

Journées d'étude de l'Ensa Limoges



Pendant
et
après
Foucault...

Geneviève
Vergé-Beaudou
Jean-François Bert
Richard Madjarev
Catherine Geel
Geoffroy
de Lagasnerie

PENDANT ET APRÈS FOUCAULT...

Journées d'étude de l'École nationale supérieure d'art de
Limoges

17 et 18 janvier 2012

Geneviève Vergé-Beaudou, Jean-François Bert, Richard
Madjarev, Catherine Geel, Geoffroy de Lagasnerie, sous la
direction de Catherine Geel et de Geneviève Vergé-Beaudou,
professeures à l'Ensa Limoges

SOMMAIRE

Journée 1

INTRODUCTION

par Geneviève Vergé-Beaudou

FOUCAULT AU TRAVAIL

par Jean-François Bert

QUAND LE CINÉMA S'EMPARE DE FOUCAULT : *LE MYSTÈRE ALEXINA*

par Richard Madjarev

Journée 2

INTRODUCTION

par Catherine Geel

MICHEL FOUCAULT, LE NÉOLIBÉRALISME ET LA POLITIQUE

par Geoffroy de Lagasnerie

PRÉSENTATION DU FILM *PORTIER DE NUIT*

par Richard Madjarev

Bibliographie

Colophon

Michel Foucault est l'une des dernières figures en France de l'intellectuel engagé. Engagé en pensée et en actes dans des luttes choisies qui lui permettent de développer ses sujets de recherche. Joignant dans une même démarche l'activité théorique et l'activité militante en une sorte de théorie et pratique politique, travaillant l'histoire et les catégories des historiens, la philosophie et les philosophes, du côté de la pensée structurale, Foucault propose une œuvre qui de *l'Histoire de la folie à l'âge classique* au *Pouvoir psychiatrique*, de *Surveiller et punir* au biopouvoir engage toujours, en toute occasion, une archéologie du savoir. Les mots... et les choses. Il y a, dans les modes d'engagement et la profondeur des interventions publiques du titulaire de la chaire d'Histoire des systèmes de pensée du Collège de France, une épaisseur et une bienveillance dont ces Journées veulent rendre compte. Il y a aussi, du coup, un après-Foucault, avec ceux qui à sa suite veulent penser à leur tour l'importance de la « volonté de savoir¹ » en termes critiques et bienveillants, et l'étude de la réception de Foucault comme nécessaire à sa compréhension.

¹ *La Volonté de savoir* est le titre du premier cours de Michel Foucault au Collège de France, en 1970-1971.

JOURNÉE 1

17 janvier 2012

Sous la direction de Geneviève Vergé-Beaudou, professeure à
l'ENSA Limoges

INTRODUCTION

par Geneviève Vergé-Beaudou

Il m'a paru important de poser ici cette introduction en regard de ce que Gilbert Hottois¹ nomme « trois philosophes de la différence » lorsqu'il évoque Gilles Deleuze, Jacques Derrida et Michel Foucault. Je voudrais opérer un rapide panorama de la pensée française à la seconde moitié du xx^e siècle, puis énoncer quelques axes afin d'identifier la *différence*, pour aborder ensuite quelques orientations concernant Foucault et l'archéologie des savoirs-pouvoirs, et enfin inventorier des lignes de force en vue d'aborder la pensée de Foucault.

Au début de la seconde moitié du xx^e siècle, la pensée française passe par des tendances que l'on peut caractériser sommairement :

- l'existentialisme : *L'Être et le Néant*, de Jean-Paul Sartre, paraît en 1943, et inaugure l'existentialisme, issu de la phénoménologie (Husserl, Heidegger), tout en s'inspirant également d'autres philosophes comme Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, 1945) ;
- le marxisme : à la fin des années 1950 et au début des années 1960, la pensée marxiste s'impose et tend à dominer. Sartre publie sa grande synthèse existentialo-marxiste, *Critique de la raison dialectique*, en 1960 ;
- le structuralisme : au cours des années 1960, le structuralisme, originellement conçu par le linguiste Ferdinand de Saussure (1875-1913), devient l'approche caractéristique des sciences humaines avec Claude Lévi-Strauss (*La Pensée sauvage*, 1962), Roland Barthes et Jacques Lacan. De son côté, Louis Althusser relit Marx à partir du structuralisme (*Pour Marx*, 1965). Cependant, on peut observer que ce courant noue avec le marxisme des rapports très ambivalents et souvent conflictuels. Plus qu'une simple méthode, le structuralisme tend à se développer comme une philosophie totale de l'être humain individuel et collectif et, en ce sens, il s'oppose à la philosophie de l'homme centrée sur le sujet

conscient rationnel et libre.

Michel Foucault a commencé à s'imposer au cours de cette dernière période. À certains degrés, il a été assimilé à la pensée structuraliste, dans laquelle, cependant, il ne se reconnaissait pas ou peu. Il a explicitement pris ses distances avec ce courant (ainsi que Deleuze et Derrida).

1. LA DIFFÉRENCE : PROPOSITION D'IDENTIFICATION

Dans les années 1960-1970, il est possible de parler d'un *style philosophique français original* (je fais référence, ici, à François Laruelle qui, au sujet de la « Différence et de ses variantes », observe qu'elles constituent la problématique « la plus enveloppante et la plus compréhensive de la pensée contemporaine² »). Hottois précise par ailleurs que cette tentative de rassemblement ne doit pas effacer le fait que les penseurs français de la différence expriment une postmodernité particulièrement accusée.

J'insisterai sur le fait que le terme « philosophes de la différence » indique tout au plus un « air de famille » et qu'il rend justice aux différences irréductibles ayant séparé ces penseurs qui ont très peu communiqué les uns avec les autres à travers leurs écrits, comme si chacun avait voulu respecter la singularité de l'autre.

Il s'agit donc pour une part essentielle (mais pas exclusivement) de *style*, c'est-à-dire de pratiques philosophiques qui se distinguent d'abord par la forme, l'écriture, le choix lexical, le goût de la rhétorique : des pratiques souvent *autoréférentielles*, c'est-à-dire référées à elles-mêmes, ou du moins *au langage*. Ce qui signifie qu'elles ne se réfèrent pas à quelque sujet, objet ou thème extralinguistique. La différence est donc d'abord celle du style.

Il s'agit de critiquer ou de « déconstruire » tous les discours et pratiques de l'*identité* : la cible de cette déconstruction est immense, puisqu'elle se confond avec la philosophie et, plus généralement, avec la pensée occidentale, elle-même placée sous le signe de la *raison* fondamentale,

respectueuse du principe d'identité. Descartes est dénoncé, mais aussi Hegel, car la dialectique retrouve toujours l'un et le même au terme du détour par l'autre.

La différence ne se réduit ni à la contradiction ou à l'opposition dialectique ni à la distinction logique. Les philosophes de la différence défont les identifications, les localisations, les hiérarchies, les séparations stables, définitives, absolues et le lexique métaphysique qui y est associé : essence, fondement, universel, un, sujet, objet, etc. Ils cultivent la *métaphore*, qui sans cesse déplace le sens et la référence des termes. Et, comme ils cherchent également à déjouer pour leur propre discours les pièges de l'identification, il est — à la rigueur — vain de prétendre exposer leur conception comme s'il s'agissait d'une théorie ou d'un ensemble de thèses clairement énonçables et tenables. Voilà pourquoi le terme de « différence » convient le moins mal pour leur imposer une relative et paradoxale identité commune. « Écrire [...] pour n'avoir plus de visage. Ne me dites pas de rester le même : c'est une morale d'état civil », écrit Foucault dans *L'Archéologie du savoir*³.

Pourtant les différences affirmées par les philosophes de la différence se veulent *positives* : ce sont les différences qui produisent la diversité et la multiplicité en même temps que les singularités et les discontinuités insurmontables, ou surmontables d'une infinité de manières non convergentes.

Il y a de l'herméneutique dans cette position, mais une herméneutique — une liberté d'interpréter, de « faire sens » — qui aurait rompu avec ses connivences idéalistes et phénoménologiques. Une herméneutique éclatée, qui ne se réfère à aucune unité ou totalité de sens originelle ou finale.

Les philosophies de la différence connotent plus l'empirisme, le positivisme ou le nominalisme que l'idéalisme et la métaphysique. Mais il s'agit bien d'une connotation (affaire de style), et certainement pas d'une identité. Cette herméneutique qui connote l'empirisme et détruit l'idéalisme

ne reconnaît qu'une tradition et un maître : le nihilisme — négatif et surtout affirmatif — de Nietzsche. La filiation avec Marx et Freud, les deux « maîtres du soupçon », est réelle, mais plus ambivalente, car elle est associée à la dénonciation de tout ce qui les attache encore à la tradition rationaliste et idéaliste.

2. QUELQUES ORIENTATIONS SUR FOUCAULT ET L'ARCHÉOLOGIE DES SAVOIRS-POUVOIRS

Les principaux ouvrages de Foucault analysent des thèmes choisis aux limites de l'ordre symbolique, où le langage-institution se dérègle, où il est violemment contesté : la folie (*Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961), le crime (*Surveiller et punir*, 1975), la sexualité (*La Volonté de savoir*, 1976). Son attention porte sur la saisie de ces lieux et moments de désordre par des savoirs scientifiques nouveaux : la psychiatrie ou la criminologie.

C'est aussi cet intérêt pour l'émergence de nouvelles « sciences humaines », dans le contexte de la culture et des institutions d'une époque, qui est au cœur de son ouvrage *Les mots et les choses* (1966). Dans *L'Archéologie du savoir* (1969), il s'efforce de théoriser sa « méthode ». Il feint de donner une apparence « scientifique » à une entreprise foncièrement critique de la science et qui reste une affaire de style et de génie personnel, guère thématizable et transmissible.

QUELQUES ORIENTATIONS

1. De l'histoire et de l'épistémologie

Foucault dénonce les représentations courantes de l'histoire et de l'épistémologie : l'Histoire majuscule — début/fin — qui se présente comme grand récit continu et sensé ; l'épistémologie en tant que théorie en quête des formes *a priori* et ses négations (anhistoriques) de la connaissance.

Chaque époque a son épistémè, c'est-à-dire la grille symbolique à travers laquelle elle appréhende toute chose et qui définit, notamment, ce

qu'appellent savoir et vérité. Ces structures ne sont pas des « visions du monde » (cela relèverait d'une notion subjective et idéaliste) : elles sont inconscientes et, d'une certaine manière, objectives. Pour une époque donnée, il y a une épistémè commune, souterraine, aux divers savoirs, aux diverses pratiques et aux multiples facettes de la culture. Ses structures déterminent des postes, des fonctions, des disciplines, des institutions, des prérogatives, dont les individus sont investis pour les exercer, en pâtir, en jouir. Ce qu'une époque appelle « rationalité » n'est qu'une expression de ces structures qui apparaissent, changent et disparaissent de manière contingente. Aucune raison universelle ne vient les surplomber pour établir leur nécessité et leur enchaînement. Le hasard seul les conditionne, et leurs différences sont telles que la discontinuité les environne. D'une épistémè à l'autre, il n'y a ni continuité ni progrès, rien qu'une rupture. Elles sont comme des cristallisations symboliques toujours autres.

Cette archéologie des savoirs, cette archéologie foucauldienne s'efforce, par une attention analytique appliquée à l'ensemble du champ symbolique d'une époque, de repérer et d'explicitier l'épistémè sous-jacente, qui rend compte de l'émergence et du développement de telle science particulière. Cette archéologie, que l'on pourrait qualifier de forme originale de l'épistémologie historique, a été appliquée par Foucault exclusivement aux sciences humaines, les archives qu'il a utilisées étant quasiment exclusivement des textes.

2. Le grand partage : la folie et la raison

Nous avons vu hier de quelle manière, raison, science et histoire convergeaient vers l'exclusion de la folie, dans l'espoir de sa réduction, d'où le développement de nouvelles rationalités et méthodes scientifiques telles que la psychiatrie, ou encore la psychanalyse. C'est ce qui nous a conduits aux orientations suivantes.

3. L'archéologie des savoirs objectifs de l'homme

L'archéologie des savoirs objectifs de l'homme que Foucault étudie dans *Naissance de la clinique* (1963) nous entraîne vers *Les mots et les choses* (1966), ouvrage dans lequel Foucault analyse deux discontinuités épistémologiques — l'émergence de l'âge classique, puis celle de l'âge moderne.

4. Savoir, pouvoir, désir et parole

Sans doute verrons-nous aujourd'hui combien Foucault a l'intuition d'une sorte de chaos de fond de la réalité humaine, et comment, à la surface de ce chaos, il repère des structures, des codes, des ordres, des organisations de forces. Toutes ces « rationalités » sont singulières et contingentes — accidentelles, occasionnelles, éventuelles —, aléatoirement issues du chaos originel. Elles s'expriment dans les rites, les traditions, les institutions d'une culture et d'une époque ; elles rendent possible la société.

5. La question du langage

Foucault s'est intéressé à toutes les pratiques sociales et à tous les aspects de l'ordre symbolique. Il a montré que les épistémès et les mutations épistémiques sont des réalités dynamiques complexes qui engagent tous les aspects de l'existence humaine. Il a cependant accordé une attention et une importance spéciale aux discours, aux textes : au langage (moyen par excellence d'articulation du pouvoir dès lors qu'il s'exerce sous la forme du savoir, parce que toute société a toujours cherché à canaliser, à contrôler et à réguler le discours : n'importe qui ne dit pas n'importe quoi n'importe comment ni n'importe quand). « C'est dans le discours que pouvoir et savoir viennent s'articuler », dit Foucault dans *La Volonté de savoir*.

EN GUISE DE CONCLUSION : DES LIGNES DE FORCE POUR ABORDER LA PENSÉE DE FOUCAULT

Les livres de Foucault préservent, bien plus que ceux de Deleuze ou de Derrida (à qui je l'ai associé au début de mon propos), la référence

extralinguistique (et un style empiriste, voire positiviste). Foucault parle de pratiques, d'institutions, de prisons, d'hôpitaux, du sexe, des médecins, etc. Cette référence extralinguistique est cependant, au final, trompeuse, car tous ces référés ne sont précisément pas des réalités qui existeraient hors de l'ordre symbolique, qui est, par priorité, l'ordre du discours. C'est donc du langage que parle Foucault et c'est ultimement le langage qui dicte ce qu'il fait.

Foucault illustre le nihilisme. Un nihilisme foncièrement négatif, même s'il ne nie pas la créativité et la productivité du non-sens et de la contingence. Ce nihilisme, qui ne reconnaît que des jeux de forces aléatoires, n'entretient aucune illusion sur l'homme et sur l'histoire.

Dans le paysage de l'épistémologie contemporaine, Foucault relève de la mouvance historique/politique/culturelle qui s'attache à montrer combien les sciences sont conditionnées par tous les aspects non scientifiques de la société : par la culture, le droit, le politique. L'importance qu'il accorde au pouvoir et sa conception de celui-ci font l'originalité de ses analyses.

L'épistémologie de Foucault et les représentations de la science moderne qu'elle véhicule sont fondamentalement conditionnées par le choix de ne s'intéresser qu'aux sciences humaines, ou à la limite de celles-ci : certains aspects de la biomédecine, par exemple.

Le statut épistémologique des sciences humaines est singulier et depuis toujours controversé. Le couple « mot-chose » n'y fonctionne pas comme dans les sciences de la nature, les « choses » tendent à n'y avoir qu'une réalité symbolique, langagière.

La question de la technique et l'opérativité technique n'est pas posée, ou n'apparaît qu'incidemment, et jamais au cœur du savoir, dont le pouvoir demeure intrinsèquement symbolique. Qu'elles soient correctes ou non, les conclusions que Foucault tire à propos des sciences humaines ne sont pas simplement transférables vers les autres sciences, vers les technosciences contemporaines. À propos de celles-ci, la question du pouvoir se pose aussi,

mais d'une manière très différente de la façon dont elle se pose dans les sciences humaines.

L'une des plus grandes originalités de la pensée de Foucault réside dans sa conception du pouvoir. Il dissocie le pouvoir non seulement de la politique au sens commun du terme, mais aussi, beaucoup plus radicalement, de la subjectivité humaine. L'essence du pouvoir ne tient donc pas dans l'imposition par un sujet de sa volonté à un autre sujet. Les sujets occupent des structures de pouvoir et tirent de la jouissance et de la souffrance de cette participation aux jeux de pouvoir. Mais le pouvoir n'est pas non plus objectif, si l'on entend par là des contraintes et forces physiques, matérielles, qui sont bien entendu également utilisées par les structures du pouvoir.

Ni subjectif ni objectif, le pouvoir est symbolique ou structurel : il ordonne les sujets et, par leur truchement, également un certain nombre d'objets et de processus physiques, naturels et techniques.

¹ Gilbert Hottois, *De la Renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, 3^e éd., Paris, De Boeck Université, coll. « Le point philosophique », 2002.

² François Laruelle, *Les Philosophes de la différence*, Paris, PUF, 1986.

³ Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2008.

FOUCAULT AU TRAVAIL

La conception et la réception de l'*Histoire de la folie à l'âge classique*

par Jean-François Bert

Jean-François Bert est sociologue et historien des sciences sociales, maître d'enseignement et de recherche à l'université de Lausanne. Ses principaux travaux portent sur l'histoire des pratiques savantes. Il est l'auteur d'un certain nombre d'ouvrages sur Foucault, parmi lesquels *Introduction à Michel Foucault* (Paris, La Découverte, 2016), *Un succès philosophique. L'Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault* (avec Philippe Artières, Caen, Presses universitaires de Caen, 2011), *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968* (avec Ph. Artières et al., Caen, PUC/IMEC, coll. « Regards critiques », 2009) et *Archives de l'infamie* (Paris, Les Prairies ordinaires, 2009).

SYLLABUS

Il y a plus de cinquante ans, la « somme » de Michel Foucault sur la folie ébranla les certitudes et questionna les pratiques de la psychiatrie. *L'Histoire de la folie* est, avant tout, l'histoire de la différence et du partage sans cesse modifié entre la folie et la raison, mais aussi et surtout du dialogue rompu entre ces deux entités. Tout le travail de Foucault a consisté à démontrer comment une telle histoire de la marge, de la limite du social, est aussi explicative du fonctionnement d'une société.

I. DE L'IMPORTANCE DE L'HISTOIRE MATÉRIELLE ET DES ARCHIVES

Je voudrais commencer par rappeler l'histoire matérielle, éditoriale de ce livre, ou plutôt de « ces » différents livres, car il existe plusieurs éditions, dans différents formats, avec des corrections, des suppressions ou des ajouts parfois importants. La première préface, par exemple, rédigée par Foucault en 1960, va disparaître en 1972 lors de la seconde édition du livre chez Gallimard, puis réapparaître un peu plus tard, seule, dissociée du texte dans l'un des quatre volumes des *Dits et écrits*. Pour preuve de l'importance de l'aspect « matériel » des choses, on peut s'arrêter sur le rabat de la jaquette qui couvrait la première édition du livre en 1961. Un rabat qui a disparu dans les autres éditions alors qu'il nous apprend ce que Michel Foucault, qui l'écrit à la troisième personne, compte faire dans ce livre :

« Ce livre est de quelqu'un qui s'est étonné. L'auteur est par profession un philosophe passé à la psychologie, et de la psychologie à l'histoire. D'avoir été élève à l'École normale supérieure, agrégé de philosophie, pensionnaire à la fondation Thiers, d'avoir fréquenté les hôpitaux psychiatriques (du côté où les portes s'ouvrent), d'avoir connu en Suède le bonheur socialisé (du côté où les portes ne s'ouvrent plus), en Pologne la misère socialiste et le courage qu'il lui faut, en Allemagne, pas très loin d'Altona, les nouvelles forteresses de la richesse allemande, d'être redevenu en France un universitaire, l'a fait réfléchir avec un peu de sérieux sur ce que c'est qu'un asile. Il a voulu savoir, il veut toujours savoir quel est donc ce langage [je souligne l'importance du langage, déjà relevée dans le cadre de ces Journées d'étude] qui à travers tant de murailles et de sérieux se noue, se prononce et s'échange au-delà de tous les partages¹ ».

L'Histoire de la folie a une histoire complexe qui ne cesse de croiser la biographie de Foucault, tout particulièrement ses déplacements à l'étranger, puisque, entre 1955 et 1960, il sera conseiller culturel dans les

ambassades françaises de trois pays : la Suède, où il va rester deux ans, la Pologne (Varsovie) et l'Allemagne (Hambourg), où il va rester quelques mois, entre 1959 et 1960².

