sans pour autant représenter une entité préformée. Au fondement de la pratique et de la pensée des deux philosophes se trouve l'invitation à une humilité inspirée de la sagesse antique, ainsi qu'un antidogmatisme qui s'appuie sur une démarche épistémologique sceptique. Doublé d'une attitude critique, ce scepticisme permet de proposer des changements à la vie quotidienne et invite à la transformation. Ce projet critique est encore entièrement endossé et poursuivi dans les travaux de Butler, qui en fait le noyau d'une éthique de la responsabilité qui mériterait d'être davantage étudiée. Inhérente à une démocratie saine, cette attitude critique se pose en chien de garde contre les dérives potentiellement sectaires des individus et des gouvernements. Ainsi, l'ontologie critique du présent proposée en fin de carrière par Foucault peut encore constituer un angle d'analyse pertinent pour la résolution de problèmes contemporains.

BIBLIOGRAPHIE

BUTLER, Judith et SALIH, Sara. (2004). *The Judith Butler Reader*, Wiley Blackwell Publishing.

BUTLER, Judith. (1986). Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex, *Yale French Studies*, 72 : 35-49. <https://doi.org/10.2307/2930225>.

BUTLER, Judith. (1989). Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions, *The Journal of philosophy*, 86(11) : 601-607. <https://www.jstor.org/stable/2027036>.

BUTLER, Judith. (1993). *Bodies that matter: on the discursive limits of « sex »*. Routledge.

BUTLER, Judith. (2000). What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue. Dans Sara SALIH et Judith BUTLER (dir.), *The Judith Butler Reader* (1^e éd. : 302-322). Wiley Blackwell Publishing

BUTLER, Judith. (2002). *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*, Columbia University Press.

BUTLER, Judith. (2002). *La vie psychique du pouvoir : l'assujettissement en théories*, Leo Sheer Edition.

BUTLER, Judith. (2004). Desire, Rhetoric, and Recognition in Hegel's Phenomenology of spirit. Dans Sara SALIH et Judith BUTLER (dir.), *The Judith Butler Reader* (39-89), Wiley Blackwell Publishing.

BUTLER, Judith. (2006). *Trouble dans le genre: Le féminisme et la subversion de l'identité*, La découverte/Poche.

BUTLER, Judith. (2007). *Le récit de soi, Pratique théorique*, Presses universitaires de France.

BUTLER, Judith. (2016). *Défaire le genre*, Éditions Amsterdam.

BUTLER, Judith. (2020). *Qu'est-ce qu'une vie bonne?*, Rivage poche.

FOUCAULT, Michel. (1994). *Histoire de la sexualité vol.1 : La volonté de savoir*, Gallimard.

FOUCAULT, Michel. (2001). *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard.

FOUCAULT, Michel. (2001). *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard.

FOUCAULT, Michel. (2006). *Surveiller et punir*, Gallimard.

FOUCAULT, Michel. (2009). *Histoire de la sexualité vol. II : L'usage des plaisirs*, Gallimard.

FOUCAULT, Michel. (2015). *Qu'est-ce que la critique?, suivi de La culture de soi*, Vrin.

GROS, Frédéric. (1995). Foucault et le projet critique. *Raison présente*, 114 : 3-22. <https://doi.org/10.3406/raipr.1995.3270>

HABERMAS, Jürgen. (2011). *Discours philosophique de la modernité : Douze conférences*, Gallimard.

PURTSCHERT, Patricia. (2008). Des réactions troublantes : la réception de trouble dans le genre de Judith Butler dans le monde germanophone. *Sociétés contemporaines*, 71 : 29-47.

REVEL, Judith. (2008). *Dictionnaire Foucault*, Ellipses.

TAYLOR, Charles. (1985). Foucault on Freedom and Truth. Dans Charles TAYLOR, *Philosophical Papers. II. Philosophy and the Human Sciences* (1^{re} éd., p. 152-184), Cambridge University Press.

VEYNE, Paul. (2008). *Foucault, sa pensée, sa personne*, Albin Michel.

Remerciements

La production et l'impression de ce numéro ont été rendues possible grâce à l'appui de



UNIVERSITÉ
LAVAL

Faculté des sciences sociales



Association des étudiantes et des étudiants
de Laval inscrits aux études supérieures inc.



TRANS TEA STALL
 (UNDER THE AEGIS OF ALL ASSAM TEAHOUSE IN ASSAM)
 (UNDER THE AEGIS OF ALL ASSAM TEAHOUSE IN ASSAM)

DIVERSITÉ DE GENRE

Anthropologie et Sociétés

Sous la direction de
 Christophe Broqua et Karine Geoffrion

**Achetez le numéro en ligne
 et abonnez-vous !**
www.anthropologie-societes.ant.ulaval.ca/

ABONNEMENT 2024

	Canada	Étranger	
Étudiant	45 \$	81 \$	CAN
Particulier	90 \$	115 \$	CAN
Institution sans agence	145 \$	200 \$	CAN
Institution avec agence	140 \$	175 \$	CAN

Prochains numéros

47-3, 2023.

Numéro hors thème

48-1, 2024. Natacha Gagné et Laurent Jérôme

La situation coloniale à la lumière de l'archive

48-2, 2024. Niko Besnier, Kevin Rosianu et Nicolas Bancel

Le genre à l'épreuve du sport

Diversité de genre

VOLUME 47, NUMÉRO 2 (2023)

Présentation. Diversité de genre.

Saisir l'évolution des catégories et des normes

Christophe Broqua et Karine Geoffrion

 Les *kagema* du Japon dans les discours sexologique et populaire de l'entre-deux-guerres. Réécritures et réappropriations

Camille Lenoble

Les catégories de genre et de sexualité à l'épreuve du quotidien.