Tout semble commencer en 1955, lorsque Foucault rejoint la Suède pour animer les services culturels du ministère des Affaires étrangères. Il part avec deux contrats éditoriaux signés quelques mois auparavant : l'un pour une histoire de la psychiatrie, l'autre pour une histoire de la mort, qu'il ne terminera jamais³. Mais c'est oublier qu'un an plus tôt, en 1954, il venait de publier son premier livre, commandé par Louis Althusser, et intitulé *Maladie mentale et personnalité*. Si cet ouvrage apparaît encore trop peu dans les bibliographies consacrées au philosophe, c'est parce que lui aussi a connu une histoire étrange. Il sera réédité en 1962 sous un autre titre (*Maladie mentale et psychologie*), après que Foucault l'eut amplement repris, notamment en supprimant et remplaçant son dernier chapitre d'abord consacré au psychiatre russe Pavlov par une sorte de résumé de *l'Histoire de la folie*. *Maladie mentale et personnalité* reste cependant le premier livre de Foucault, d'autant plus important pour comprendre la genèse de son travail sur la folie que Foucault y présente, pour la première fois, une approche historique des formes de la maladie mentale qui passe par l'analyse de ses conditions matérielles et culturelles de développement⁴.

Mais revenons à la Suède. C'est là qu'il rédige un premier manuscrit, et qu'il aimerait s'orienter vers un doctorat suédois. Stirn Lindroth, un temps pressenti par Foucault pour l'accompagner dans ce doctorat, est littéralement effrayé par cette première version. Las de cette longue « nuit suédoise », Foucault déménage pour Varsovie en 1958. Il y termine son manuscrit, qu'il remet cette fois à l'épistémologue Georges Canguilhem afin qu'il le recommande auprès de certains éditeurs. À cette époque, il faut obtenir un droit de publication avant de pouvoir soutenir sa thèse. Gallimard ayant refusé, Foucault décide de déposer son manuscrit aux éditions Plon, qui en accepteront la publication en 1960. Depuis peu, les archives de travail

de Michel Foucault conservées à la BNF sont devenues accessibles. Aussi, il faut associer à cette histoire de nouvelles sources, devenues essentielles, pour essayer de mieux comprendre la réflexion de Foucault. En ce qui concerne *l'Histoire de la folie*, il s'agit principalement de fiches de citations que Foucault a glanées ici et là, dans ses lectures ou dans les différents fonds d'archives qu'il a pu visiter, telles les archives de l'Assistance publique. Il prend des notes, analyse les registres d'admission des malades, etc. C'est un point important, car cette capacité de Foucault à se saisir de documents d'archives lui sera contestée par plusieurs historiens.

Mais, outre ces archives issues de la main même de Foucault, qui montrent quasiment au jour le jour de quelle manière il travailla, il existe encore une autre catégorie d'archives, non produites par Foucault, qui elle aussi nous livre des informations précieuses sur le contexte de sa production théorique concernant la folie. En Suède, alors qu'il est conseiller culturel et responsable de ce qu'on appelait la « Maison de France », Foucault donne à l'université d'Uppsala des cours de conversation, montre des films français, fait écouter de la musique sérielle à ses étudiants. Dans ce contexte général, il aura accès aussi à la bibliothèque, et plus particulièrement à un fonds de livres anciens qui venait d'être déposé : le fonds Waller. Cet historien de la psychiatrie et de la médecine offrit en 1955 plus de 5 000 ouvrages rares sur la question. Grâce aux registres d'entrée, précieusement conservés par la Carolina Rediviva d'Uppsala, il est possible de suivre les allées et venues de Foucault dans la bibliothèque. D'autres documents, émanant quant à eux du ministère des Affaires étrangères, renseignent sur son activité de conseiller à la culture, sur les réceptions qui l'ont mis en relation avec des savants français qui briguaient le prix Nobel⁵.

II. L'HISTOIRE DE LA FOLIE EST-ELLE UN SUCCÈS PHILOSOPHIQUE ?

Par de nombreux aspects, *l'Histoire de la folie* est un livre qui n'a pas

d'équivalent. Il n'y a que très peu d'autres ouvrages venant des sciences humaines ou de la philosophie qui se soient autant vendus. Est-ce un succès ? Qu'est-ce, d'ailleurs, qu'un succès en philosophie ? Cela se mesure-t-il seulement en termes quantitatifs ? Au nombre et au choix des différentes éditions ? Et le succès est-il une bonne porte d'entrée pour essayer de définir cet ouvrage ?

Une fois son ouvrage publié, Foucault choisit explicitement de donner à lire ce livre au plus grand nombre de lecteurs possible. En 1964, il choisit de le faire paraître en poche, chez 10/18. Son édition se vendra à plus de 170 000 exemplaires entre 1964 et 1972. Cependant, et afin d'adapter l'édition du grand format de Plon à ce nouveau format dit de poche, Foucault réduisit sa thèse de plusieurs centaines de pages, procédant lui-même aux coupes. Par ailleurs, et toujours dans la perspective de faire connaître largement son ouvrage, Foucault aura recours à un second média, très important : la radio. Il y interviendra de façon récurrente sur la folie, prenant bien garde, chaque fois, de ne pas réduire ce phénomène à une simple question médicale ou épistémologique. À travers l'évocation de la folie, Foucault en profite pour aborder la question de la délimitation du normal, des gestes, des institutions et des discours qui entourent la folie.

Une approche qu'il avait cherché à consolider tout au long des 600 pages de sa thèse, rompant explicitement avec la manière traditionnelle dont les historiens avaient jusque-là raconté les progrès ininterrompus de la science psychiatrique, faisant apparaître l'objectivation médicale comme libératrice. Grâce au choix de sa périodisation, qui met en regard deux périodes, celle de l'édit royal de 1656, qui engage le « Grand renfermement » de la folie, et celle de la constitution de la folie comme maladie mentale à partir de 1794, qui resserre les processus d'internement, Foucault engage une critique des histoires progressistes de la psychiatrie.

À sa chronologie en rupture, Foucault ajoute aussi une longue réflexion sur l'importance des lieux de la folie. Des lieux dans lesquels se joue en fait

notre perception de ce phénomène. Une folie d'abord isolée et circonscrite avant de devenir un pur objet de connaissance positiviste. Si la nef des fous symbolise l'errance et la liberté du fou à l'époque médiévale, l'âge classique, durant plus de deux siècles, multipliera les Workhouses, Zuchtaus, Bridewell et autres Bicêtre qui sont des lieux de bannissement et d'exclusion. Dans la modernité, la folie se pense aussi sur l'horizon social de la pauvreté. Là, le fou prend le large ; ici, il est enfermé. Pour Foucault, il s'agit surtout de montrer que l'internement n'est pas une réponse médicale à la folie, mais bien plutôt la conséquence d'un contrôle sociopolitique, juridique et économique qui se fait de plus en plus méticuleux et intrusif sur la déviance. Le recours croissant à l'internement relève d'une conscience accrue du scandale et de l'amoralité du fou dans une société qui refuse toute forme d'oisiveté, d'inaction, de vagabondage.

Aux dates et aux lieux viennent aussi s'ajouter les « murmures » de la folie que Foucault cherche à entendre par le biais des archives qu'il mobilise activement dans sa réflexion. Dans sa manière de sélectionner et de mettre en réseau certains documents historiques, Foucault donne vie à de nombreux personnages, à de nombreux « cas ». C'est Thorin, le laquais presque analphabète ; Deschauffour, supplicié pour acte de sodomie ; Papavoine et Henriette Cornier, prototypes mêmes de ce qu'au XIX^e siècle on appellera le « monstre moral ». Lorsque Foucault leur donne la parole, c'est pour montrer combien la raison se montre laconique et impérative quand il s'agit pour elle de juger le contraire de ce qu'elle est.

Sa thèse comporte encore bien d'autres intérêts. Certains ont été relevés lors de la soutenance qui s'est tenue le 20 mai 1961 devant un jury partagé qui tentait de comprendre la « méthode » de Foucault sans tout à fait y parvenir. Il est vrai qu'il mobilise des sources très différentes, renversant au passage certaines hiérarchies traditionnelles du discours. Il a su mêler de façon heuristique traités de médecine et philosophie, monographies sur des institutions et archives comptables, archives picturales et littérature.

Foucault pose problème.

Pourtant, c'est cette nouveauté dans l'approche, dans les matériaux utilisés et dans les questions posées à la folie qui contribua immédiatement à la notoriété de l'ouvrage.

Dès sa sortie, les comptes rendus se multiplient. Roland Barthes, Maurice Blanchot, Michel Serres, etc⁶. C'est surtout du côté des historiens que le livre connaîtra sa réception la plus importante, portée par deux recensions qui paraîtront dans la grande revue historique des *Annales*. La première recension est produite par l'historien moderniste Robert Mandrou ; la seconde émane de Fernand Braudel, le grand nom de l'histoire après la Seconde Guerre mondiale, notamment pour *La Méditerranée*, ouvrage de référence pour toute une génération. Les lignes écrites par Braudel sur *l'Histoire de la folie* ont donc une immense valeur symbolique à l'époque.

Je ne m'étendrai pas davantage sur cette réception institutionnelle, académique, universitaire et théorique qui durera jusqu'en 1968-1969, date à laquelle l'ouvrage connaît une tout autre réception, plus militante⁷.

Là, *l'Histoire de la folie* sort du monde académique pour entrer dans celui des praticiens – infirmiers psychiatres, psychiatres, mais aussi psychiatrisés ou ex-psychiatrisés (c'est le nom que l'on donne à l'époque à ceux qui ont connu l'asile psychiatrique). Une nouvelle réception se développe, du côté des usagers de ces institutions que Foucault a cherché à décrire d'un point de vue historique. Au début des années 1970, les spécialistes de l'institution psychiatrique prennent la parole. Henri Ey ou Jean Oury notamment reprochent à Foucault l'aspect lacunaire de ses sources, mais aussi et surtout le type de lecture qu'il en propose, lui qui n'est pas médecin ! D'autres vont lui rappeler que la psychiatrie est devenue bien plus souple qu'au XIX^e siècle, que l'on a désormais recours à des médicaments, à la sectorisation, aux observations pluridisciplinaires de patients, ce qui est bien la marque d'un mieux par rapport à la camisole de force. À leurs yeux, il est inacceptable que Foucault ignore les « progrès » réels effectués par la

psychiatrie. Parmi ces détracteurs, on peut penser au philosophe Marcel Gauchet et à la psychiatre Gladys Swain, qui, en 1980, dans un ouvrage coécrit intitulé *La Pratique de l'esprit humain*, établissent une critique en règle de l'*Histoire de la folie*⁸. Swain et Gauchet y démolissent l'hypothèse centrale de Foucault en affirmant qu'il exploite à tort le fil directeur de l'exclusion et se fourvoie d'un bout à l'autre de sa thèse. Foucault refuse de voir que le véritable sens de l'histoire de la folie ne repose pas sur l'exclusion mais au contraire sur l'intégration de la folie dans le monde contemporain.

Mais revenons à notre question initiale. Pourquoi cette thèse est-elle un succès ? Un succès qui tient des nombreuses polémiques engagées par la lecture de ce livre, qui ne contient pas seulement une thèse polémique sur la folie, mais au moins cinq thèses enchâssées les unes dans les autres.

Tout d'abord, il faut rappeler que Foucault cherche à faire dans cet ouvrage une histoire des gestes de partage par lesquels une culture s'emploie à exclure une part d'elle-même — sa part folle. C'est, si l'on veut, sa première thèse épistémologique. Pourquoi, au XVII^e siècle, la culture classique décide de rompre avec la manière dont au Moyen Âge on soignait la folie. Comment expliquer cette discontinuité fondamentale dans les manières d'aborder la folie ? Foucault se situe avec cette question dans la lignée de travaux clairement référencés, ceux de Bachelard et de Canguilhem. Il ne se limite cependant pas à cette première réflexion et décide d'y associer une réflexion de type anthropologique. Deuxième thèse, donc, relative cette fois-ci aux notions d'interdit et de transgression. Dans cette perspective, Foucault se situe dans le prolongement de Nietzsche, de Bataille et d'Artaud, puisqu'il s'agit de comprendre de quelle manière il est possible d'analyser le fonctionnement d'une société. Doit-on partir de son centre ou de ses marges, de ce qui est accepté et reconnu ou au contraire de ce qui en est exclu ? La troisième thèse est d'ordre historique. Il le revendique à plusieurs reprises : la folie est un objet historique soumis à des transformations institutionnelles, sociales, en un mot matérielles qui

peuvent être lues dans les décisions politiques, les textes juridiques ou les expressions artistiques. La quatrième thèse est quant à elle philosophique. Il s'agit pour Foucault de décrire la manière dont la Raison a construit son privilège exorbitant sur ce qu'elle ne reconnaît pas comme identique à elle, soit sur ce qu'elle exclut. Aussi va-t-il essayer de faire une histoire de la folie d'avant la folie, d'avant ce partage entre raison et déraison. Une résurgence phénoménologique de sa lecture des phénoménologues allemands, dont Husserl, mais surtout Binswanger, qu'il rencontra en 1954 à l'asile de Münsterlingen, au bord du lac de Constance⁹. Enfin, il existe une cinquième et dernière thèse, politique. Foucault ne cesse de montrer aux psychiatres combien il est vain de prétendre à une maîtrise concernant la folie, le fou, etc. Malheureusement, nous dit-il, cette prétention est encore et toujours à la racine même du pouvoir psychiatrique. La psychiatrie ne détient pas la vérité de la folie, et c'est en le prétendant qu'elle engendre son « pouvoir » sur le fou¹⁰.

III. PARTICULARITÉ D'UNE RÉCEPTION

Je voudrais, pour finir, indiquer trois particularités concernant la réception de ce livre.

A. REVENIR

Tout d'abord, et contrairement à son habitude, Foucault va constamment revenir sur ce livre, pour essayer à la fois d'en souligner l'actualité et d'en déjouer les cadres habituellement utilisés pour le définir. Un jeu de cache-cache où Foucault va tenter de multiplier les prises possibles sur ses propos. Parler de la folie, certes, mais finalement pour parler d'autres choses.

À en croire Foucault, ce livre ne se rangerait donc dans aucune case, surtout pas celle d'une « histoire » des idées, ou des représentations, deux grandes catégories utilisées pour décrire ce qu'il avait tenté de faire en 1961. Pour éviter cette requalification, Foucault procédera continuellement par

déplacements, préférant se situer au carrefour des sciences humaines, de l'épistémologie, de la phénoménologie, mais aussi d'un certain type de structuralisme (celui de Dumézil). Il se placera aussi du côté de l'histoire, mais d'une histoire d'un type tout à fait particulier, ouverte et sensible, qui tente de réfléchir au comportement psychologique des individus. Lorsqu'il est interrogé sur ce livre fondateur, il s'agit pour lui de faire varier ces différentes focales, souvent en fonction des contextes et des lieux où il se trouve. En 1963, dans une série d'émissions de radio produites par Radio France et intitulées *Langage et folie*, il revient sur trois entrées possibles de son travail :

- Définir les points d'irruption de la folie dans le langage en analysant les différentes formes de langages pathologiques.
- Montrer comment la folie était représentée dans le langage, en particulier celui de la littérature.
- Saisir l'expérience de la déraison à l'intérieur même du langage en mettant en évidence les liens existant entre l'expérience littéraire et la folie chez des écrivains comme Nerval ou Raymond Roussel¹¹.

D'une manière générale et jusqu'en 1966, soit jusqu'à la publication des *Mots et les choses*, Foucault aura à cœur de faire valoir cette idée d'une « histoire du partage », « d'une certaine coupure que toute société se trouve obligée d'instaurer » entre la raison et la folie.

Autre exemple de cette stratégie. En 1969, dans la présentation de ses titres et travaux pour le Collège de France, un exercice éminemment ritualisé, Foucault rappelle que si *l'Histoire de la folie* repose en grande partie sur des analyses faites par des historiens avant lui, ce livre a aussi un tout autre sujet : « chercher comment les fous étaient reconnus, mis à part, exclus de la société, internés et traités ; [...] bref, dans quel réseau d'institutions et de pratiques le fou se trouvait à la fois pris et défini ». Au milieu des années 1970, *l'Histoire de la folie*, désormais rééditée et disponible chez Gallimard, n'est plus seulement indexée à une histoire du partage, de

l'exclusion ou de la ségrégation sociale, mais à une « histoire du pouvoir et de la répression ». Il affirme avoir voulu y évoquer « ce qu'il se passe entre ces gens à travers les murs, les règlements, les habitudes, les contraintes, les coercitions, les violences aussi, qu'on peut trouver dans les hôpitaux psychiatriques ».

Foucault ne cesse de produire des relectures de son travail, souvent contrastées, pour ne pas dire contradictoires, dans lesquelles *l'Histoire de la folie* est ou n'est pas, tour à tour, une histoire des institutions médicales, du savoir psychiatrique, du partage et de la ségrégation sociale, puis du pouvoir...

B. DÉFENDRE

Deuxième point qui est aussi une spécificité : chaque fois que Foucault est attaqué sur ce livre, il prend la peine de répondre point par point aux objections.

Deux exemples¹². La plus célèbre de ces controverses l'oppose à Jacques Derrida. En 1963, Derrida est invité à participer à un séminaire pour effectuer une lecture de *l'Histoire de la folie*, et plus précisément d'une partie très spécifique qui concerne la manière dont Foucault analyse la philosophie de Descartes. Son texte « Cogito et histoire de la folie » est publié une première fois en 1963, puis repris en 1967 dans *L'Écriture et la différence*¹³. C'est le début de la brouille entre les deux penseurs. En 1972, Foucault répond aux critiques à la fois dans sa réédition de *l'Histoire de la folie* chez Gallimard, en ajoutant en annexe un article supplémentaire intitulé « Mon corps, ce papier, ce feu », et dans un article publié dans la revue japonaise *Paideia*¹⁴. Ces deux textes à l'ironie constante font événement. Ils rendent publique la polémique : « peut-être faudrait-il se demander comment un auteur aussi méticuleux que Derrida, et aussi attentif aux textes, a pu non seulement commettre tant d'omissions, mais opérer aussi tant de déplacements », écrit Foucault. Le second exemple fait suite à la publication d'une recension

par l'historien américain Lawrence Stone en 1981 dans la *New York Review of Books*¹⁵. Connu outre-Atlantique pour avoir posé le débat de la narration en histoire, Stone reproche à Foucault sa vision pessimiste des Lumières, un « âge du renfermement ». Stone regrette surtout que Foucault n'ait pas davantage pris en compte les motifs de l'internement et les histoires nationales de l'organisation de l'incarcération en Europe¹⁶. Une critique qui renoue avec les premiers lecteurs de *Folie et déraison* irrités par des analyses jugées excessivement abstraites¹⁷. De manière étonnante, Foucault répond de façon précise, soulignant immédiatement que Stone n'a eu accès qu'à la version abrégée de son livre (celle de 10/18), seule traduite jusque-là outre-Atlantique¹⁸. Froide et argumentée, sa réponse donnera lieu à un second article de Stone, dans lequel l'historien déportera cette fois ses commentaires vers des questions de méthode : comment, avec un petit nombre de citations, peut-on postuler un changement de mentalité si massif concernant le traitement de la folie ? Trop généraux, les arguments de Foucault sont incapables de rendre compte des pratiques réelles et de leurs transformations successives. C'est d'ailleurs cette généralisation qui a permis à certains antipsychiatres de dénoncer l'institution psychiatrique en faisant d'elle une conspiration d'un groupe professionnel. Stone ne laisse planer aucun doute sur la responsabilité de l'*Histoire de la folie*, ajoutant : « Foucault n'est certainement jamais tombé dans ce genre d'explications sociologiques triviales, mais ses écrits y ont mené de façon logique. » Symbole des dérives anti-autoritaires du gauchisme des années 1960, Foucault et son *Histoire de la folie* sont responsables de la libération, dans les rues de New York, de Paris ou de Milan, des schizophrènes, hors de tout contrôle des médecins psychiatres¹⁹.

C. POURSUIVRE

Enfin, et c'est sans doute le plus important, l'*Histoire de la folie* est aussi un livre que Foucault va chercher à poursuivre en maintes occasions, soit dans des articles à l'étranger, soit dans le cadre de conférences, soit dans ses

cours au Collège de France, soit même dans ses propres livres suivants.

Il y a chez Foucault comme la tentative permanente de revisiter cet ouvrage « fondateur », qu'il considère souvent comme un mauvais livre. Il s'y emploie en 1967, en Tunisie, à Sidi Bou-Saïd, lorsqu'il prononce une conférence intitulée « Folie et civilisation » dans laquelle il revient sur les failles de son *Histoire* :

« Je voudrais d'abord m'excuser pour une chose, c'est de reprendre un thème que j'ai déjà traité, dont j'ai déjà parlé, c'est le thème de la folie. Vous savez qu'il y a au moins un petit plaisir quand on écrit un livre, cet agrément est celui-ci, c'est que les livres, comme les bêtises et comme les péchés, se recommencent toujours avec plaisir mais autrement. Au fond, maintenant, je voudrais recommencer autrement. C'est ce livre impossible que je voudrais vous raconter ce soir, je voudrais vous dire comment je réécrirais un livre que j'ai écrit autrefois et que j'ai bien entendu loupé²⁰. » Il fait de même au Japon en 1970, et au Canada en 1973. En 1973 et 1974, il donne aussi deux cours au Collège de France intimement liés à son *Histoire de la folie*. Dans le premier, qui s'intitule « Le Pouvoir psychiatrique²¹ », il annonce le chantier d'un second volume à venir ; une suite. Dans son second cours, qui s'intitule « Les Anormaux²² », il réutilise les documents d'archives qu'il avait conservés depuis plus de 20 ans. Il reviendra une dernière fois sur ces archives dans un livre qui lui aussi disparaît encore trop souvent des bibliographies consacrées à Foucault. Ce livre, coécrit avec l'historienne Arlette Farge et intitulé *Le Désordre des familles*²³, a été publié en 1982 dans la collection « Archives » de Gallimard. Foucault y reprend tout le travail fourni durant les années 1950, en préparant l'*Histoire de la folie*, sur un type d'archive très particulier appelé les « lettres de cachet ». Des lettres de doléances envoyées au roi par des familles qui demandent explicitement l'enfermement d'un fils dépravé, d'une fille caractérielle, etc. Un livre qui doit se lire, lui aussi, comme une suite directe de l'*Histoire de la folie*.

CONCLUSION

L'œuvre de Foucault se présente comme un corpus stratifié. Certaines de ses thèses, certains de ses concepts, de ses propositions théoriques ont fait l'objet de retours réflexifs, d'explicitations, d'approfondissements, d'autocommentaires, qu'il faut chaque fois évaluer dès que l'on se décide à commenter et à interpréter son travail. Mais, et de la même manière, il faut aussi savoir prendre en compte l'environnement intellectuel dans lequel Foucault a produit ses ouvrages ainsi que la réception critique de ses travaux, leur place dans le débat intellectuel, et plus largement public, les résistances aussi qu'ils ont pu susciter et continuent de susciter, ou leur fécondité et leur influence, évidentes aujourd'hui pour de nombreux chercheurs, surtout lorsqu'il est question de la folie.

ÉCHANGES

Benoît Bavouset : Quelques questions évoquées par ces interventions. J'ai le sentiment que la question de la marge et du centre est centrale chez Foucault. Par ailleurs, j'ai relu récemment quelque chose sur l'État, avec lequel je ne suis pas d'accord. Foucault disait en substance, mais je ne suis pas spécialiste, qu'« il n'y a pas d'intérieur à l'État ». Étant moi-même fonctionnaire de l'État, je pense le contraire. Et je me demandais également quels rapports Foucault entretenait avec Alain Touraine, parce qu'il me semblait que la centralité était aussi une question importante dans le travail de Touraine. Mais je devrais commencer par remercier les intervenants, les professeurs, notamment Catherine Geel et Geneviève Vergé-Beaudou, qui coordonnent ces Journées. J'apprécie également qu'elles permettent aux étudiants de s'impliquer concrètement dans l'organisation de ces Journées. Pour en revenir à Foucault, je me suis également demandé s'il s'intéressait à la porcelaine. Pas de chance, *a priori* non. Mais cela m'a amené à voir que Foucault avait défendu le philosophe italien Antonio Negri, qui, lui, s'est intéressé à la porcelaine dans un excellent ouvrage intitulé *La Fabrique de*

porcelaine. Ce philosophe italien défendu par Foucault, exilé en France, traite de la question des sciences sociales, d'une nouvelle grammaire du politique et se base sur les manufactures de porcelaine à l'Empire, donc j'ai trouvé cela assez drôle de pouvoir établir ce lien aujourd'hui.

Jean-François Bert : Dans le numéro de la revue *L'Arc* consacré à Michel Foucault, qui n'est d'ailleurs pas intitulé « Michel Foucault » mais « La crise dans la tête²⁴ », parce que Foucault ne voulait pas voir apparaître son nom sur la couverture, il est question de la naissance de l'intellectuel dans la société. Un point abordé par Touraine. C'est le moment où le sociologue tente de théoriser ce qu'il appelle les « nouveaux mouvements sociaux », marquant un lien entre sociologie, engagement, société, culture et politique. Au sujet de l'État, il faudrait peut-être lire le cours de Bourdieu sur l'État²⁵. Peut-être que le sociologue donne des éléments pour mieux comprendre la manière dont Foucault lui-même a conçu cette question de l'État en essayant de sortir d'une lecture macrophysique de cette institution. Le modèle « microphysique » qu'il met en place consiste à analyser l'État dans ses liens concrets avec la société sans réduire celui-ci à une unité autonome ou isolée des pratiques humaines. Il s'agit pour Foucault de considérer l'État moderne moins comme une institution que comme une forme de pensée stratégique qui met en place des pratiques s'adressant en même temps à tous et à chacun.

Benoît Bavouset : Et si l'État n'existait pas, qu'est-ce qu'il met à la place ?

Jean-François Bert : Il met les relations ou les « rapports » de pouvoir. Mais c'est encore une vaste question. La question centre/périphérie est une question de fond, sur laquelle Foucault n'est pas le seul à réfléchir. C'est peut-être dans la grande influence de Nietzsche, et peut-être aussi de Bataille, qu'il faut comprendre comment Foucault pose son interrogation du pouvoir et du gouvernement en le voyant comme un équilibre changeant entre les techniques qui assurent la coercition et des procédures par lesquelles le soi se construit et se modifie lui-même.

- 1 Sur ce point, voir la notice de *l'Histoire de la folie à l'âge classique* dans les *Œuvres* de Michel Foucault, vol. I, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 2015.
- 2 Voir la bio-chronologie de Daniel Defert, dans les *Œuvres* de Michel Foucault, vol. I, *op. cit.*
- 3 Un contrat est en effet signé au début des années 1950 entre Foucault et l'éditrice Colette Duhamel, qui officie aux éditions de La Table Ronde.
- 4 Voir l'article de Luca Paltrinieri, « De quelques sources de *Maladie mentale et personnalité* », dans *Foucault à Münsterlingen*, Paris, EHESS, 2015.
- 5 L'ensemble de ce travail a été publié dans un ouvrage coécrit avec Philippe Artières à l'occasion des 50 ans de la publication de *l'Histoire de la folie : un succès philosophique. L'Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault*, Caen, PUC/IMEC, 2011.
- 6 Voir sur ce point Jean-François Bert et al., *Histoire de la folie, 50 ans de réception*, Caen, PUC/IMEC, coll. « Regards critiques », 2011.
- 7 Lire à ce sujet Robert Castel, « Les aventures de la pratique », *Le Débat*, n° 41, 1986/4, p. 41-51.
- 8 Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La Pratique de l'esprit humain*, réédition Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2007.
- 9 Jean François Bert et Elisabetta Basso (dir.), *Foucault à Münsterlingen. À l'origine de l'Histoire de la folie*, Paris, EHESS, 2015.
- 10 Dernière variable à prendre en compte : il s'agit de l'histoire politique contemporaine de la seconde moitié du xx^e siècle. *L'Histoire de la folie* s'est également construite autour de la question du communisme, de la guerre d'Algérie, des dissidents soviétiques et de l'usage de la psychiatrie en Russie dès la fin des années 1950. Pour comprendre ce livre, il faut nécessairement le replacer dans ce contexte politique international.
- 11 Une de ses émissions a été reprise dans Philippe Artières, Jean-François Bert, Mathieu Potte-Bonneville, Judith Revel (dir.), *Michel Foucault. La grande étrangère. À-propos de littérature*, Paris, EHESS, coll. « Audiographie », 2013.
- 12 On peut encore citer la controverse avec Jean-Marc Pelorson, « Michel Foucault et l'Espagne », *La Pensée*, n° 152, août 1970, p. 88-89. Ou celle avec George Steiner : George Steiner, « The Mandarin of the Hour : Michel Foucault », *The New York Times Book Review*, n° 8, 28 février 1971, p. 23-31.
- 13 Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- 14 « Michel Foucault Derrida e n'kaino » (« Réponse à Derrida »), *Paideia*, n° II : « Michel Foucault », février 1972, pp. 131-147.
- 15 Un texte auquel Foucault répond par cette lettre : « Monsieur, récemment j'ai eu l'occasion de lire un article que vous avez écrit dans la *New York Review of Books* où vous évoquiez un livre que j'ai écrit il y a une vingtaine d'années. Ceci explique peut-être que vous n'en ayez pas gardé un souvenir très exact. Voici en tout cas les réflexions que m'ont suggérées vos critiques. Je vous les sou mets car je préfère toujours une explication et une discussion personnelle à des prises de position publiques. Celles-ci, parfois, dans leur hâte un peu brouillonne, sentent l'irréflexion. » Lettre du 8 décembre 1982, archives IMEC, fonds Michel Foucault.
- 16 La lecture de Stone a été fortement sous-tendue par les thèses de *Surveiller et punir*, où Foucault rappelle l'existence d'une isomorphie entre les diverses institutions qui s'occupent du traitement des déviants, qu'il s'agisse des écoliers, des pauvres, des ouvriers, des criminels ou des fous.
- 17 Voir la recension de Peter Gay, « Madness and Civilization », *Commentary*, 4, 1965, p. 93-96. De là, aussi, les travaux de H.C.E. Middlefort, « Madness and Civilization in early modern Europe », dans B.C. Malament, *After the Reformation*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1980, p. 247-265, ou encore ceux d'A. Scull, *Madhouses, Mad-Doctors and Madness. The Social History of Psychiatry in the Victorian Era*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1981.
- 18 Voir Lawrence Stone, « Folie » et « Un échange avec Michel Foucault. Lawrence Stone répond »,

New York Review of Books, 1982, repris dans Philippe Artières, Jean-François Bert *et al.*, *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault. Regards critiques 1961-2011*, *op. cit.*, p. 357-383.

[19](#) Le principal représentant de cette critique est G. Weissmann, « Foucault and the Bag Lady », *Hospital Practice*, 1982, p. 28-39.

[20](#) Transcription de la conférence reprise dans *Un succès philosophique*, *op. cit.*

[21](#) *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, Paris, EHESS/Gallimard, coll. « Hautes études », 2003.

[22](#) *Les Anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris, EHESS/Gallimard, coll. « Hautes études », 1999.

[23](#) *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIII^e siècle*, première parution en 1982, édition revue en 2014.

[24](#) Revue *L'Arc*, n° 70, « *La crise dans la tête* », 1977.

[25](#) Pierre Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de France (1989-1992)*, Paris, Seuil, 2012.

QUAND LE CINÉMA S'EMPARE DE FOUCAULT : *LE MYSTÈRE ALEXINA*¹

par Richard Madjarev

Richard Madjarev est critique et historien du cinéma, il a également été conseiller Cinéma et Théâtre, puis directeur adjoint de la Drac Limousin et enseignant à l'université de Limoges.

¹ *Le Mystère Alexina*, René Féret, France, 1984, 81 min.

SYLLABUS

Michel Foucault redécouvrit les mémoires d'Herculine Barbin au cours de ses recherches dans le département français de l'Hygiène publique et les réédita en 1978 avec ses commentaires. Le livre inspira le film *Le Mystère Alexina*, de René Féret, en 1984. Dans le premier volume de son *Histoire de la sexualité*, Foucault livre une introduction brève mais substantielle consacrée à Herculine Barbin, un hermaphrodite ayant vécu dans la France du XIX^e siècle. Sur la base de ces mémoires, il s'interroge sur la nécessité de l'idée de « vrai sexe », définie par la médecine au XIX^e siècle.

Mes souvenirs, d'Adélaïde Herculine Barbin, est un manuscrit édité par le Dr Ambroise Tardieu dans son ouvrage *De l'identité dans ses rapports avec les vices de conformation des organes sexuels* (Paris, 1874). Début 1868, un jeune homme se donnait la mort dans une mansarde du Quartier latin. Le médecin et le commissaire de police qui constatèrent le décès furent mis face aux anomalies physiques du corps, révélant un hermaphrodite. Ils trouvèrent également dans la chambre un manuscrit dans lequel le jeune homme racontait sa vie. C'est ce manuscrit expurgé de ses longueurs qui donna lieu à l'édition de *Mes souvenirs*. Herculine Barbin, née en 1838 à Saint-Jean-d'Angély, près de Limoges, avait été enregistrée comme fille dans les registres de l'état civil. Sa famille étant pauvre, elle avait obtenu une bourse pour entrer dans une école appartenant à un couvent d'Ursulines, où, d'après son récit, elle était tombée amoureuse d'une condisciple de famille aristocratique. À 17 ans, elle tomba amoureuse d'une enseignante. Pubère, elle n'eut pas de règles, son torse resta plat, et elle commença à se raser le visage et les bras. En 1857, reçue comme adjointe à l'école de jeunes filles, elle tomba une fois encore amoureuse d'une enseignante, dont elle devint l'amant(e). C'est ainsi que sa vie bascula : à l'issue d'une confession, l'évêque de La Rochelle rompit le secret de la confession et la fit examiner par un médecin qui constata que, si Barbin avait un petit vagin, il était physiquement davantage de sexe masculin, puisqu'il possédait un petit pénis et était pourvu de testicules à l'intérieur de son corps. Il s'agissait d'un pseudo-hermaphrodisme masculin. Dès lors, après avoir vécu une vie au féminin et avoir été rebaptisée Alexina, Barbin fut réenregistré(e) en tant qu'homme. Il quitta sa maîtresse et son emploi, prit le nom d'Abel Barbin et partit s'installer à Paris, où il vécut chichement et écrivit ses mémoires dans un cadre thérapeutique. En 1868, le concierge de la maison qu'il habitait le découvrit mort chez lui.

En 1978, Michel Foucault réédite ce document, accompagné d'un dossier historique. Cela donne lieu à Herculine Barbin, dite Alexina B. À l'assignation

médicale d'un « vrai sexe », le philosophe répond en invoquant les « délices » d'une vie « sans sexe certain ». Foucault, qui aime raconter les marges, les histoires des innommables, et évoquer les parias de la société, est fasciné par cette histoire. C'est cet ouvrage qui donnera à René Féret l'envie d'en faire un film, en 1984, que Foucault ne verra malheureusement pas. Personnage romanesque s'il en est, Alexina Barbin, qui avait inspiré le médecin qui la suivait, a également inspiré le romancier Armand Dubarry (*L'hermaphrodite*, 1897) et Oscar Panizza (*A scandal at the convent*, 1893).

Le Mystère Alexina est donc un drame cinématographique inspiré de la vie d'Herculine Barbin. Le premier film réalisé par René Féret, en 1975, relatait son propre internement en asile psychiatrique. Il avait obtenu le prix Jean-Vigo et le film avait été salué par Michel Foucault. Plus tard, Féret réalisa d'autres films au sujet des asiles psychiatriques. Issu de la pratique du documentaire, René Féret aborde donc la vie d'Alexina Barbin d'un point de vue documentaire, et réalise un documentaire en costumes. Toutefois, il travaille la distribution : parmi les acteurs, on trouve notamment Pierre Vial (le curé), de la Comédie-Française, et, pour ceux qui aiment la bande dessinée, c'est Philippe Vuillemin, le célèbre dessinateur de BD ultra-obscènes, qui tient le rôle d'Alexina/Camille. Le personnage de Sara est incarné par Valérie Stroh, et Clévenot joue celui du médecin. René Féret travaille avec Jean Gruault, cinéaste professionnel, et le film est produit à la fois par la société de production de Féret, *Les Films de l'Arquebuse*, et par *TF1 Productions*. Ce film a donc été présenté à Cannes, dans la section parallèle « Un certain regard », une sélection significative, même si le film obtiendra peu de critiques et tombera assez rapidement dans l'oubli.

VISIONNAGE DU FILM

Écouter la présentation du film par René Féret. Regarder la bande-annonce du film.

En termes de traitement, vous aurez peut-être remarqué une extrême

banalité de l'image, mêlée à une extrême composition plastique, qui renvoie à la peinture de la fin du XIX^e siècle. Par ailleurs, il travaille principalement en plan moyen, dit plan américain, c'est-à-dire en plan coupé à mi-hauteur des personnages, ou encore en plan de plain-pied, avec de très longs travellings, de façon à banaliser les rapports sociaux et le paysage, c'est-à-dire à dédramatiser, à ôter du pathos à l'histoire. Si l'on peut se laisser émouvoir, ce film présente tout de même le point de vue des médecins et de l'ensemble de la société quant à l'affaire extrêmement étrange de cet être dont on ne saura jamais s'il était homme ou femme. Il est regrettable que Foucault soit mort avant de pouvoir donner son avis, car ce film est à mon sens en adéquation avec ce que Foucault préconisait au sein des *Cahiers du cinéma*, à savoir l'anti-rétro : travailler le cinéma à partir de gens qui n'ont pas d'histoire, les fous étant un bon exemple. Or dans son premier film, Férét adoptait clairement cette position, en racontant l'histoire du point de vue des fous, et non pas de celui de l'institution, ni du cinéaste. Bref, cette question traverse le cinéma français des années 1970, principalement représenté par les *Cahiers du cinéma*, maoïstes tendance marxiste-léniniste. Dans le numéro 51-52, de 1974, il y a un grand entretien avec Foucault, intitulé « L'anti-rétro », où il est question de *Portier de nuit*, film sur lequel nous reviendrons demain. Foucault aime le cinéma ambigu, morcelé, et notamment celui de Marguerite Duras, qu'il invitera à intervenir dans le numéro qui lui est consacré, *Les Yeux verts*. Mais j'aimerais que nous partagions ces réflexions avec Jean-François Bert.

ÉCHANGES

Jean-François Bert : Concernant Foucault et le cinéma, quelques textes sont parus récemment : il y en a un dans le *Cahier de l'Herne* sorti l'année dernière sur Foucault, écrit par un historien du cinéma, Antoine de Baecque, qui évoque très précisément de quelle manière il y a eu ce qu'il appelle un « effet Foucault au cinéma¹ » entre 1974 et 1981. C'est par ailleurs une

période très particulière pour Foucault, puisqu'il théorise la microphysique du pouvoir et invente une nouvelle façon de parler des rapports de pouvoir.

Il est cependant très compliqué de pister les éléments permettant de comprendre le rapport de Foucault au cinéma. Tout commence, peut-être, avec l'affaire Pierre Rivière, qui le préoccupe alors qu'il enseigne au Collège de France, en 1972-1973 et 1973-1974². Foucault découvre cette archive dans une revue médicale de la fin du XIX^e siècle. L'affaire se passe en Normandie. Pierre Rivière est un garçon au bout du bout du désespoir, qui va commettre un parricide très violent puisqu'il va tuer une grande partie de sa famille avant de s'enfuir, et d'être récupéré par la police parce qu'il ne cherche pas à se cacher et se contente d'errer, ayant du mal à comprendre ce qui lui arrive. C'est sur ce témoignage que vient se greffer la réflexion de Foucault autour de la question de l'expertise psychiatrique, et de la manière dont la psychiatrie à la fin du XIX^e siècle commence une guerre très violente avec les « spécialistes » du droit et de la justice.

C'est cette affaire, à partir du livre-dossier publié par Foucault et une équipe de chercheurs, que décide de réaliser René Allio en 1976. Il ne va pas prendre des acteurs professionnels mais des gens de proximité, des amateurs, ce qui va donner une coloration très particulière à ce film. Y participent aussi Nicolas Philibert et Gérard Mordillat.