 Transformations contemporaines des modes d'être *muxe*

(Isthme de Tehuantepec, Mexique)

Melvin Ait Aissa

 Le genre des fleurs. Processus de féminisation et attirances sexuelles chez les *māhū*, les *raerae* et les femmes trans à Tahiti

Mickaël Durand

Enjeux de terminologie autour de la « loi des personnes transgenres »

(2019) en Inde. Actions militantes en Assam et au Manipur

Émilie Arrago-Boruch

Les transmasculinités iraniennes.

De la masculinité hégémonique à la masculinité alternative

Bahar Azadi

Le football féminin dans les quartiers défavorisés au Maroc.

Socialisation, expression de genre et perception du corps

Aziz Benkorti

 Fluidité de genre. L'expérience d'une *técha* tunisienne

Monia Lachheb

 Just Walk! Images du genre dans la *Ballroom scene* parisienne

Camille Guilbert

La diversité de genre s'invite au Musée de la civilisation de Québec (note de recherche)

Karine Geoffrion, Marie-Philippe Phyllie Drouin, Amélie Fiset,

Kévin Lavoie et Caroline Lantagne

 Un anthropologue du XX^e siècle face à la diversité de genre et de sexualité. Pierre Clastres

Christophe Broqua

ESSAIS BIBLIOGRAPHIQUES

 Les *hijras* en Inde et au Bangladesh. Analyses à partir du désir

Otávio Amaral

La transition de genre. Entre ordre sexué et mobilité sociale

Laurence Hérault

Siggi est un magazine de sociologie grand public édité par l'OSBL *L'Esprit libre*. Il s'agit d'un espace inusité permettant aux sociologues de rejoindre un lectorat diversifié à travers une écriture créative et accessible. Nous vendons à bas prix des espaces publicitaires aux organisations sans but lucratif, aux centres de recherche, aux départements de sciences sociales ainsi qu'aux maisons d'édition.

www.revuespritlibre.org/sociologie

Tarifs OSBL

1. Couverture arrière (page complète) : 500\$
2. Page complète : 250 \$
3. Demi-page : 150 \$

Tarifs Mécène (pour encourager le projet d'une sociologie accessible)

1. Couverture arrière (page complète) : 800\$
2. Page complète : 400 \$
3. Demi-page : 250 \$

Format des espaces publicitaires

Page pleine : 8,5 x 11 (21,6 x 27,9 cm)

Demi-page: 8,5 x 5,5 (21,6 x 14 cm)

Quart de page bannière: 4,25 x 5,5 (10,8 x 14 cm)

Quart de page bandeau: 8,5 x 2,125 (21,6 x 5,4 cm)

Dates limites :

No8 (en librairie en avril 2024) :

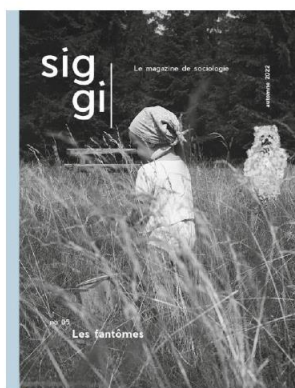
Réserver avant le 23 janvier,

faire parvenir la publicité avant le 10 février

No9, (en librairie en octobre 2024) :

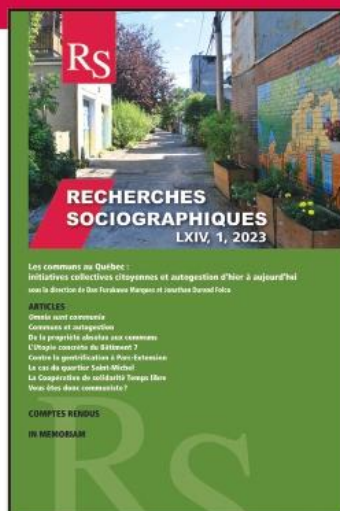
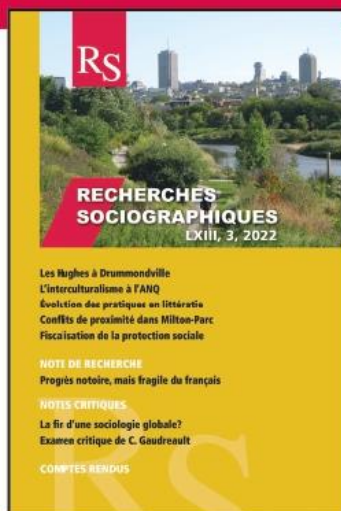
Réserver avant le 17 juillet,

faire parvenir la publicité avant le 10 août



Pour réserver ou poser des questions, écrivez-nous : siggi@revuespritlibre.org

RS RECHERCHES SOCIOGRAPHIQUES



Revue pluridisciplinaire de sciences sociales

*Un carrefour pour la recherche empirique
sur le Québec et les francophonies canadiennes
depuis 1960*

Abonnement et achat en ligne

**www.soc.ulaval.ca/recherchessociographiques
(418) 656-3544 #403544
rechsoc@soc.ulaval.ca**

SOCIALIUM **la revue des** **sciences** **sociales**

Nouvelle édition

**CRISE DE LA
MASCULINITÉ ?**

Publie tes écrits!

Essais, nouvelles, poèmes...

Tu as jusqu'au 17 mars 2024!

**Fais-nous parvenir par courriel un
texte en lien avec le thème principal
ou sur le thème de ton choix au
socialium.ulaval@gmail.com**



SOCIALIUM
REVUE DES SCIENCES SOCIALES