Richard Madjarev : Oui, c'est ce quarteron de cinéastes qui donnent la parole à ceux qui ne l'ont jamais. C'est en ce sens qu'ils appliquent la pensée de Foucault, qui écrit et défend l'histoire « des hommes infâmes ». Tu abordes également l'histoire du frottement des corps, que le cinéma est le seul à pouvoir rendre, parce que le cinéma est de l'ordre de la représentation quand le roman, le texte ne peuvent pas rendre le frottement des corps et des voix. Quoique Foucault critique la représentation et le spectacle, il n'est pas complètement contre. Il est lui-même travaillé par le corps, et il va accepter que les cinéastes travaillent sur le corps comme medium d'accélération de l'histoire. Ces frottements du corps sont les premiers à

saisir ce qui se passe entre les êtres, ce sont des dialogues silencieux permettant d'avouer ce que ne peuvent pas formuler des paroles. Pour moi, c'est le cœur de l'anticinéma de fiction. On pourrait revenir à Raymond Roussel et à la question du récit, à la manière dont on morcèle le récit pour qu'il devienne un récit moderne fait d'épisodes, de petits morceaux qui s'emboîtent les uns dans les autres. Cela me paraît essentiel dans ce que tu viens de dire, y compris dans la façon de traiter, filmiquement, le sujet. Féret — qui est l'ami d'Allio, et ils s'appellent tous deux René, c'est amusant — traite par fermeture avec les souvenirs. Ce sont des épisodes, comme on faisait des épisodes dans le cinéma primitif, notamment dans les films de Griffith, de Stroheim. Il y a d'ailleurs dans le film une scène très particulière, celle où le médecin rencontre le groupe de jeunes filles. Il s'agit à mon sens d'une citation d'un film de Stroheim intitulé *Folies de femmes*, où le capitaine de cavalerie arrive et rencontre Gloria Swanson, qui se trouve dans un pensionnat de jeunes filles. Elle tombe amoureuse de lui et il s'ensuit un affrontement entre les femmes, comme dans le film de Stroheim. Féret est un homme extrêmement cultivé, et son cinéma est plein de citations comme celle-ci. Il s'intéresse beaucoup aux histoires racontées par les personnes à qui elles sont arrivées, par les individus eux-mêmes, il ne se situe donc pas dans une idée préconçue du cinéma.

Jean-François Bert : Quelques mots d'abord sur le contexte culturel et politique en France à ce moment qui permet de comprendre un peu plus précisément les centres d'intérêt de Foucault. On est en plein féminisme, la loi autorisant l'avortement vient de passer, c'est un moment, aussi, où la question de la sexualité est posée dans le débat public. Or la démarche de Foucault consiste toujours à utiliser une ou des archives afin de produire de la distance avec sa plus proche actualité. Ce geste, Foucault le manie très bien. Pierre Rivière, par exemple, continue de nous parler dès lors que l'on s'interroge sur la pertinence des expertises psychiatriques, dès lors que l'on réfléchit à la question de la dangerosité. Vous citez cet autre texte de

Foucault, « La vie des hommes infâmes », que Foucault publie en 1976. Un texte qui aurait dû devenir un livre, puis une collection, et que Foucault n'écrira finalement jamais. Un texte, surtout, qui fonctionne comme une introduction. La même année, Foucault publie le premier volume de son *Histoire de la sexualité*, intitulé *La Volonté de savoir*, un texte double, en fait. La première moitié propose une histoire de la sexualité à partir du XIX^e siècle qui tente d'expliquer l'inflation des discours de sexualité. On passe, pour résumer, d'un moment où on ne parle pas de cela à un moment où cela devient tout ce qui compte. Foucault tente de modéliser ce passage en créant une notion qu'il appelle le « dispositif de sexualité ». Ce dispositif, c'est du dit comme du non-dit. Ce sont certes des discours politiques, religieux, littéraires, etc., mais c'est aussi de l'architecture. Il prend l'exemple de ces collèges jésuites et remarque que, dans les toilettes, des séparations sont créées afin de dissimuler la partie basse du corps. La seconde partie du livre est plus théorique, puisqu'il essaie d'y inventer une nouvelle manière de parler du pouvoir et de la répression en sortant explicitement des catégories marxistes d'analyses.

Richard Madjarev : Oui, non seulement Foucault saisit l'air du temps, mais il repense le passé à la lumière du présent. Et Foucault cherche constamment, c'est fondamental à mon sens : il cherche, et c'est la raison pour laquelle il ne peut pas se cantonner à être comme Deleuze, ou Rancière, ou Daney, ou comme tous les théoriciens du cinéma. Il ne peut pas se passionner seulement pour le cinéma, parce qu'il cherche sur la totalité. Il se situe du côté de ce qu'on a appelé la déconstruction, bien entendu, mais il l'a dépassée, il se trouve dans une herméneutique éclatée, il essaie de saisir les moments du désordre, de saisir les moments de cette nouvelle science humaine qui émerge, qui tente d'émerger à ce moment-là, et qui est liée à la société. Ce qui revient à dire : on a le droit de penser à l'érotisme au cinéma parce que la société est devenue érotique, et pour lui Valéry Giscard d'Estaing est le modèle de l'érotisation du pouvoir !

Jean-François Bert : C'est vrai, et ç'a été repris après par Bourdieu, dans *La Distinction*. Mais ce qui est fondamental, j'insiste, c'est que ces textes d'archives qui apparaissent comme mineurs ne le sont pas du tout. Il a dû se battre pour imposer ces textes d'infâmes. C'est un véritable choix de sa part, une véritable « politique », au sens fort du terme.

Public : À propos de la communication de ce matin, par rapport à votre méthode : vous parlez beaucoup de « mise en cohérence », de continuité, d'où cette idée de dégager une figure de Foucault comme l'auteur. Je pense à *l'Histoire de la folie*, où Foucault dit : « j'aimerais que les livres ne soient rien d'autre que des textes ». Ce travail de déconstruction, qu'il opère aussi dans l'archéologie, autour de la figure de l'auteur censé disparaître au profit du texte, me paraît très intéressante en regard du fait que vous cherchiez à mettre en avant la matérialité du livre. Mais finalement j'ai l'impression que derrière l'archive vous recherchez une idée de l'auteur, puisque vous parliez d'une méthode d'archive. Or il me semble que dans l'archive il y a une absence d'unité, une dispersion...

Jean-François Bert : On peut encore parler de Foucault sans être foucaldien ni foucaldologue, alors qu'il est parfois difficile d'évoquer Bourdieu sans être bourdieusien ! Trêve de plaisanterie, il est vrai qu'il y a tout un discours de Foucault sur la question de l'auteur. Il écrit en 1969 un texte qui s'intitule « Qu'est-ce qu'un auteur ? », où il va montrer qu'un auteur n'est en fait qu'une somme de choses qui n'ont rien à voir avec la créativité personnelle, le génie, etc. Être un auteur, c'est avoir son nom sur une couverture et être reconnu par les autres comme étant un auteur. Lui-même sera donc toujours dans une situation ambivalente par rapport à cette question. En 1981 ou 1982, il participe à un long entretien intitulé « Le philosophe masqué », qu'il ne signera pas, pourtant tout le monde sait que c'est lui qui parle. Il y a toujours chez lui ce jeu étrange et constant qui consiste à dire : non, non, ce sont les lecteurs qui se saisissent de mes livres, ils en font ce qu'ils veulent, mais aussi, et comme je l'ai montré avec *l'Histoire de la folie*, il

ne cesse de proposer des lectures possibles de son propre livre. Cela fait partie de l'ambiguïté du personnage, et il faut faire avec. Pour ce qui me concerne, lorsque je travaille sur Foucault, je fais bien attention à multiplier les sources, et c'est en cela que l'archive m'est indispensable. Le fait de prendre des archives institutionnelles, des correspondances d'autres personnes parlant de Foucault, des fiches préparatoires, etc., fait littéralement exploser cette même catégorie d'auteur que Foucault a critiqué. En vous entendant, il me semble que c'est peut-être simpliste. Cependant, avec Philippe Artières, nous étions en premier lieu motivés par l'archive, par son aléa, par la surprise qu'elle peut aussi nous offrir. Il ne faut ni sous-estimer ni négliger cet aspect de la découverte, parce que c'est aussi cela les archives. C'est une enquête sans fin, et quasiment, nous aurions pu écrire un deuxième livre, il y avait de quoi faire. Certains considèrent que la biographie est certainement le plus sûr moyen d'accéder à la vie de Foucault. Nous avons quant à nous voulu montrer qu'il était possible de sortir de ce point de vue qui tend à rabattre Foucault dans un discours disciplinaire, chose qu'il ne voulait pas.

Public : J'aurais voulu saisir la question de l'archive, puisque d'une certaine manière elle peut nous ramener aux illusions de l'art, *via* les « 24 heures Foucault³ » qui ont eu lieu au Palais de Tokyo, dont nous avons parlé à midi. Je trouve intéressant de raconter, sur un mode qui est peut-être à la fois celui de la méthode et du témoignage, la manière dont un historien qui a travaillé sur l'archive, en l'occurrence vous, et d'autres, ont été chaque fois sollicités pour mettre à disposition ces archives contre de l'argent : qu'en a fait cet artiste ? Quelle a été la parole des chercheurs qui se sont invités à performer dans l'œuvre ? Il y a là une vraie question, car la question de l'archive est certes celle des historiens, mais aussi celle de l'artiste, comme on le sait, et comme on le voit depuis un moment.

Jean-François Bert : Pour les « 24 heures Foucault », le dispositif était *a priori* assez simple. Thomas Hirschhorn devait se saisir du Palais de Tokyo, et

faire une exposition, plutôt une performance autour de Foucault, avec pour base les archives déposées par le Centre Michel Foucault à l'Imec, l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine. À cela, Hirschhorn a associé des chercheurs qui sont venus tenir un discours scientifique sur Foucault pendant les 24 heures de l'exposition. Chacun se succédant sur le podium, le tout dans un dispositif très sympathique, avec une sorte de faux pupitre, des canapés... Le tout aussi fut filmé par Hirschhorn, qui avait également aménagé une bibliothèque, ouverte, où l'on pouvait photocopier tous les livres de Foucault gratuitement. Beaucoup de visiteurs y ont saisi l'occasion de compléter leur collection : pendant 24 heures, les photocopieuses n'ont pas cessé de tourner, c'était incroyable à voir, d'autant plus que cela faisait référence au fait que, en particulier dans les pays de l'Est, dans les années 1970, les livres de Foucault passaient sous le manteau. C'étaient des photocopies, des *samizdats* qui se transmettaient ainsi. C'était une belle expérience, parce que Hirschhorn a su sortir de l'exposition classique et attendue sur l'intellectuel. Ce n'était pas un hommage, et ce n'était pas non plus aseptisé.

Public : Au sujet de l'expérience des « 24 heures Foucault », peu de critiques ont été émises, puisque la caractéristique qui a été mise en avant est le côté « événement », ce qui est devenu aujourd'hui assez typique de la culture et de l'art contemporain. Or parler d'événement évite parfois de parler du contenu.

Jean-François Bert : Surtout qu'il s'agissait seulement d'un événement sur 24 heures, alors que tout un Festival d'automne était dessiné autour de Foucault. Il y avait des pièces de théâtre⁴, des films, une programmation musicale avec Boulez, et les « 24 heures Foucault » étaient le point d'orgue de ce Festival d'automne.

Public : Ce que vous avez présenté ce matin, c'est un travail d'archive. Mais, au moment où vous le racontiez, j'imaginais cela comme un travail d'enquête, et je pensais à ce qu'un tel travail a d'ambivalent, dans la mesure

où, au cours de ce travail d'enquête, vous avez peut-être touché du doigt des choses relatives à son identité. Lors de ce travail d'enquête, avez-vous essayé, au fond, de circonscrire ce personnage qu'est Foucault ?

Jean-François Bert : Un livre sur la personnalité de Foucault aurait posé énormément de problèmes. Il est très compliqué pour un biographe de travailler sur quelqu'un comme Foucault. Et de toute façon ce n'était pas notre travail car sa personnalité n'est qu'un aspect d'un problème bien plus intéressant qui est le rapport de Foucault à son actualité, au contexte général. Mais ce sont des problèmes que se posent tous les historiens qui travaillent sur des archives.

Public : Foucault est justement quelqu'un qui semble prendre en compte absolument le contexte ; lui-même, il semble qu'il se déplace dans le temps dans les moments où il vit des articulations historiques fortes...

Jean-François Bert : Il l'a dit à plusieurs reprises, « chacun de mes livres est une partie de moi-même ». Mais, encore une fois, vous avez ce discours-là, et des propositions contraire : « Je suis le philosophe masqué », « Il n'y a rien derrière ce que j'écris », etc. C'est aussi ce qui rend encore aujourd'hui son œuvre si libératoire mais si compliquée.

Public : Mais brouille-t-il volontairement les pistes ou a-t-il l'intuition de la complexité du monde, c'est-à-dire que les choses s'interpénètrent en fonction du temps, de la discipline, de la position de l'individu dans le temps ?

Jean-François Bert : C'est un peu des deux. Dans les années 1970, il multiplie les entretiens à l'étranger. Il est intéressant de constater qu'il ne dit absolument pas les mêmes choses que ce qu'il dit alors en France. En 1978, il retourne au Japon, où il sait qu'il va être interrogé sur *Surveiller et punir* et sur le système carcéral. Il se prépare en se documentant sur le système carcéral japonais, parce qu'il sait très bien qu'on va le questionner quant à l'usage possible de ses écrits sur la situation japonaise, qui n'a rien à

voir avec l'histoire européenne. Il est de toute façon très conscient du problème que pose la mondialisation du savoir. Il y est très attentif.

Public : La difficulté, j'imagine, d'enquêter sur Foucault, est précisément qu'il passe son temps à se justifier, à justifier qu'il n'appartient ni à une discipline ni à une autre ; quand on dit qu'il est philosophe, il dit qu'il est historien, quand on dit qu'il est historien, il dit...

Jean-François Bert : C'est la stratégie de l'auteur !

Public : Mais on ne parle pas de stratégie médiatique, on parle d'attitude et de posture intellectuelle ; c'est-à-dire qu'il ne se sent vraiment appartenir à aucune discipline. Cette ambivalence qu'il peut avoir, sexuelle notamment, elle est aussi théorique, il est à la fois à la marge et au centre, il entretient perpétuellement une sorte de flou... C'est comme s'il était le prototype lui-même de tout ça. C'est très délicat, l'histoire de cet individu-là !

Jean-François Bert : Il est vrai qu'on n'a pas la « vérité » profonde sur *l'Histoire de la folie*, on peut trouver d'autres chemins.

Public : Ce qui est important quant à ce texte, c'est la question de sa diffusion et de sa réception. Moi, dans le travail que vous avez proposé, j'ai beaucoup apprécié le fait que vous sembliez partir d'un centre, mais que ce centre même était en perpétuel déplacement et en perpétuelle transformation. Est-ce que Michel Foucault a eu par rapport à d'autres livres, d'autres textes, la même attitude ?

Jean-François Bert : Non, en tout cas beaucoup moins.

Public : Ce qui veut bien dire que ce texte est absolument fondateur pour lui, et qu'il ne cessera de l'accompagner, avec tous ses repentirs et toutes ses relectures.

Jean-François Bert : Oui, c'est vraiment spécifique à *l'Histoire de la folie*, ce qui en fait un texte à part dans le corpus foucauldien. Lorsque je dis stratégie d'auteur à propos de Foucault, il ne s'agit pas d'opportunisme, loin de là, mais d'une manière de ne pas se fermer de porte. Sur le rabat de la jaquette

de son livre, on apprend que Foucault se présente comme un universitaire : il faut donc bien qu'il se trouve une place à l'Université ! Il n'est pas un dandy qui peut faire ce qu'il veut. Il a des contraintes, humaines, comme tout le monde. Il doit manger, dormir, avoir un appartement, une bibliothèque, s'acheter des livres⁵. En un mot, vivre⁶.

¹ Cet article est en lien avec la publication de Patrice Maniglier et Dork Zabunyan, *Foucault va au cinéma*, Paris, Bayard, coll. « Logique des images, 2011.

² *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère. [1835]. Un cas de parricide au XIXe siècle*, présenté par Michel Foucault, Paris, Gallimard, 1973 ; coll. « Folio histoire », 1994.

³ <http://www.festival-automne.com/edition-2004/thomas-hirschhorn-24-heures-foucault>

⁴ En particulier avec le collectif Foucault 71.

⁵ Voir Colin Gordon, « Foucault: The Materiality of a Working Life. An interview with Daniel Defert by Alain Brossat, assisted by Philippe Chevallier », *Foucault Studies*, n° 21, 2016 : <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/issue/view/604/showToc>

⁶ Une orientation en vogue actuellement, voir *Histoire de la vie intellectuelle*, Paris, Seuil, 2016 ; et la recherche VISA (Vie savante) : <https://visa.hypotheses.org>

JOURNÉE 2

18 janvier 2012

Sous la direction de Catherine Geel, professeure à l'Ensa
Limoges

INTRODUCTION

par Catherine Geel

Catherine Geel est à présent codirectrice du Dirty Art Department au Sandberg Institut, Master Design de la Gerrit Rietveld Academy à Amsterdam. Elle enseigne l'histoire et la théorie du design en Master 2 Recherche à l'École normale supérieure de Cachan et à l'Ensba Lyon. Elle est également auteur ou éditeur de plusieurs ouvrages (Les Presses du Réel, Archibooks, etc.), ainsi que directrice de projet et éditrice au sein de T&P Work UNit.

La brève introduction à cette seconde journée va tenter l'articulation entre ce qui s'est passé hier et le programme du jour. Les communications d'hier nous ont montré que la pensée de Michel Foucault se comprend aussi dans le temps. Geneviève Vergé-Beaudou et moi-même avons eu du mal à donner un titre à ces Journées : certains, déjà utilisés, étaient formidables. L'un d'eux, « L'usage de Foucault¹ », est magistral. Nous avons finalement choisi un « Pendant et après Foucault...² », plus anodin, mais qui aujourd'hui éclaire pourtant les choses. Il y a une temporalité chez Foucault. Sa pensée se saisit également dans le temps, et l'on y a accès par les diverses versions de l'ouvrage *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, qui a été évoqué hier, dont le premier état, *Maladie mentale et psychologie. Histoire de la folie*, est la thèse de doctorat de Foucault. Il faut citer aussi le formidable travail d'un groupe de recherche motivé³, et les cours en ligne du Collège de France⁴, dont certains seront le sujet de la communication d'aujourd'hui. Le Foucault de ce jour n'est pas exactement celui d'hier, c'est-à-dire celui de 1951 et des années qui suivirent. Si la journée d'hier nous a permis d'entrer non pas tant dans le corpus foucauldien que dans le mouvement et les allers et retours de Foucault sur son propre travail, c'est bien de l'actualité de Foucault et de sa méthode, de ce qu'ils peuvent apporter que nous voulons parler maintenant.

Peut-être avez-vous été frustrés de n'avoir pas eu accès à un contenu ou à une analyse critique des contenus des diverses périodes marquant la relation de Foucault à son travail de doctorat, mais dans le livret de textes figurent deux entretiens de Foucault qui sont des retours sur les questions qu'il traite dans *Folie et déraison* et qui étaient des préalables à la journée d'hier. Dans ce même livret, l'introduction et la préface à *Herculine Barbin, dit Alexina B.*, également reproduites, nous permettent d'aborder le film sur un autre plan que celui de son formalisme visuel. Ces éléments, il me semble, aident à saisir les questions que pose Foucault. L'accès, à travers les communications, aux repères : noms, concepts, que vous pourrez au fil du

temps recouper, croiser, afin de retracer et examiner par exemple la cartographie qu'un artiste comme Hirschhorn propose. Dans la *Foucault Map*, cette vision personnelle, voire très personnelle de Hirschhorn qu'a montrée Jean-François Bert, quelque chose m'a étonnée : voir à quel point elle reproduisait d'extrêmes généralités sur Foucault. C'est pourtant ce travail de Hirschhorn qui va me permettre d'introduire la journée d'aujourd'hui. Pas la carte, mais plus particulièrement le dispositif non visible que l'artiste met en place au Palais de Tokyo⁵, et un détail, que Jean-François Bert a évoqué en une phrase, une toute petite phrase. Le mot « dispositif » que j'utilise ici n'est évidemment pas anodin. Il est amplement utilisé par Foucault et dans la pratique de l'art, de l'art contemporain, dans les écoles d'art, c'est un mot dont on se sert, dont on use et dont peut-être on abuse. La petite phrase concernait l'argent. Jean-François Bert dit : « Bien sûr, nous ne voulions pas, avec les foucaldiens, faire quelque chose qui ressemble à un mausolée. » Il faisait allusion à la très belle et très lisse exposition sur Barthes au Centre Georges-Pompidou⁶. Hirschhorn est un artiste qui respecte cette question du non-respect et s'en saisit incroyablement bien, ou se saisit d'une forme de respect qui ne serait pas un respect « lisse ». Ce qui est intéressant, c'est qu'il y a une invitation d'Hirschhorn aux chercheurs et au contenu scientifique à prendre place dans l'événement, et en même temps la mise en péril ou en danger du dispositif scientifique que Hirschhorn impose à ces chercheurs contre une somme importante. Des émoluments de 600 à 1 000 euros pour venir parler. C'est beaucoup, beaucoup plus que n'importe quelle rémunération éventuelle — et peu fréquente — pour une prise de parole dans un cadre scientifique, et c'est l'indice que quelque chose se joue aujourd'hui en permanence dans ce que l'on appelle l'économie de la connaissance. L'argent donne finalement le droit à Hirschhorn d'imposer « autre chose » : il pèse sur le dispositif, et donc sur la parole scientifique au sein de l'œuvre d'art. Il faudrait continuer à examiner ces circulations, car il y a des choses extrêmement intéressantes dans la radicalité dont l'artiste accompagne ces archives d'un côté, mais

aussi la « générosité » dont il fait preuve, dans un dispositif pauvre, à mettre à disposition la reproduction des œuvres (je pense à cette photocopieuse qui ne cessait de fonctionner). L'argent est donc allé à la fois du côté des hommes, mais aussi vers la mise en danger de leur discours et vers ce que d'aucuns peuvent voir comme un joyeux pillage des éditions, à l'encontre de notions plus liées à la vente et à l'économie. Il s'agit donc d'une formidable production, ou d'une formidable reproduction de l'appareil ou du dispositif libéral, expérience possible de la liberté et des limites dans lesquelles il opère, circonscrivant les corps et la parole. En 1979, Foucault, dans la première demi-heure de son cours, introduit son public à *Naissance de la biopolitique*, dont Geoffroy de Lagasnerie va nous parler, pour poser la question, sous forme d'urgence me semble-t-il, quant à la recherche qu'il entame sur le libéralisme et la façon dont il – le libéralisme – se loge dans la raison gouvernementale et les modes de gouvernementalité. Il y a des moments où l'exposition culturelle, l'exposition événement, l'œuvre événement, sans jamais les singer, font, sous couvert de liberté, partie de ce système. Y penser. Je vous remercie.

¹ Ce colloque s'est tenu en mars 2011 à Bordeaux-III et à la librairie Mollat. Il se voulait « générationnel », afin de faire émerger les thèmes contemporains où l'œuvre de Foucault fait toujours effet.

² On peut penser qu'il est inspiré de l'ouvrage de l'historien Philippe Artières et du philosophe Mathieu Potte-Bonneville : *D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007.

³ « La bibliothèque foucaldienne. Michel Foucault au travail » (EHESS/ENS Lyon) est un programme de recherche (2008-2010) qui a associé des chercheurs en histoire, en philosophie, en sociologie et des ingénieurs en humanités numériques. Jean-François Bert et Judith Revel y ont participé. En ligne : <http://lbf-ehess.ens-lyon.fr/>

⁴ C'est grâce à l'accord du Collège de France que nous diffusons des [extraits des cours de M. Foucault en ligne](#).

⁵ Le dispositif *24h Foucault* a été présenté les 2 et 3 octobre 2004 au Palais de Tokyo, dans le cadre de la Nuit Blanche. L'installation, à la fois exposition proliférante, festival philosophique et happening, réunissait des écrivains et des philosophes qui se succédaient heure par heure à la tribune, sans interruption de midi à midi.

⁶ Exposition *Roland Barthes*, 27 novembre 2002-10 mars 2003, Centre Georges-Pompidou. Commissaires : Marianne Alphant et Nathalie Léger.

MICHEL FOUCAULT, LE NÉOLIBÉRALISME ET LA POLITIQUE

par Geoffroy de Lagasnerie

Geoffroy de Lagasnerie est philosophe et sociologue. Il est professeur à l'École nationale supérieure d'arts de Paris-Cergy. Il est l'auteur, notamment, de *Juger. L'État pénal face à la sociologie* (Fayard, 2016), *L'Art de la révolte, Snowden, Assange, Manning* (Fayard, 2015) et *Logique de la création* (Fayard, 2011).

SYLLABUS

De tous les cours de Michel Foucault au Collège de France, *Naissance de la biopolitique* est probablement le plus commenté. Mais c'est aussi, à bien des égards, le plus controversé. Car l'analyse offerte par Foucault du néolibéralisme a jeté le trouble : et si Foucault était, à la fin de sa vie, en train de devenir libéral ? Plutôt que de condamner cette fascination de Foucault pour le néolibéralisme, il est préférable de tenter de la comprendre. On s'interrogera ici sur les raisons pour lesquelles la pensée néolibérale a fait écho, chez Foucault, à certaines de ses préoccupations. Sur la façon dont elle lui a permis d'aborder autrement, par exemple, le problème du pouvoir, son dialogue avec la philosophie politique, ou encore sa critique de la psychologie ou du marxisme. Cela nous amènera à nous interroger sur ce qu'est le néolibéralisme, et sur les conditions de la production d'une critique de cette nouvelle « gouvernementalité ».

Je voudrais tout d'abord m'excuser pour le caractère imparfait de ce que je vais vous présenter. Cela constitue la trame d'un livre que je suis en train d'écrire. C'est donc encore provisoire. J'espère surtout que cette forme incertaine ne débouchera pas sur des malentendus. J'aborde en effet ici un problème difficile, politiquement et théoriquement : celui du néolibéralisme et de la politique contemporaine. J'espère donc être clair, précis, sinon le débat qui suivra cette intervention permettra de répondre aux questions.

Le point de départ de cette communication est un constat : de tous les cours de Michel Foucault au Collège de France, *Naissance de la biopolitique* est probablement le plus commenté. Mais c'est aussi, à bien des égards, le plus controversé. L'analyse que Foucault y offre du néolibéralisme, la lecture qu'il y propose des principaux théoriciens de ce courant et l'interprétation qu'il donne des politiques économiques s'inspirant de cette doctrine ont en effet jeté le trouble : beaucoup se sont demandé si, à la fin de sa vie, Michel Foucault n'était pas en train de devenir libéral. Ce cours serait-il l'indice de l'engagement de Foucault sur une mauvaise pente, dès le début des années 1980 ? L'auteur de *Surveiller et punir*, ce personnage central de la gauche critique et radicale de l'après-Mai 68 était-il sur le point de mal tourner, de se droitiser, comme ce serait le cas pour d'autres parmi nombre de ses disciples à l'époque ?

À l'appui de ce type de perception, on mentionne souvent le fait que l'on ne trouve pas, dans ses leçons, la moindre critique adressée par Foucault au néolibéralisme, alors qu'il emploie des formules sévères à l'endroit du marxisme et du socialisme. Foucault commente les textes de néolibéraux, il décrit la manière dont les politiques menées en Allemagne par Helmut Schmidt et en France par Valéry Giscard d'Estaing s'inscrivent dans ce cadre, mais il n'exprime jamais l'amorce d'une prise de distance à l'égard de ces programmes. Bref, la tonalité de l'ouvrage ne semble pas critique. Tout se passe comme si Foucault était happé par son objet. Et comme si, loin de forger des instruments de résistance contre la révolution néolibérale qui

commençait à s'abattre sur le monde, il se contentait de décrire ce processus. Son silence traduirait ainsi une sorte d'assentiment tacite.

En fait, il me semble que l'accusation dont Foucault est victime peut s'expliquer par une autre raison, plus insidieuse, et donc aussi plus importante : en décidant de donner un cours sur la tradition libérale et néolibérale, Foucault transgressa une frontière profondément inscrite dans le champ intellectuel.

Au cours des cinquante dernières années s'est en effet peu à peu construit une sorte de mur entre l'espace théorique légitime ou dominant d'un côté, et, de l'autre, le néolibéralisme. Les théoriciens néolibéraux ont été instaurés comme des auteurs infréquentables en philosophie politique ou, *a fortiori*, dans l'espace de la pensée critique : on n'aurait l'idée de les citer ou même de les lire que pour former sa réflexion *contre* ou pour les défaire. Ils apparaissent comme étrangers au champ des références possibles et envisageables.

Car la théorie néolibérale est très largement perçue comme dangereuse et réactionnaire. Ses principaux auteurs sont décrits sous les traits de personnages douteux, d'idéologues néfastes qui auraient joué un rôle déterminant dans la mise en place de politiques de dérégulation et de désengagement de l'État social, etc. La responsabilité de l'avènement d'une « société libérale » incomberait, en dernière instance, à l'influence de plus en plus grande de cette pensée néolibérale, ainsi désignée comme l'ennemi philosophique numéro 1.

De fait, historiquement, il est incontestable que beaucoup des grands auteurs de cette tradition ont affiché, et continuent parfois d'afficher, des proximités avec la droite, et même la droite la plus dure. De nombreux travaux se sont attachés à décrire la façon dont la « révolution conservatrice » qui devait s'abattre sur le monde à partir de la fin des années 1970 a été élaborée au sein de cénacles où se rassemblaient économistes, intellectuels, ingénieurs, hommes d'État qui entendaient

promouvoir un néolibéralisme radical. Le colloque Walter Lippmann de 1938 et la société du Mont-Pèlerin créée en 1947 ont ainsi été présentés comme les principales instances de l'élaboration d'une offensive contre les acquis du keynésianisme, d'une remise en question, au nom de la prétendue supériorité morale et économique du marché libre, de la régulation de l'économie et de l'intervention de l'État, de la protection sociale, du droit du travail, des systèmes collectifs d'assistance et de répartition des richesses, etc. Par ailleurs, il est indéniable que certains des théoriciens les plus célèbres du néolibéralisme, Friedrich A. Hayek ou Milton Friedman notamment, ont influencé les politiques menées par des gouvernements ayant ce genre d'orientation, comme ceux de Margaret Thatcher ou encore de Ronald Reagan.

Que le néolibéralisme soit généralement considéré comme une doctrine conservatrice, comme une idéologie dont la préoccupation essentielle serait, sous une apparence savante ou philosophique, de servir une ligne politique réactionnaire s'enracine dans le fait que, tout au long du ^{xx}e siècle, elle s'est construite dans le cadre d'une critique radicale de toutes les composantes de la pensée de gauche, c'est-à-dire du marxisme, du communisme, du socialisme, du keynésianisme, et même, plus largement, de toutes les idéologies appelant à la mise en place de mesures d'inspiration sociale.

En effet, l'intention des néolibéraux a été de partir des problèmes que posaient les régimes communistes pour élaborer une analyse sans concession des démocraties occidentales et des tendances qui les animaient. Pour eux, les régimes autoritaires et totalitaires, que tout le monde s'accorde à condamner, ne sauraient être perçus comme des expériences exceptionnelles qui ne nous concerneraient pas, ou ne nous concerneraient qu'en tant qu'objets d'étude ou sujets d'indignation convenue. Ces régimes nous sont beaucoup plus proches que nous ne le croyons. Ils découleraient logiquement d'une tendance idéologique banale, et d'ailleurs assez largement acceptée dans les sociétés démocratiques, à savoir la défiance

envers le marché libre : le communisme ne serait qu'une variante, poussée à l'extrême, de l'idéologie consistant à vouloir contrôler la production et la répartition des biens ou d'accroître, au nom de valeurs dites « morales » (la justice, l'équité, etc.), l'intervention de l'État dans l'économie.

L'association, ou, mieux, la réduction que l'on opère assez spontanément entre le néolibéralisme et ce type d'analyses extrêmement marquées idéologiquement et dotées d'une grande violence politique explique sans aucun doute pour une grande part le rejet dont cette tradition fait assez généralement l'objet. Il y a en effet quelque chose d'incongru ou, plus exactement, d'inacceptable pour nos cadres communs de perception, dans l'idée d'établir un lien entre des mesures traditionnellement associées au progrès et à la conquête, comme l'État providence, l'assurance chômage, les aides sociales, les systèmes de répartition, et les régimes autoritaires ou totalitaires. Ces prises de position ont contribué à donner un caractère inaudible à la doctrine néolibérale dans son ensemble.

En d'autres termes : les affinités politiques affichées par les principaux auteurs du néolibéralisme ont fait écran à la réception de leurs œuvres, à la perception des autres potentialités inscrites dans leurs travaux. Au lieu d'être considérés comme des contributions au débat intellectuel, leurs écrits ont été catalogués comme de simples productions idéologiques, animées par des intentions fondamentalement réactionnaires, pour ne pas dire extrémistes.

La grande audace de Foucault, qui explique l'incompréhension dont ce cours fait plus que jamais l'objet, est d'avoir rompu avec ce point de vue, d'avoir fait voler en éclats la barrière symbolique érigée par la gauche intellectuelle, et notamment celle qui se présente comme radicale, à l'encontre de cette tradition. Foucault s'est donné pour objectif de lire les principaux théoriciens de ce courant, c'est-à-dire ceux ayant donné à ce paradigme sa radicalité la plus grande (les économistes Friedrich Hayek, Milton Friedman ou Gary Becker, par exemple). Il entend explorer cette

représentation du monde, reconstituer la logique de son fonctionnement et les hypothèses implicites sur lesquelles elle repose. Ce qui ne signifie pas, bien sûr, se convertir au néolibéralisme. Au contraire, il s'agit plutôt de se mettre à l'écoute de ce que cette tradition a à nous dire, afin d'entreprendre une analyse critique de nous-mêmes. Car nous confronter à cette doctrine, qui a été constituée comme le « négatif » de notre espace habituel de pensée, revient, d'une certaine manière, à nous confronter à notre inconscient, aux limites de notre propre réflexion. Cela nous oblige à nous interroger sur ce que nous tenons pour évident, sur ce que, sans le savoir, nous écartons lorsque nous construisons nos problèmes. Plonger dans cet univers intellectuel, c'est vivre en quelque sorte une expérience de dépaysement, au cours de laquelle on éprouvera la possibilité de penser autrement, de donner à des concepts classiques de la philosophie politique ou de la théorie critique comme ceux d'État, de marché, de liberté, de démocratie, de domination, de minorités, etc., des significations radicalement nouvelles et autres. Ce retour du refoulé théorique est par là même susceptible de bousculer nos habitudes, de nous inciter à construire de nouveaux langages d'observation. Il offre à Foucault une occasion d'imaginer d'autres façons de regarder la réalité. On pourrait presque dire que cela fonctionne comme une sorte d'hygiène mentale, destinée à soumettre à une critique radicale les catégories de pensée et les perceptions que nous avons en tête sans nous en rendre compte. Présenter les analyses de Foucault comme droitières, comme s'éloignant de la gauche, c'est donc adopter une définition fixe et figée de ce que sont la gauche et la pensée de gauche. Or s'il est une définition de la gauche, n'est-ce pas celle qui consiste à toujours se repenser soi-même, à toujours remettre en question ce qu'être de gauche, être critique veut dire ?

On pourra d'ailleurs montrer que l'enjeu de *Naissance de la biopolitique* ne consiste pas seulement à repenser ce en quoi consisteraient une théorie et une pratique radicales aujourd'hui. L'un des grands objectifs de ce cours est

également de montrer que lire les théoriciens néolibéraux, comprendre ce qu'ils ont essayé de faire est une condition à l'élaboration d'une véritable critique radicale de cette nouvelle gouvernamentalité.

On ne peut comprendre l'intérêt, et peut-être même une sorte de fascination de Foucault pour le néolibéralisme qu'à une condition : rompre avec l'habitude consistant à en faire une idéologie conservatrice ou réactionnaire. Dans la littérature médiatique, politique ou intellectuelle, on tend à dépeindre le néolibéralisme sous les traits d'une doctrine ayant pour caractéristique essentielle la perpétuation de l'ordre : il s'agirait d'une conception qui s'opposerait en permanence au changement. Et qui travaillerait, fondamentalement, à préserver la situation présente.

Cette perception du néolibéralisme comme conservatisme est très fortement ancrée dans les esprits. Elle structure la plupart des rhétoriques et des analyses permettant de le décrire et de le disqualifier, d'en faire une idéologie rétrograde. Mais Foucault considère que cette représentation se fonde sur une méconnaissance qui tend à neutraliser le phénomène néolibéral en le ramenant à du déjà connu, à de l'évidence, à ce qu'il est aisé de combattre et de dénoncer au lieu d'en affronter la singularité et la spécificité. Car s'il est précisément un point par lequel le néolibéralisme a tenu à se distinguer du libéralisme classique et par lequel il a entendu marquer une rupture avec les traditions qui l'avaient précédé, c'est bien, selon Foucault, la question du rapport au conservatisme.

À l'inverse des libéraux classiques, les néolibéraux contestent au socialisme le monopole de la production d'utopies politiques et philosophiques. Ils veulent faire de leur doctrine une doctrine radicale, révolutionnaire. Ce n'est pas un hasard si l'un des livres majeurs de la tradition néolibérale, publié par Robert Nozick en 1974, s'intitule *Anarchie, État, utopie*. Comprendre le néolibéralisme, ce n'est donc pas comprendre une réalité économique et sociale qui relèverait d'une matérialité et d'une objectivité. C'est saisir un projet, une ambition jamais achevés et qui

nécessitent en ce sens d'être perpétuellement recommencés. C'est devoir appréhender quelque chose de l'ordre de l'utopie. Foucault va même plus loin, définissant le libéralisme comme une sorte d'éthique, de « revendication globale, multiforme, ambiguë, avec ancrage à droite et à gauche¹ ». Ce n'est pas quelque chose de constitué, qui fonctionnerait comme une alternative politique à laquelle on pourrait attacher un programme bien défini ou un plan donné. Cela constitue quelque chose de plus diffus, comme une humeur, un « foyer utopique », un « style général de pensée, d'analyse et d'imagination² ».

Quelle est donc la nature de cette utopie libérale ? Quelle action transformatrice ces auteurs entendent-ils mener ? Quelle vision de la société promeuvent-ils ? *A priori*, cela semble assez simple à énoncer : l'essentiel du projet néolibéral consiste à instituer une véritable marchandisation de la société. Pour ces théoriciens, l'objectif est clair : il faut bâtir une société où règne la concurrence, la seule forme d'organisation sociale valable étant le marché. Le contrat, l'échange interindividuel doivent être valorisés, contre tous les autres types de relations et modes alternatifs d'allocation des ressources et des relations humaines.

L'hostilité que suscite le courant néolibéral réside principalement dans cette adhésion au marché, dans cette volonté de le diffuser, de l'instituer et de l'appliquer à tous les domaines. Bref, dans l'idée un peu folle de penser une société où régneraient la logique concurrentielle et la rationalité marchande. Il suffit bien souvent d'évoquer cet aspect du néolibéralisme pour susciter aussitôt une sorte d'effroi et l'expression de réactions indignées.

Selon Foucault, penser la positivité du néolibéralisme exige de s'affranchir de tels réflexes. Il faut s'interroger, de façon plus subtile, sur les raisons pour lesquelles ces intellectuels sont si attachés à la forme marché : pourquoi font-ils de ce mode particulier d'organisation sociale le seul possible, et même, plus exactement, le seul valable ? Qu'y a-t-il à leurs yeux de si

précieux et de si irremplaçable dans le marché pour qu'ils y voient un dispositif qu'il faudrait étendre à toute la société et à tous les secteurs possibles ?

La représentation traditionnelle du néolibéralisme repose sur l'idée selon laquelle il s'agirait d'une doctrine qui placerait au cœur de son dispositif la valeur de liberté. Et, associée à celle-ci, celle de propriété privée ou de droit naturel. Sa préoccupation essentielle serait de défendre la souveraineté de chaque individu sur son corps et sa propriété. Bien sûr, cette défense peut prendre des formes différentes. Elle est menée avec plus ou moins de radicalité, plus ou moins de vigueur. Toutes ses versions s'inscriraient néanmoins dans un dispositif conceptuel commun, qui poserait d'abord le principe d'une légitimité pleine et entière de chacun à utiliser ce qu'il possède comme il l'entend, et qualifierait ensuite comme illégitimes et injustifiables les actions tendant à restreindre cet usage. Le libéralisme puis le néolibéralisme constitueraient ainsi la notion de « liberté » comme instrument privilégié de leur critique radicale des instances, qui tendraient selon eux à violer les droits de propriété des individus. Au premier rang : l'État, dont l'interventionnisme économique et social déboucherait nécessairement sur la multiplication de mécanismes coercitifs (l'impôt, la régulation, etc.) contraignant les êtres humains de manière arbitraire. Leur défense du marché s'inscrirait donc dans ce cadre plus général de défense de la liberté : les néolibéraux ont toujours présenté la liberté économique comme une liberté politique aussi importante que les autres³.

Le geste de Foucault va consister à contester cette représentation. Il propose une vision alternative de cette tradition et avance que, avant celui de liberté, le concept central de cette approche est celui de pluralité. Si la valeur de liberté joue bien sûr un rôle important dans ce courant, il s'agit souvent d'un rôle subordonné, secondaire par rapport à la notion de pluralité, celle-là ayant fréquemment pour fonction de servir celle-ci. Le néolibéralisme est ainsi conçu comme une réflexion sur le problème de la

multiplicité, sur ce qu'implique et signifie vivre dans une société composée d'individus ou de groupes expérimentant des modes d'existence divers.

Pour les néolibéraux, la forme marché constitue l'unique mode de régulation adapté à ces caractéristiques essentielles des sociétés contemporaines que sont la diversité fondamentale des secteurs d'activité et la pluralité des formes d'existence. Mieux : sitôt que l'on se situe du côté de la diversité, de la pluralité, de l'innovation sociale, on ne peut, selon eux, que plaider pour un développement de la logique marchande contre toutes les autres modalités d'organisation, au premier rang desquelles la logique d'État.

Placer au centre de la réflexion sur la société ou sur l'ordre social les notions de « pluralité » et de « diversité » signifie rompre avec l'ensemble des courants intellectuels qui s'acharnent à construire une vision « moniste » du monde social et les mettre radicalement en question. En ce sens, contrairement à ce que l'on croit trop souvent, les ennemis principaux du néolibéralisme n'ont pas été le socialisme ou le marxisme en tant qu'incarnations typiques d'intentions dirigistes et collectivistes faisant peser une menace grave pour le « pluralisme » social et la « liberté » individuelle. Certes, ces doctrines furent souvent les cibles des attaques les plus violentes. Mais cette polémique incessante contre les courants anticapitalistes a fait écran à une compréhension honnête de la pensée néolibérale.

Ce à quoi le néolibéralisme n'a cessé de s'opposer, ce contre quoi il s'est constitué avec le plus de force et de constance est, de façon beaucoup plus générale, une attitude philosophique présente dans beaucoup d'Écoles, beaucoup de pays ou de périodes. Selon les néolibéraux, cette attitude naît véritablement avec la pensée des Lumières (Rousseau), qui consiste à promouvoir une perception unifiante ou unificatrice de la société, en valorisant tout ce qui ressortit au « commun », au « collectif », au « général », etc., au détriment de ce qui relèverait de l'individuel, du

particulier, du local, etc.

Selon eux, il y a en effet une pulsion fondamentalement autoritaire et conservatrice au sein de la philosophie politique traditionnelle. Celle-ci construit systématiquement une théorie de la souveraineté politique et du droit, dans le cadre d'une hantise de la pluralité et de la diversité sociales. Comme s'il fallait toujours, pour que la société soit « possible », pour constituer un « corps politique » durable et digne de ce nom, inventer des dispositifs qui réguleraient et encadreraient la pluralité sociale, afin de limiter la multiplicité des modes d'existence pour produire de l'ordre, de l'unité et du collectif. Bref, pour eux, la théorie sociale est toujours totalisante. Et ne parvient pas à imaginer ce que serait une société authentiquement plurielle.

Ce sont les philosophies du contrat qui illustreraient le mieux cette attitude, de Rousseau à Rawls ou Habermas en passant par Kant. Car chaque fois le problème est posé de la même manière. On pose d'abord l'existence d'individus différents, ayant des vies séparées et des intérêts potentiellement contradictoires. Et l'on en déduit qu'un problème apparaît aussitôt : comment rendre possible la coopération sociale ? Comment instituer quelque chose qui serait la « société » et qui serait doté d'une certaine cohérence ? Le « contrat social » est le nom donné à cette institution censée unifier la société, faire émerger du « général », un cadre reconnu par tous, et irréductible aux intérêts « particuliers ».

Évidemment, on pourra aisément objecter à une telle généalogie que les analyses de Rousseau, Kant, Rawls ou Habermas sont très différentes, que leurs concepts de droit, d'État, de souveraineté, de peuple ne sont pas superposables et que parler, à leur égard, de famille de pensée relèverait d'une simplification ou d'une décontextualisation des œuvres.

Mais, pour les néolibéraux, ces distinctions de contenu n'ont pas grande importance. Elles ne sont pas pertinentes. Pour eux, l'essentiel se situe ailleurs. Il s'agit de se placer à un niveau plus large, plus haut, afin de

questionner ce que l'on pourrait désigner comme un programme de perception, une façon de conceptualiser la politique et de définir la notion de société. À partir de Rousseau et Kant, ce qu'ils entendent en effet interroger est une attitude, une façon de poser les problèmes. La philosophie des Lumières se caractériserait par une hantise de la pluralité et de la diversité. La multitude et l'individualité y étant en effet conçues comme ce contre quoi il faudrait nécessairement penser des mécanismes, des dispositifs ou des institutions destinés à produire de l'unité, de la cohérence — du commun. La constitution d'un « peuple », d'une « souveraineté » ou d'un corps politiques y est systématiquement présentée comme devant s'indexer à une répression de ce qui ressortirait au « particulier » et comme devant appeler la fabrication d'un cadre « général », auquel les sujets devraient se soumettre.

Les théoriciens du contrat auraient ainsi installé dans la pensée contemporaine en général une obsession de l'unité et de l'ordre commun. La volonté de toujours donner de la « cohésion » au monde social représenterait l'une des inspirations essentielles de la théorie politique et sociale moderne. Preuve en serait qu'on la retrouverait dans tout un ensemble de discours de natures très différentes : idéologique, technocratique, etc. Et elle constituerait, également, l'un des fondements de la tradition socialiste et sociologique : chez Saint-Simon, chez Durkheim, etc. Ces auteurs n'ont évidemment pas grand-chose à voir avec les philosophes des Lumières, et ne se représentent pas de la même manière la question du sujet, du droit ou de la politique. Mais chez eux aussi la construction du concept de « société » s'adosse à une vision unificatrice. Elle est placée sous le signe de la recherche de l'intégration, de la cohésion, de la production du consensus : la collectivité doit affirmer son emprise régulatrice contre ces ferments de dissolution du lien social qu'incarnent à leurs yeux l'individualisme, les mouvements sociaux et la concurrence des intérêts particuliers.

Le néolibéralisme entend incarner une rupture radicale avec ce mode d'analyse. Il se donne pour objectif d'interroger l'obsession de la construction de quelque chose qui serait de l'ordre de la « communauté ». L'idée selon laquelle penser la société ou la politique imposerait de penser l'édification d'une entité supra-individuelle et qu'il y aurait une sorte de nécessité à faire exister un cadre transcendant par rapport à la pluralité et au-dessus du jeu des intérêts particuliers lui est totalement étranger. Cela lui semble même dangereux. Et en ce sens, il n'est pas exagéré d'affirmer que ces auteurs travaillent en fait à déconstruire, et même à détruire la notion même de « société », au sens d'une instance qui rassemblerait les gens au-delà de leurs différences.

Cela apparaît très clairement par exemple dans les textes d'Isaiah Berlin consacrés aux « Contre-Lumières », c'est-à-dire aux auteurs qui se sont définis contre les théoriciens des Lumières et leurs héritiers. L'enjeu de la réflexion de Berlin consiste à montrer à quel point la pensée des Lumières est obsédée par le fantasme de « totalité harmonieuse », par l'ambition d'établir une société d'êtres rationnels poursuivant des fins collectives, et communiant ainsi dans une sorte d'unanimité. L'intuition fondamentale de ce courant est que « les hommes sont faits [ceci est un axiome, à la fois psychologique et sociologique] pour rechercher la paix et non la guerre, l'harmonie et non la discorde, l'unité et non la pluralité. Les dissensus, les conflits, la compétition entre êtres humains sont essentiellement des processus pathologiques : il se peut que ces tendances soient inévitables à un certain stade de leur développement, mais elles demeurent anormales parce qu'elles ne réalisent pas ces fins que les hommes en tant qu'hommes ont tous forcément en commun — ces buts permanents et partagés qui rendent les hommes humains⁴ ». Selon Berlin, le grand geste accompli par les auteurs rangés sous l'étiquette des Anti-Lumières — et qui ont été pour cette raison très largement perçus et désignés comme conservateurs ou réactionnaires — a été de s'insurger contre cette perception, cette obsession

de l'unité, cette volonté de toujours donner de la cohérence à la société. Pour eux, la pluralité du monde social et culturel est irréductible, et celle-ci doit constituer un point d'arrivée et non un point de départ contre lequel se définit une théorie politique à la recherche perpétuelle de plus d'« universel ». Le « monde commun », le « collectif », la « volonté générale » sont des mythes, et des mythes dangereux.

Berlin cite notamment Herder et Burke. Mais, au-delà de la polémique particulière entre les philosophes des Lumières et les Anti-Lumières, Isaiah Berlin tente de mettre en évidence de quelle manière s'affrontent, dans l'espace intellectuel, politique et idéologique, deux tempéraments, deux grandes attitudes, deux grandes façons de regarder la société qui reposent chacun sur des systèmes de valeurs antagonistes. « L'histoire de la pensée politique a, dans une large mesure, été un duel entre deux grandes conceptions rivales de la société. D'un côté se trouvent les avocats du pluralisme, de la variété, d'un marché ouvert aux idées, un ordre des choses qui implique des conflits et le besoin constant de conciliation, un ordre qui est toujours dans une situation d'équilibre imparfait [...]. De l'autre côté se trouvent ceux qui croient que cette situation précaire est une forme de maladie chronique et provisoire puisque la santé consiste en l'unité, la paix, l'élimination de la possibilité même de désaccord, la reconnaissance d'une seule fin ou d'une série de fins non conflictuelles, seules rationnelles, avec le corollaire que le désaccord rationnel ne peut affecter que les moyens⁵ ». Les représentants de cette seconde tradition : Platon, Spinoza, Helvétius, Rousseau, Fichte, Hegel, etc. Et, selon Berlin, Marx, qui a été fidèle à cette tradition tout au long de sa vie, le communisme n'est pas une pensée du conflit et de la pluralité, c'est l'une des dernières incarnations du monisme en politique : « Ses remarques sur les contradictions et les conflits inhérents au progrès social sont de simples variations sur le thème du progrès ininterrompu des êtres humains et sur celui de leur synthèse par la compréhension et le contrôle de leur environnement et d'eux-mêmes⁶ ».

Toute la théorie sociale du néolibéralisme vise à démentir l'idée selon laquelle il y aurait besoin d'un « plan » supérieur venant instaurer du « consensus » entre les individus. On peut fort bien imaginer un monde essentiellement pluriel, qui organise la coexistence des modes d'existence divers et laisse les contradictions s'exprimer au lieu de vouloir les réprimer au nom du « commun » et du « général ». Et c'est précisément dans cette optique que s'inscrit l'utopie d'une « marchandisation » de la société : car le marché est en effet conçu ici comme l'instance permettant le développement d'un « ordre spontané qui laisse les individus libres d'utiliser leur propre connaissance pour leurs propres buts⁷ ». Le marché n'est pas une organisation. Il ne se fonde pas sur une idée d'harmonie, d'unité, de cohérence. Il est ouvert à l'hétérogénéité. Friedrich Hayek écrit : « Par contraste avec une organisation, un ordre spontané n'a besoin ni d'un but ni de l'approbation des résultats concrets qu'il produira, pour qu'on s'accorde sur son caractère souhaitable. Comme il est indépendant de tout but particulier, il peut être utilisé pour la poursuite de très nombreux buts individuels divergents et même opposés, et il nous assistera dans nos efforts vers ces fins. Ainsi, l'ordre du marché en particulier ne repose pas sur des buts communs⁸. »

Pour Foucault, la contribution majeure des néolibéraux à l'histoire intellectuelle serait donc d'avoir défait l'un des fondements implicites des théories sociales et des philosophies politiques traditionnelles : considérer la pluralité ou l'hétérogénéité comme un spectre à conjurer pour constituer de la « souveraineté », de la « société », du « politique », etc. La forme marché ouvre la possibilité de désindexer la réflexion sur la société de toutes invocations à une instance transcendante (qu'elle prenne une forme politique, juridique ou encore sociologique) destinée à unifier et à organiser la pluralité sociale. Le néolibéralisme impose l'image d'un monde par essence désorganisé, d'un monde sans centre, sans unité, sans cohérence, sans sens. Il met ainsi en échec ce que Didier Eribon appelle les

« conceptions hégéliennes et synthétiques » de la réalité, qui ne parviennent à penser qu'en termes de convergence et d'alliance et se condamnent ainsi à fabriquer des visions trop homogénéisantes et traversées par des pulsions autoritaires⁹.

À bien des égards, c'est cette entreprise de disqualification des grilles de lecture unificatrices qui a d'abord séduit Michel Foucault. Celui-ci ne cesse en effet d'insister, dans *Naissance de la biopolitique*, sur la façon dont la théorie économique néolibérale annule la possibilité même d'un regard « central, totalisateur, surplombant¹⁰ ». Mais la façon un peu exaltée dont Foucault reprend le thème néolibéral de la « multiplicité » et montre de quelle manière celui-ci débouche sur une conception de la société débarrassée de toute transcendance (l'économie comme discipline athée, sans Dieu, sans totalité, etc.) ne saurait être interprétée comme une adhésion tacite de l'auteur de *Surveiller et punir* au paradigme économique néolibéral. Foucault ne fait pas, ici, l'apologie du marché.

En fait, ce qui a intéressé Foucault, c'est cette idée très forte des néolibéraux selon laquelle il y a toujours une volonté de contrôle à la base des grands discours totalisants. Les théories unificatrices sont presque nécessairement traversées par des pulsions autoritaires. Par leur forme même, elles reproduisent des effets de pouvoir, de censure, de domination en appelant à la constitution d'instances transcendantes. Bref, ce sont des pensées complices de la souveraineté.

Ce thème constitue le cœur de la critique foucaldienne du marxisme (et également, d'ailleurs, de la psychanalyse). Le cadre dans lequel on se situe ici est donc celui d'une réflexion sur le problème de la résistance, d'une interrogation sur les conditions de l'élaboration d'une critique radicale du fonctionnement de l'ordre social : quelle théorie est la plus à même de produire des effets d'émancipation, quelle analytique offre la possibilité de comprendre le plus adéquatement la mécanique du pouvoir afin de la déstabiliser et de l'enrayer ?

Or l'intuition fondamentale de Foucault est que le marxisme est une doctrine insuffisante, car insuffisamment critique. Certes, elle se présente au premier abord comme une théorie qui remet en question de manière radicale les fondements de l'ordre économique et social actuel et qui donne des instruments intellectuels et politiques pour le déstabiliser, l'abolir et le dépasser. Mais, selon Foucault, le problème essentiel du marxisme est de n'avoir pas interrogé la forme totalisation : il a intégralement repris à son compte l'ambition de construire une vision unificatrice de la réalité. Ce faisant, au moment même où cette idéologie prétend fournir des armes contre la domination instituée, elle exerce à son tour des effets de pouvoir, d'autorité et de censure : loin de mettre radicalement en question l'idée de souveraineté, elle en reconstitue un autre type. Ou, mieux, elle appelle de la souveraineté par le fait même qu'elle adopte un point de vue englobant. Elle soumet la société ou même la réflexion sur la société à de nouveaux « transcendants », et occulte par conséquent tout un ensemble de luttes partielles, de réalités multiples qui échappent à sa grille de lecture.

C'est dans son Cours au Collège de France de 1976, publié sous le titre *Il faut défendre la société*¹¹, que Foucault formule cette critique du marxisme et, plus généralement, de toutes les théories « englobantes ». Selon lui, l'un des phénomènes les plus importants qui se soit produit depuis les années 1960 — et notamment au moment de 1968 — est le développement de tout un ensemble d'offensives « dispersées », « discontinues », « particulières », « locales » : contre le fonctionnement de l'institution psychiatrique, contre la morale ou la hiérarchie sexuelle traditionnelles, contre l'appareil judiciaire et pénal, etc¹². Or ce qui frappe Foucault, c'est l'extrême productivité de ces discours régionaux. Il évoque l'« étonnante efficacité des critiques discontinues et particulières¹³. » La prolifération des luttes partielles a permis de mettre en évidence « une sorte de friabilité générale des sols, même et peut-être surtout les plus familiers, les plus solides, les plus proches de nous, de notre corps, de nos gestes de tous les

jours ».

Selon Foucault, toutes ces luttes, toutes ces critiques n'ont pu voir le jour qu'en s'affranchissant et remettant en cause les théories « enveloppantes et globales ». Car les théories « totalitaires » comme le marxisme ou la psychanalyse ont un effet fondamentalement « inhibiteur ». Elles peuvent certes, parfois, fournir des instruments localement utilisables. Mais c'est seulement à condition que l'« unité théorique du discours soit comme suspendue, en tout cas découpée, tiraillée, mise en charpie, retournée, déplacée, caricaturée, jouée, théâtralisée, etc.¹⁴ ».

Michel Foucault oppose ainsi dans ce texte deux modes de production de la critique : les discours qui s'opèrent dans les « termes mêmes de la totalité » et conduisent « de fait à un effet de freinage » ; et, d'autre part, les offensives dispersées, plus efficaces, non centralisées, qui n'ont pas besoin, pour établir leur validité, du « visa d'un régime commun¹⁵ ».

Mais, plus fondamentalement, l'auteur de *Surveiller et punir* affirme que ces critiques locales n'ont pu apparaître que contre les grandes théories totalisantes : elles constituent la réapparition de tout un ensemble de savoirs, de connaissances, de réalités, disqualifiés, marginalisés ou occultés par ces théories. La critique locale s'est effectuée à travers un combat contre les paradigmes centralisateurs : elle a consisté dans la réapparition de « savoirs assujettis » et « disqualifiés », de contenus historiques « ensevelis et masqués dans des cohérences fonctionnelles ou des systématisations formelles » : « Les savoirs assujettis, ce sont ces blocs de savoirs historiques qui étaient présents et masqués à l'intérieur des ensembles fonctionnels et systématiques, et que la critique a pu faire réapparaître¹⁶. » Foucault prend l'exemple des savoirs du psychiatrisé, du malade, de l'infirmier, du délinquant, etc. — bref, de ce « savoir des gens » oublié par le marxisme et qui n'est pas du tout, précise-t-il, un savoir « commun, un bon sens, mais au contraire un savoir particulier, un savoir local, régional, un savoir différentiel, incapable d'unanimité¹⁷ ». En d'autres termes, l'enjeu consiste

ici à faire jouer « des savoirs locaux, discontinus, disqualifiés, non légitimés, contre l'instance théorique unitaire qui prétendait les filtrer, les hiérarchiser, les ordonner¹⁸ ».

La généalogie et l'archéologie du pouvoir dans les sociétés contemporaines ne peuvent donc selon Foucault s'opérer et se déployer dans toute leur ampleur qu'à une condition : que soit levée la « tyrannie des discours englobants¹⁹ ». Il faut rompre avec l'obsession de l'unité, de la construction de paradigmes généraux censés donner du sens et de la cohérence au « local ». Car les discours totalisants produisent nécessairement des effets d'assujettissement, de hiérarchisation. Ils « minorisent » des sujets d'expérience. La généalogie se situera toujours de cet autre côté. Elle cherche à mettre en lumière l'envers des processus de totalisation. Elle se définit comme une entreprise pour « desassujettir les savoirs historiques et les rendre libres, c'est-à-dire capables d'opposition et de lutte contre la coercition d'un discours unitaire, formel et scientifique²⁰ ».

Une analytique du pouvoir véritablement critique se doit donc de renoncer à toute vision surplombante et unificatrice. Pour qu'une théorie n'exerce pas des effets de domination, d'occultation ou de hiérarchisation au moment même où elle en met d'autres en lumière, elle doit être libérée de toute ambition totalisante, de toute référence à du transcendantal (historique ou non) supposées donner de la cohérence et de la signification à ce qui arrive.

La déconstruction néolibérale des conceptions « monistes » et des paradigmes unificateurs de l'ordre social débouchait sur une valorisation des notions d'immanence, de pluralité, de multiplicité (la forme marché représentant l'instance qui ouvrait la possibilité d'imaginer une société incohérente, hétérogène, au-dessus de laquelle ne planerait aucun horizon unificateur). « Immanence », « pluralité », « multiplicité » : tels sont les concepts qui doivent, selon Foucault, être placés au cœur de toute théorie du pouvoir. Élaborer une pensée critique nécessite de se donner les moyens d'être à l'écoute des diverses luttes qui surgissent dans l'espace social,

d'accompagner leur irruption et donc de les saisir dans leur singularité. Il faut adopter une attitude d'ouverture à l'inédit et, par conséquent, renoncer aux grilles de lecture qui figent la perception, qui fixent ou prédéterminent le regard que l'on peut porter sur le monde. Car ces grilles participent de l'exercice du pouvoir plus qu'elles ne permettent d'en mettre en évidence la mécanique. Une théorie critique doit s'affranchir de l'obsession de la totalisation, de l'universel, du général, etc.

Foucault développe avec force ce point dans la section de *La Volonté de savoir* consacrée à l'élaboration de la « méthode » (c'est le mot qu'il emploie) d'analyse du pouvoir qu'il entend y proposer. Pourquoi ce point de méthode apparaît-il nécessaire à Foucault ? Parce que le mot « pouvoir », qu'il emploie tout au long de son travail, « risque d'induire plusieurs malentendus. Malentendus concernant son identité, sa forme, son unité²¹. » Et Foucault de s'en prendre aux théories qui tendent à fabriquer du pouvoir une image trop unifiante, trop centralisatrice : celles qui parlent du « Pouvoir » comme « ensemble d'institutions et d'appareils qui garantissent la sujétion des citoyens dans un État donné », ou celles encore qui désignent par là un « système général de domination exercée par un élément ou un groupe sur un autre, et dont les effets, par dérivations successives, traverseraient le corps social tout entier²² ». À ces paradigmes, qui construisent des transcendants et pensent en termes d'unité, de totalité, de globalité, Foucault oppose une autre conception, habitée par les notions d'immanence et de multiplicité : « Par pouvoir, il me semble qu'il faut entendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent et sont constitutifs de leur organisation²³ ». Rendre intelligible l'exercice du pouvoir jusqu'en ses « effets les plus périphériques » impose dès lors de fabriquer un point de vue qui n'assignera pas ce « pouvoir » à résidence, qui ne supposera pas toujours l'existence d'un « point central », d'un « foyer unique » à partir desquels se propageraient les mécanismes de contrôle, etc. « La condition de possibilité

du pouvoir [...] c'est le socle mouvant des rapports de force qui induisent sans cesse, par leur inégalité, des états de pouvoir, mais toujours locaux et instables. » Il y a, par conséquent, une « omniprésence du pouvoir : non point parce qu'il aurait le privilège de tout regrouper sous son invincible unité, mais parce qu'il se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre. Le pouvoir est partout ; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout²⁴ ».

« La société n'existe pas » : cette formule, typique de la doctrine néolibérale, est souvent perçue comme un marqueur idéologique extrêmement fort. Mais, en un sens, cette idée exprime parfaitement le type de perception que Foucault a essayé, à partir du milieu des années 1970, d'installer et d'imposer : le pouvoir s'exerce de manière diffuse ; il est partout, il agit de façon disséminée, et les luttes partielles, locales, différentielles qui surgissent à intervalles réguliers ne s'inscrivent pas dans un ensemble plus large et plus global à l'intérieur duquel il faudrait les replacer pour les comprendre et en saisir le sens. Ces luttes portent en elles-mêmes leur propre vérité, leur propre signification. Selon une perception assez proche de la conception nietzschéenne de l'événement, Foucault affirme qu'il n'y a pas quelque chose qui s'appellerait « la société », au sein de laquelle apparaîtraient de temps à autre des combats et des mobilisations : la « société » se réduit à ces mobilisations et à ces combats. Seuls eux existent. Et ils doivent donc être pensés pour eux-mêmes, indépendamment de tout horizon supérieur. Les théories totales et totalitaires gommant la pluralité, l'hétérogénéité, l'incohérence du monde social ; elles répriment les batailles sectorielles, qui ne peuvent donc accéder à la visibilité que contre elles²⁵.

Je voudrais pour terminer évoquer un dernier point. Les analyses que je viens de proposer montrent qu'il n'est pas faux de peindre Michel Foucault, comme Paul Veyne l'a récemment proposé²⁶, sous les traits d'un penseur sceptique, d'un philosophe qui récuse la valeur des universaux, des

transcendants, des idées générales, et s'affranchit ainsi de toute référence à quelque chose qui s'appellerait la Vérité, la Morale, la Vertu, etc. Néanmoins, on ne saurait souscrire à l'opération effectuée par l'historien de l'Antiquité consistant à invoquer ce scepticisme radical pour nier le caractère politique de l'œuvre de l'auteur de *Surveiller et punir*. Selon Paul Veyne, la critique foucauldienne des universaux et des idées abstraites ôte toute possibilité de donner un quelconque fondement, une quelconque justification à l'action politique. Celle-ci serait par conséquent toujours arbitraire et, en un sens, absurde. Foucault aurait dès lors entretenu à l'égard de celle-ci un doute profond, une distance principielle — et la nature exacte de sa démarche se situerait très loin du « mythe » du philosophe activiste gauchiste tel qu'il domine en France et aux États-Unis.

Mais, en réalité, le scepticisme de Foucault ne saurait être perçu comme une forme de désengagement ou, plutôt, comme une attitude menant quasi nécessairement à une dépolitisation. Au contraire, la critique des idées « générales », des théories « totalisantes » ou des pensées du « fondement » constitue le point de départ de l'invention d'une nouvelle politique, qui se définira comme une politique des singularités, une politique d'accompagnement et de soutien des luttes multiples et des combats sectoriels. Tout l'enjeu de Foucault consiste à libérer la pensée de gauche traditionnelle des mythes et des attitudes qui l'empêchent d'être radicale et efficace : l'obsession de la cohérence, de l'universel, des valeurs collectives, du « sens de l'Histoire », etc. Tout cela l'empêche de comprendre les batailles qui émergent telles qu'elles sont, pour ce qu'elles sont. Le scepticisme de Foucault représente ainsi le point de départ d'un travail de soi sur soi dont la fonction est de se débarrasser des habitudes qui hantent la politique traditionnelle, mais qui sont, en réalité, elles, dépolitisantes, puisqu'elles empêchent d'appréhender les luttes dans leurs singularités. Bref, c'est le point de départ d'une politique émancipatrice.

- 1 Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique, cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard/Seuil/EHESS, 2004, p. 224.
- 2 *Ibid.*, p. 225.
- 3 Voir par exemple Milton Friedman, « Liberté économique et liberté politique », dans *Capitalisme et liberté*, Paris, Robert Laffont, 1971, p. 21-37.
- 4 Isaiah Berlin, *Le Sens des réalités*, Paris, Les Belles lettres, 2011, p. 166.
- 5 *Ibid.*, p. 168.
- 6 *Ibid.*
- 7 Friedrich Hayek « Les principes d'un ordre social libéral », dans *Essais*, Paris, Les Belles Lettres, 2007 p 250.
- 8 *Ibid.*, p. 251.
- 9 Didier Eribon, « Les Frontières et le temps de la politique », intervention prononcée lors du « Concluding Panel » du colloque « Sexual Nationalisms » qui s'est tenu à Amsterdam du 26 au 28 janvier 2001.
- 10 Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique, op. cit.*, p. 296.
- 11 Michel Foucault, *Il faut défendre la société, cours au Collège de France (1976)*, Paris, Gallimard/Seuil/EHESS, 1997.
- 12 *Ibid.*, p. 6-7.
- 13 *Ibid.*, p. 7.
- 14 *Ibid.*, p 7-8.
- 15 *Ibid.*, p. 8.
- 16 *Ibid.*
- 17 *Ibid.*, p. 9.
- 18 *Ibid.*
- 19 *Ibid.*, p. 9.
- 20 *Ibid.*, p. 11.
- 21 Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 121.
- 22 *Ibid.*
- 23 *Ibid.*, p. 121-122.
- 24 *Ibid.*
- 25 Voir aussi Didier Eribon, *Retours sur Retour à Reims*, Paris, Cartouche, 2011, p. 52.
- 26 Paul Veyne, *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008.

PRÉSENTATION DU FILM *PORTIER DE NUIT*¹

par Richard Madjarev

Richard Madjarev est critique et historien du cinéma. Il a également été conseiller Cinéma et Théâtre, puis directeur adjoint de la DRAC Limousin, et enseignant à l'Université de Limoges.

¹ *Portier de nuit*, Liliana Cavani, 1974, 118 min. Avec Dirk Bogarde, Charlotte Rampling, Philippe Leroy, Gabriele Ferzetti.

Je voudrais préciser que si les films que je montre ne sont pas forcément les films que j'aime, ils sont emblématiques soit d'une question, soit d'une époque, soit d'un courant esthétique. Par exemple, je n'aime pas beaucoup le film de René Féret, mais il est la seule illustration cinématographique du texte de Babin déterrée par Foucault. Il faut donc savoir que j'ai une opinion critique à l'égard du film de Liliana Cavani, *Portier de nuit*, et je vais tenter de vous expliquer pourquoi. Car si ce film s'inscrit bien dans la problématique de ces journées, et si sa projection est justifiée, il ne faut pas, à mon sens, se laisser séduire par son expression esthétique, au risque de glisser sur un versant dangereux. Puisque nous sommes au cœur de l'archéologie de la pensée, replaçons *Portier de nuit* dans son archéologie, l'histoire du cinéma. Il faut partir de la situation du cinéma à l'époque, et plus particulièrement du cinéma italien. Le cinéma italien des années 1960 est l'héritier d'une sorte d'« Arte povera » en lien avec le cinéma de Rossellini, c'est-à-dire le cinéma néoréaliste, avec Vittorio de Sica, Giuseppe de Santis, Damiano Damiani et Cesare Zavattini (le théoricien du mouvement), mais aussi Visconti, Fellini, Antonioni, etc.

En même temps, le cinéma est dominé dans les années 1960 par le cinéma américain, qui a un penchant pour les récits mythiques, magnifiques, réenchantant le quotidien banal des spectateurs — tout ce que Foucault exècre. Puis arrive la Nouvelle vague française, pour une part héritière de ce courant néoréaliste et d'un certain cinéma américain : c'est le triomphe de la notion de politique des auteurs, mais aussi la traduction d'un moment politique pour la France, qui bascule dans la modernité. Pour le dire très vite, la Nouvelle vague commence à droite et va se terminer du côté de l'extrême-gauche, notamment sous l'égide progressive de la pensée du PCF, puis du marxisme-léninisme importé de Chine, spécialement via son organe central, *Les Cahiers du cinéma*, qui va devenir l'outil théorique de la réflexion sur un cinéma matérialiste marxiste, avec la publication des textes d'Eisenstein, de Dziga Vertov, etc., qui n'étaient pas ou plus accessibles. Ces publications

renforcent la connaissance théorique du langage cinématographique. Vers 1972, arrive à la tête des *Cahiers du cinéma* une nouvelle équipe : Serge Daney, Pascal Bonitzer, Serge Toubiana, Jean-Louis Comolli, Jacques Aumont. Les membres de cette nouvelle équipe seront pour la plupart les grands critiques des années à venir, à l'exemple de Serge Daney, qui sera le théoricien de la pratique cinéphilique, ce « ciné-fils » tel qu'il se définit lui-même et dont on connaît le célèbre livre *Le Salaire du zappeur*¹. Il connaîtra le même tragique destin que Foucault. Toubiana, lui, deviendra le directeur de la Cinémathèque française et l'une des personnalités de premier plan du cinéma français ; Pascal Bonitzer sera à la fois réalisateur et enseignant de cinéma à l'école de cinéma, la Femis, dans les années 1990. Chacun va peu à peu se déprendre des courants du marxisme-léninisme et se débarrasser pour partie de l'influence de la pensée maoïste abordée notamment dans le cadre d'un groupe de réflexion intitulé *Foudre*, réuni autour du philosophe Alain Badiou. Ils feront appel à la réflexion épistémologique de Foucault, ou encore à Deleuze, et ces épisodes vont avoir une influence sur la pensée critique transalpine.

En 1968, Jean-Luc Godard a pris une certaine distance avec les *Cahiers du cinéma* et a fondé son propre groupe de cinéma militant : le groupe Dziga Vertov. Il ne signe alors plus ses films seul mais fait œuvre collective, restant sur les concrétions d'un maoïsme bon teint et appuyé sur l'apogée de la Révolution culturelle et d'un marxisme mécanique assis sur le travail d'Althusser. Ces débats de groupe vont permettre de découvrir Foucault, son rapport critique au marxisme, ou plutôt son absence de recours au marxisme, et sa volonté de faire l'archéologie du savoir, de réfléchir sur la mémoire collective. Foucault donnera en 1974 un entretien très important dans un numéro spécial des *Cahiers du cinéma* intitulé L'Anti-rétro, où il parlera de ce qu'il considère comme une idéologie circulant à travers ce nouveau cinéma, et en proposant de contribuer à y réfléchir et à rencontrer le cinéma.

Michel Foucault n'est ni un cinéphile ni un penseur du cinéma. Godard l'irrite. Il a comme références René Allio, Marguerite Duras, René Féret, dans un spectre assez large qui va jusqu'aux cinéastes allemands tels Werner Schroeter ou Hans Jürgen Syberberg. Après *Les mots et les choses*, Foucault commence à avoir une audience très importante, tant sur le plan national qu'international. Il est devenu la figure du nouvel intellectuel engagé sur les différentes questions sociétales, il est également célèbre au sein de l'Université, notamment pour ses discussions avec Gilles Deleuze, son rival théorique concernant le cinéma. La revue *Les Cahiers du cinéma* abandonnera finalement Foucault pour Deleuze, deux ans après son entretien. Mais il y a un effet tactique, puis théorique dans l'apparition de cette question qui travaille la généalogie de la mémoire cinématographique, à savoir celle du présent.

Comment appréhender le présent aujourd'hui, même à travers le cinéma ? Dans ce débat, Foucault répond par cette question : y a-t-il une fausse archéologie du cinéma ? Et il enchaîne : bien sûr, l'histoire vient de récits transformés. L'histoire française, qui était fondée sur l'héroïsme du gaullisme et de la Résistance, est vaincue par la bourgeoisie, avec son idéologie giscardienne. Cette nouvelle société, qui se présente comme plus humaine, plus libérale, est surtout une société qui se revendique de l'après-gaullisme, de l'après-Résistance, et son idéologie cynique est celle du grand capital. Elle recycle la droite classique issue de la collaboration molle. Bref, c'est l'idéologie exprimée par une bourgeoisie revancharde, en réaction à 1968, qui se réorganise sur la base d'une nouvelle pensée qui se prétend plus moderne. Dans cette société, Foucault repère la présence des corps et l'arrivée de l'érotisme, et leur irruption s'incarne également en politique. Tout cela va se traduire dans le cinéma, puisque le cinéma n'est jamais que son époque. Cette archéologie des pratiques que Foucault formule et instaure va permettre aux critiques Serge Daney, Pascal Bonitzer et d'autres d'élaborer un système de lecture des films ouvrant de larges perspectives,

quand d'autres critiques ont encore des concrétions moralistes issues d'un exotisme maoïisant. Ils font de la classe ouvrière la porteuse de qualités morales inhérentes à sa condition sociale. Elle incarne pour eux la place mystique du sauveur quand, au contraire, la bourgeoisie est par essence la capitalisation des pures perversions inhérentes au système capitaliste. Toutefois, ces idéologies placent dans les films des marqueurs sociaux. Dans son interview aux *Cahiers*, Michel Foucault prend l'exemple du film de Louis Malle *Lacombe Lucien*. Nous aurions pu choisir de présenter *Lacombe Lucien*, nous nous sommes d'ailleurs posé la question, car c'est un film extrêmement important concernant la mémoire de la Résistance, et il serait utile que vous le regardiez à la lumière de ce qui a été dit lors de ces Journées d'étude, à savoir : qu'est-ce que faire une archéologie de la Résistance, du savoir à la lumière de la pensée de Foucault ?

L'autre grand film qui préoccupe Foucault est *Portier de nuit*, un film extrêmement ambigu, parce qu'il a eu une grande renommée en France et séduit beaucoup de spectateurs, alors qu'il a été interdit en Italie et aux États-Unis pour son érotisme fallacieux. Or il importe à nos jeunes critiques et à Foucault de comprendre et d'analyser les raisons du succès de *Portier de nuit*, voire de *Lacombe Lucien* (dont le scénario a été coécrit avec Patrick Modiano). Les critiques vont essayer de prendre du recul pour tenter de définir le film, et de cette définition ils vont essayer de déduire de quelle manière un cinéma travaille une société, de quelle manière cette société travaille sur la mémoire populaire d'une époque. Pourtant, ce qu'ils vont découvrir est « rétro ». Ils vont donc écrire à partir de cette saisie et la mettre en question, ce qui donnera son titre à ce numéro spécial des *Cahiers du cinéma*, *L'Anti-rétro. Entretien avec Michel Foucault*. Contrairement à Gilles Deleuze, ou à Jacques Rancière, Foucault croisera rarement le cinéma. Et, lorsqu'il le croisera, le résultat sera plus important pour lui, pour l'illustration de ses thèses que pour l'art cinématographique à part entière, excepté au sujet de ces deux films : *Lacombe Lucien* et *Portier de nuit*, mis en

question dans ce numéro.

Portier de nuit est un film réalisé par Liliana Cavani, sorti en 1974. Liliana Cavani est documentariste pour la RAI (la chaîne de télévision d'État en Italie). Elle appartient à la génération de Bernardo Bertolucci, de Marco Bellocchio, de Pier Paolo Pasolini ; tous sont hantés par l'héritage du fascisme italien dans l'Italie des années 1970 et le sens que sa présence peut avoir à l'époque contemporaine. Ce sont les années de plomb en Italie, qui vont durer deux décennies, de 1960 à 1980, et pendant lesquelles va se dérouler une guerre civile larvée. Liliana Cavani est une réalisatrice de documentaires télévisuels, et se préoccupe généralement de sujets historiques. Elle a réalisé un film sur l'histoire du III^e Reich. C'est un film de montages de quatre heures, qui ne sera diffusé sur aucune chaîne. Je ne le connais pas. Je sais simplement qu'il existe. En 1965, elle a réalisé un deuxième film, passionnant, qui figure dans les bonus du DVD de *Portier de nuit* que j'ai ici. Ce deuxième film s'appelle *La Femme et la Résistance* (*La donna nella Resistenza*). Cavani y fait le portrait, au travers d'entretiens, de femmes ayant participé à la Résistance italienne. Elle recueille leur parole, leurs souvenirs, leur singularité, leur subjectivité — et là on est complètement dans l'archéologie politique. C'est de ce film-là que va naître l'idée de *Portier de nuit*, parce que l'une des résistantes déportées lui raconte ce qu'elle a subi dans le camp de concentration, les souvenirs qu'elle en a gardés et qui l'ont troublée, traumatisée. Un partisan ayant été déporté à Auschwitz lui confirme par ailleurs l'étrangeté des rapports qu'il a pu voir entre certains prisonniers et certains bourreaux. Ce sujet passionne Liliana Cavani, qui va se positionner en historienne des mémoires. Le récit de cette femme, confirmé par les dires de cet homme, passionne Cavani, tout comme la passionneront les témoignages de Curzio Malaparte dans son livre *La Peau*, qu'elle portera à l'écran. Cavani est une cinéaste scandaleuse de par les sujets qu'elle choisit et de par la manière dont elle les traite. Elle se saisit de la question de la féminité, du rapport maître/esclave, de la jouissance, de

la sexualité. Elle recoupe quelque part les réflexions de Foucault, de Deleuze, pour réaliser *Portier de nuit*, en 1974. Liliana Cavani a repéré dans *Les Damnés* de Visconti deux acteurs qui deviendront les pivots de son propre film. *Les Damnés* est un grand film, esthétique certes, mais qui traduit la montée du nazisme dans la grande bourgeoisie allemande sur un ton opératique. De plus, il est réalisé par l'une des figures emblématiques du cinéma, non seulement italien mais mondial : Luciano Visconti, qui en outre ne risque en rien la critique politique par la gauche, puisqu'il se revendique ouvertement d'une analyse marxiste de la société. Cavani a donc repéré dans ce film qui a marqué le public deux acteurs : Dirk Bogarde, ainsi qu'une jeune actrice, Charlotte Rampling. Cavani va lui demander d'incarner le personnage d'une jeune juive déportée. Elle vient à Vienne pour accompagner son époux, chef d'orchestre, et rencontre l'un de ses bourreaux, Max, portier de l'hôtel où elle séjourne. Il se noue entre eux, ou plutôt il se reconstitue entre eux un rapport d'une ambiguïté et d'un érotisme extrêmes. Il y a également dans cette ville qui n'a jamais été dénazifiée d'autres personnages, d'autres nazis. Ils forment une société secrète qui tente de récupérer les témoins de leur crimes afin d'en effacer toute trace. Max, le portier, veut également se dédouaner. Bref, une atmosphère de complot parcourt tout le film. Max voit Lucia (la jeune juive) comme un témoin idéal pour la parodie de procès qui va venir, où on l'accuse d'avoir trahi l'idéal nazi. Et leurs retrouvailles réactivent leurs anciens rapports sadomasochistes. Lorsque le film sort, la censure italienne jette son anathème sur le film. Il est condamné pour obscénité, pour mettre en scène des rapports sexuels qualifiés de pervers, et comme portant atteinte aux bonnes mœurs. Dans le même temps, ces réactions mettent en exergue les résultats de l'enquête-documentaire menée par Pasolini au sujet de la sexualité italienne en 1965, où le machisme vient justifier la répression sexuelle ambiante. Toujours dans le même temps, la jeunesse tente de se libérer des carcans sociaux et du poids excessif de la religion et de la morale bourgeoisie, notamment par le mouvement féministe.

Toutefois, cette trouble relation entre le bourreau et la victime demeure. Quelques années avant la sortie du film de Liliana Cavani, *Les Cahiers du cinéma* avaient créé un important débat en attaquant un autre cinéaste italien, Gillo Pontecorvo, qui avait réalisé un film en 1962, *Kapo*, qui évoquait la soumission et la collaboration d'une déportée juive avec les SS qui dirigeaient le camp de concentration où elle était enfermée. Bien que le film ait été réalisé avec vigilance, dans une mise en scène rigoureuse et avec une direction de la photo sobre, la critique française initia la polémique sur la question de la représentation de l'Holocauste au cinéma. Jacques Rivette, alors rédacteur en chef de la revue, avait écrit un texte critique dans le n° 120, intitulée « De l'abjection ». Il déclarait : « Tous les films naissent libres et égaux. Ce qui compte, c'est le ton ou l'accent, la nuance comme on voudra l'appeler, c'est-à-dire le point de vue d'un homme, l'auteur, mal nécessaire, et l'attitude que prend cet homme par rapport à ce qu'il filme, et donc par rapport au monde et à toutes ces choses qu'il peut exprimer par le choix des situations, la construction de l'intrigue, le jeu des acteurs, indifféremment mais ensemble. Il est quelque chose qu'on ne peut aborder que dans la crainte ou le tremblement, c'est la représentation du mal et de la Shoah. » Il reprenait ici la question de l'éthique dans la représentation cinématographique, et l'on peut entendre en écho à ce jugement la formule de Jean-Luc Godard, « le travelling est une affaire de morale ». Jacques Rivette affirmait également : « Il y a une certaine facilité à montrer des scènes d'horreur, car on est vite au-delà de l'esthétique. » Or à l'issue de cette critique s'est mise en place une querelle concernant la moralisation des formes au cinéma, qui s'est répercutée dans toute la critique cinématographique. Serge Daney reprendra la position de Jacques Rivette, et cette question sera prolongée par la position de Claude Lanzmann, qui prônera un interdit d'image quant à la représentation de l'Holocauste. Lanzmann en fera une question de principe, notamment dans son film majeur, *Shoah*. C'est d'ailleurs à partir de son film que le mot « Shoah » deviendra dominant pour qualifier ce moment historique, à l'exclusion de

toute autre expression en français. Une polémique va ensuite opposer le philosophe Didi-Huberman à Lanzmann, en s'appuyant sur les travaux d'Hannah Arendt, de Walter Benjamin, de Siegfried Kracauer, et du cinéaste Jean-Luc Godard dans son film *Histoire(s) du cinéma*.

Mais revenons au film de Liana Cavani. *Portier de nuit* est classé X aux États-Unis parce qu'il est porteur de scènes jugées immorales. De fait, au cours des années 1970, une mode porno-nazi va proliférer, notamment dans le milieu du glam rock, avec un versant « porno chic » (pour l'esthétique, on peut songer à David Bowie). Ce film renvoie à une mode de certains films italo-américains du porno-nazi, films de série Z issus de fumetti (des BD italiennes de ces années), qui affichent une cruauté et une pornographie *soft*. Ces films provoquent un divertissement troublant, dans une approche traditionnelle du voyeurisme et de la pornographie, avec une fascination clairement fétichiste pour les scènes de crimes ou de tortures sexuelles, mais c'est la fascination du fascisme dans son essence même. Susan Sontag dit en 1975 que « l'attraction érotique qu'exerce le fascisme est théâtrale, et la mise en scène de la politique par le sexe devient une chorégraphie pornographique ». Or *Portier de nuit* tombe dans cette catégorie. On va même l'accuser d'être un film « arty-pornographique », une mode, certes, et une certaine déréalisation par la marchandisation du monde qui se présente comme une rédemption de l'Histoire mais qui vide son contenu de réalité. Cette tendance ne garde que l'aspect spectaculaire, base d'une nouvelle avancée de la marchandise. Elle inclut la critique dans ce mouvement irrésistible d'effacement du réel. Le film de Cavani rend compte par son travail sur la forme d'un fascisme théâtral, crépusculaire, qui abstrait l'Holocauste. On ne voit jamais vraiment les camps, on voit des costumes, des uniformes, des êtres dans des représentations stylisées, on voit des scènes en flashback. Mais il n'y a pas assez de recul dans ce film pour parler de la réalité de la déportation. Il est simplement et centralement construit sur un rapport entre désir et pouvoir. C'est l'irruption de la pratique

psychanalytique dans l'univers du cinéma italien. C'est un moment important de l'évolution des sciences humaines dans ce pays. La cinéaste met en scène la notion du retour du refoulé, à travers l'attitude de Lucia, la femme déportée. « C'est la victime, plutôt que le bourreau qui retourne sur le lieu du crime », déclare Liliana Cavani. Mais cette approche traumatique a tendance à réduire la conduite des nazis à des formes de troubles mentaux, de perversité sexuelle, et risque ainsi de limiter le caractère historique de l'Holocauste. Toutefois, on ne peut nier le caractère ambitieux du projet, ni manquer de souligner que le film de Cavani s'inscrit dans ce contexte, qui permet de refouler, au sens psychanalytique du terme, un certain nombre de problèmes, notamment par un formalisme spéculaire que souligne une attitude esthétisante, comme cette scène-culte où l'on voit Lucia/Charlotte Rampling coiffée d'une casquette d'officier SS, à demi nue, portant un pantalon d'homme à bretelles, et qui chante une chanson de Marlène Dietrich, telle une Salomé qui par ce geste va obtenir la tête de son offenseur. La charge érotique contenue dans cette scène crée une attirance hypnotique chez le spectateur. Mais le rejet moraliste du film par la critique et la classe politique, malgré le soutien de cinéastes tels que Visconti ou Pasolini, est moins basé sur la fascination érotique que sur le reproche d'une fausse archéologie de l'histoire, d'une fausse parole, de la mise en spectacle qui ne traite jamais du traumatisme ni de la réalité des déportés. Si la prise de position de la réalisatrice se trouve ailleurs, dans la mise en scène du rapport maître/esclave et porte sur la notion de rédemption, par le cinéma, on peut critiquer cette mise en scène parce qu'elle est simplement une mise en scène « chic » (ce qui est étonnant de la part d'une réalisatrice venue du documentaire, et qui va continuer dans cette veine avec son deuxième film, *La Peau*). De par ce choix esthétique, ce film devient malgré lui un objet de consommation culturelle, et c'est ce que Foucault semble pointer également dans la critique qu'il en fait. Je vous propose de le découvrir maintenant.

¹ Serge Daney, *Le Salaire du zappeur*, Paris, Ramsay, coll. Poche cinéma », 1998 ; Paris, POL, 1993.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Michel Foucault

Dits et Écrits (1954-1988), vol. 1 & 2, Paris, Gallimard, coll.

« Quarto », 2001. Cette édition reprend en 2 vol. la 1^{re} édition en 4 vol. (1994), et contient un dossier biographique et un index de notions très utiles.

Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Plon, 1961 ; rééd. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972 ; coll. « Tel », 1976.

Naissance de la clinique, Paris, PUF, 1963 ; rééd. 2015.

Les Mots et les choses, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1966.

L'Archéologie du savoir, Paris, Gallimard, coll. « Tel », (1969) 2008.

L'Ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971. Texte de la conférence inaugurale de M. Foucault au Collège de France, 1970.

Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975 ; coll. « Tel », 1993.

La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1, Paris, Gallimard, coll. « La bibliothèque des histoires », 1976.

L'Usage des plaisirs. Histoire de la sexualité 2, Paris, Gallimard, 1984 ; coll. « Tel », 1997.

Le Souci de soi. Histoire de la sexualité 3, Paris, Gallimard, 1984 ; coll. « Tel », 1997.

Il faut défendre la société. Cours au collège de France, 1976, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, coll. « Hautes études », 1997.

L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, coll. « Hautes études », 2001.

Le Pouvoir psychiatrique. Cours au collège de France, 1973-1974, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, coll. « Hautes études », 2003.

Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, coll. « Hautes études », 2004.

Ouvrages généraux/Biographies

Colombel, Jeannette, *Michel Foucault*, Paris, Odile Jacob, 1994.

Cusset, François, *French Theory. Foucault, Derrida & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003.

Dosse, François, *Histoire du structuralisme, t. I et II*, Paris, La Découverte, 1992.

Eribon, Didier, *Michel Foucault (1926-1984)*, Paris, LGF, 1991.

Eribon, Didier, *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard, 1994.

Eribon, Didier, *Michel Foucault*, Flammarion, coll. « Champs biographie », 2011.

Franck, Manfred, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme ?*, Paris, Cerf, 1989.

Gros, Frédéric, *Michel Foucault*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1996.

Leclercq, Stéfan (dir.), *Abécédaire Foucault*, Mons (Belgique), Sils Maria, 2004.

Julliard, Jacques, et WINOCK, Michel (dir.), *Dictionnaire des intellectuels français*, Paris, Seuil, 1996.

Miller, James, *La Passion Michel Foucault*, Paris, Plon, 1993.

Commentaires et travaux critiques

Adorno, Francesco Paolo, *Le Style du philosophe. Foucault et le dire vrai*, Paris, Kimé, 1996.

Collectif Maurice Florence (Philippe Artières, Jean-François Bert, Pascal Michon, Mathieu Potte-Bonneville, Judith Revel), *Archives de l'infamie*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2009.

Artières, Philippe, et Da Silva, Emmanuel, *Michel Foucault et la médecine. Lectures et usages*, Paris, Kimé, 2003.

Artières, Philippe, Bert, Jean-François et *al.*, *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Caen, PUC/IMEC, coll. « Regards critiques », 2009.

Artières, Philippe, Bert, Jean-François, *Un succès philosophique. L'Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2011.

Artières, Philippe, Bert, Jean-François, Chevallier, Philippe, Gros, Frédéric, Paltrinieri, Luca, Revel, Judith, Potte-Bonneville, Mathieu, et Saar, Martin, *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault. Regards critiques 1961-2011*, Caen, Presses universitaires de Caen, coll. « Regards critiques », 2011.

Bert, Jean-François, Aron/Foucault. *Dialogue*, Paris, Nouvelles éditions Lignes, 2007.

Bert, Jean-François, « Jacques Derrida et Michel Foucault », *Abécédaire Jacques Derrida*, Bruxelles, Sils Maria, 2006.

Chartier, Roger, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, Paris, Albin Michel, 1998.

Billouet, Pierre, *Foucault*, Paris, Les Belles-Lettres, col. « Figures du savoir », 1999.

Blanchot, Maurice, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Montpellier, Fata Morgana, 1986.

Couzens-Hoy, David, *Foucault, lectures critiques : Foucault en Amérique*, Paris, De Boeck/Wesmach, coll. « Le point philosophique », 1990.

Da Silva, Emmanuel (dir.), *Lectures de Michel Foucault*, vol. II : *Foucault et la philosophie*, Lyon, ENS, 2003.

Dekens, Olivier, *L'Épaisseur humaine. Foucault et l'archéologie de l'homme moderne*, Paris, Kimé, 2000.

- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.
- Dreyfus, Hubert, Rabinow, Paul (dir.), *Michel Foucault, un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines, 1984.
- Eribon Didier (dir.), *L'Infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique*, actes du colloque éponyme, Paris, Centre Georges-Pompidou, 21-22 juin 2000 ; Paris, EPEL, 2001.
- Fassin, Didier, et Memmi, Dominique (dir.), *Le Gouvernement des corps*, Paris, EHESS, 2004.
- Gros, Frédéric (dir.), *Foucault, le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002.
- Knee, Philip, « Le cercle et le doublet : note sur Sartre et Foucault », *Philosophiques*, n° 17, 1990.
- Kremer-Marietti, Angèle, *Michel Foucault. Archéologie et généalogie*, Paris, Librairie générale française, coll. « Biblio essais », 1985.
- Kompridis, Nikolas, « De Kant à Foucault : réorientation de la critique », *Archives de philosophie*, vol. 66, n° 4, 2003.
- Lagasnerie, de, Geoffroy, *Logique de la création*, Paris, Fayard, 2011.
- Maniglier, Patrice, et Zabunyan, Dork, *Foucault va au cinéma*, Paris, Bayard, 2011.
- Revel, Judith, *Le Vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002.
- Revel, Judith, « Biopouvoirs et puissance de la vie : une nouvelle ontologie du politique », dans *24 heures Foucault : le Journal*, sous la direction de Thomas Hirschhorn, Paris/Palais de Tokyo, 2004.
- Revel, Judith, *Foucault. Expériences de la pensée*, Paris, Bordas, 2005.
- Revel, Judith, *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, 2007.
- Revel, Judith, « Foucault et les Lumières », actes des rencontres *Le Monde du Mans* (2006), *L'esprit des Lumières est-il perdu ?*,

Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

Revel, Judith, « Foucault et *Tel Quel* », actes des journées d'étude « Foucault et les revues », décembre 2000, Maison des écrivains, *La Revue des revues*, n° 30, 2001.

Ricœur, Paul, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2000.

Veyne, Paul, *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Idées », 2008.

Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, suivi de *Foucault révolutionne l'histoire* (1970 ; rééd. 1978), Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », 1996.

Numéros spéciaux de revues

Cités, « Michel Foucault de la guerre des races au biopouvoir », n° 2, 2000.

Critique, « Michel Foucault du monde entier », n° 471-472, 1986.

Critique, « Leçons de Foucault », n° 660, 2002.

La Revue des revues, « Michel Foucault en revues », n° 30, 2001.

Articles de revues

Artières, Philippe, *Michel Foucault, regards sur le corps (histoire, ethnologie, sociologie)*, Metz/Strasbourg, *Le Portique*, 2^e trimestre 2007.

Artières, Philippe, « Michel Foucault, usages et actualités », *Le Portique*, n° 13-14, 2004.

Artières, Philippe, « Foucault, un anthropologue ? », *Revue des sciences sociales de Strasbourg*, n° 32, 2004.

Artières Philippe, « Entre architecture et espace, la problématique foucauldienne du soin », *Les Gestes de soin*, Strasbourg, Cahiers du Portique, 2003.

Bert, Jean-François, « Mise en scène, mise en image : la

représentation du corps dans les histoires de Michel Foucault », *Question de communication*, vol. 4, 2003.

Canguilhem, Georges, « Mort de l'homme ou épuisement du Cogito ? », *Critique*, n° 24, 1967.

Fillion, Real, « L'idée de l'histoire chez Michel Foucault », *Science et esprit*, vol. 55, n° 1, 2003.

Laforest, Guy, « Regards généalogiques sur la modernité : Michel Foucault et la philosophie politique », *Canadian Journal of Political Science*, n° 18, 1985.

Patton, Paul, « Le sujet de pouvoir chez Foucault », *Sociologie et sociétés*, vol. XXIV, n° 1, 1992.

Revel, Judith, « Foucault et la littérature, histoire d'une disparition », *Le Débat*, n° 79, 1994.

Revel, Judith, « Foucault lecteur de Deleuze : de l'écart à la différence », *Critique*, n° 591-592, numéro spécial cinquantenaire, Paris, Minuit, 1996.

Revel, Judith, « La petite bibliothèque privée de Michel Foucault », *La Lecture littéraire*, 2001.

Revel, Judith, « Après Foucault, d'après Foucault », *Revue internationale des livres et des idées*, n° 3, février-mars 2008.

Revel, Judith, « N'oubliez pas d'inventer votre vie » (propos de M. Foucault dans *Le Courage de la vérité*, cours au Collège de France, 1984, Paris, Gallimard, 2009), *Revue internationale des livres et des idées*, n° 11, mai-juin 2009.

Revel, Judith, « Foucault : repenser la technique », *Tracés*, n° 16, 2009/1.

Rollet, Jacques, « Michel Foucault et la question du pouvoir », *Archives de philosophie*, n° 51, cahier 4, octobre-décembre 1988.

Sites et liens

[Des liens, des textes autour de la pensée de Michel Foucault](#)

La « Bibliographie générale » de Jean-François Bert sur *Le Portique*.

Diverses interventions de Jean-François Bert sur France Culture.

Divers entretiens au sujet de Michel Foucault.

Diverses émissions au sujet de Michel Foucault sur France Culture.

COLOPHON

ENSA LIMOGES

Direction 2012 : Benoît Bavouset

Coordination sciences humaines : Geneviève Vergé-Beaudou

JOURNÉES D'ÉTUDE DE L'ENSA LIMOGES

Responsable de la publication : Jeanne Gailhoustet, directrice de l'Ensa Limoges

Direction de la publication et de la programmation : Geneviève Vergé-Beaudou

Production et coordination recherche : UE de sciences humaines

Conception éditoriale : Magali Brénon et Julien Bézille

Conception graphique : Julie Rousset

Retranscription : Stéphanie Geel

Captation et site internet : Josette Soury-Zat et étudiants années 3 et 4 options Art et Design

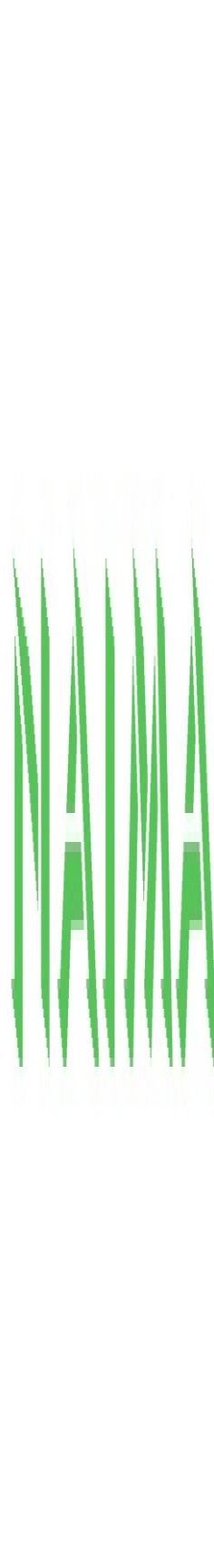
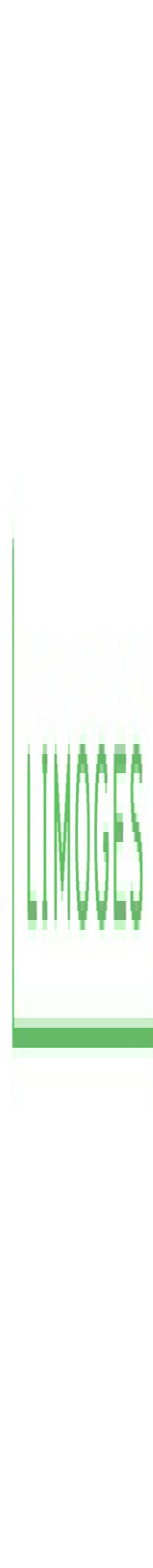
Publication avec le concours de l'État — Ministère de la Culture et de la Communication — direction régionale des affaires culturelles Nouvelle-Aquitaine.

© pour les textes : les auteurs, Limoges, 2016

© pour l'ouvrage : Ensa Limoges

École nationale supérieure d'art de Limoges

Campus de Vanteaux — 19, avenue Martin-Luther-King — BP 73824 — 87038 Limoges cedex 01



Coédition Ensa Limoges / Naima, 2017

ISBN 978-2-37440-024-2