

Thomas Bolmain : « **Politique, savoir, subjectivation. Recherche sur la question du sujet dans la philosophie politique française contemporaine** »

« *La question de la philosophie, ce n'est pas la question de la politique, c'est la question du sujet dans la politique*¹ ».

Introduction

L'occasion de cet essai et de la journée d'étude dont il est issu est fournie par les travaux du Groupe de Recherches Matérialistes, en particulier par le petit livre *Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs*². Mon intention première est de comprendre comment s'y pose la *question du sujet*. Plus précisément, je chercherai à voir selon quelles modalités une réflexion sur la *production du savoir* rencontre comme un de ses moments essentiels le problème de la constitution de sujets. Comment en somme composent procès de connaissance et procès de subjectivation – au sens large et neutre de production de sujet ou de position de subjectivité –, telle est la question qui forme le fil conducteur de ce texte et de la lecture de l'*Esquisse* qu'il propose. Or c'est entre ces deux procès, on le verra, que se loge quelque chose que l'ouvrage reconnaît comme « la politique ». D'où la question que je lui adresserai par la bande : quel *concept de la politique* autorisent ses présupposés quant au savoir et au sujet ? Vers quel concept de la politique fait-il signe (et peut-être : ne peut-il pas ne pas faire signe) ? Nous donne-t-il de quoi la penser (théoriquement et/ou pratiquement) ? En un mot, le livre – en tant qu'essai d'épistémologie matérialiste du sujet social de la connaissance –, en est-il quitte avec la politique ?

Une lecture interne ne suffirait pas à poser avec justesse ces questions. En outre convient-il – au moins si l'on souhaite ne pas dépareiller dans l'ensemble

¹ M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes Études », 2008, p. 295.

² G. Sibertin-Blanc & S. Legrand, *Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs*, Rennes, Le Clou dans le Fer, 2009, 103 p. (désormais abrégé *Esquisse*). Compte-rendu par Y. Citton, « Démontage de l'université, guerre des évaluations et luttes de classes », *La revue internationale des livres et des idées*, n° 11, 2009, p. 25-26.

proposé ici – de conformer cette intervention à certains principes, et à une manière, surtout, à un mode d'exposition ou d'exhibition de la pensée qui serait « matérialiste » en un sens précis, celui qu'explore justement le groupe de recherche suscité – en ce sens, un discours sera dit « matérialiste » d'exposer pour les problématiser ses limites spécifiques, les conditions théoriques et matérielles qui le déterminent. Aussi vais-je interroger les propres conditions de possibilité théoriques de *l'Esquisse* : il faudra rapporter le livre à la constellation conceptuelle où il s'inscrit, où il puise sa « matière première théorique » et qui, comme telle, dessine son horizon et peut-être ses limites. Sans doute faudrait-il aussi mettre au jour les effets singuliers qu'il compte y inscrire, saisir sa « différence spécifique » au regard de la structure de ce champ théorique. C'est pourquoi j'adresserai à divers auteurs – entre Althusser et Foucault, Balibar, Badiou ou Rancière – une question identique à celle élaborée à propos de *l'Esquisse* : quel concept de la politique émerge au carrefour de l'analyse du savoir et du sujet ? S'il devait apparaître, au terme d'un parcours où *l'Esquisse* se verra rapportée à sa trame théorique, moins des différences spécifiques qu'une homogénéité conceptuelle, même insatisfaisante pour la pensée, que serait-elle, sinon celle des philosophies actuelles de la politique réputées radicales ?

1. Savoir, fonction-sujet et politisation dans l'Esquisse

L'énoncé qui fonde le livre est : « La théorie, *la pensée* sont des matérialités de plein droit³ ». C'est dire que la connaissance (que j'identifie ici au savoir) ne dérive pas du jeu réglé entretenu par les facultés d'un sujet transcendantal et que l'histoire du savoir ne s'ordonne en aucune façon à un progrès. Le savoir s'indexe sur des pratiques et des procès, des rapports sociaux trans-individuels, et son histoire relève de rapports de forces en conflit, de ce que ces rapports s'insèrent dans un tout social, un mode de production à l'organisation complexe qui les surdéterminent. Penser la pensée, ce sera alors rapporter à ses conditions de possibilité et d'existence pratiques (historiques, économiques et sociales) et théoriques (conceptuelles) la production de la connaissance pour une formation sociale donnée. Aussi ne pensera-t-on pas le savoir en général mais bien une « économie restreinte des savoirs » (ERS) elle-même en rapport à une « économie sociale générale ». D'où un mode de position singulier de la question du sujet. L'économie des savoirs comme mode de production restreint existe selon trois « moments » (contemporains et connectés) : la production de production ; la production de circulation ; la production de consommation. La constitution de la *forme* de la subjectivité est attachée au premier de ces niveaux, celui de la production de

³ *Ibid.*, p. 17.

production, définit comme « production des sujets producteurs [...] et des moyens de production⁴ ».

Le sujet du savoir ne pourra pas donc être pensé comme isolé ou monadique. Il ne sera pas confondu avec la forme d'une conscience identique à elle-même posée au départ ou au fondement de la possibilité de la connaissance. Le sujet doit être conçu comme rapport, relation à – et, d'abord, comme relation à autre chose que soi, et mise en rapport d'éléments qui l'excèdent. En toute rigueur, il n'y a de sujet qu'en rapport avec des « moyens de production » qui lui préexistent et qui sont eux-mêmes reliés à un mode (restreint) de production. Mieux, le sujet assume ce rôle considérable de mettre en rapport économie restreinte et économie générale, de leur servir d'entremise ou de point d'articulation : c'est « par le biais des formes d'assujettissement, des fonctions-sujets suscitées à leur entrecroisement⁵ » qu'elles s'épousent. L'instance subjective n'est pensable qu'en relation de dérivation à l'égard de conditions matérielles sous lesquelles, par lesquelles, pour lesquelles elle existe. Il y a, dans tout processus de connaissance de l'objet, constitution d'un lieu du subjectif, dans un certain champ pratique et théorique matériellement déterminé : ce lieu ne préexiste pas au savoir, il est un événement de son procès.

Contre l'anthropologie philosophique, l'humanisme classique et la pensée essentialiste ou substantialiste du sujet, c'est simplement rappeler, avec Marx, que l'essence de l'homme est ce qui passe entre les individus (soit « l'ensemble des rapports sociaux⁶ ») et que, selon ce cadre de pensée, le sujet n'est jamais que le support ou le porteur (*Träger*) de structures [matérielles (sociales) et symboliques (idéologiques)] qui le dépassent, dont il endosse les masques⁷, auxquelles il fonctionne (« comme le moteur fonctionne à l'essence⁸ »), et dont il résulte du fait qu'il vient se loger à la place qui lui est comme par avance réservée : ce pourquoi on ne parlera que d'« effet-sujet » ou de « fonction-sujet ». Or, si le sujet du savoir ne peut être pensé comme isolé, on va aussi voir qu'il ne peut pas davantage être dit figé, fixe, donné une fois pour toutes : relation

⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁶ « *Das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstractum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse* », K. Marx, « *Thesen über Feuerbach* » (1845), dans *Philosophische und ökonomische Schriften*, Stuttgart, Reclam, 2008, p. 48. Lire le commentaire de É. Balibar, *La philosophie de Marx* (1993), Paris, La Découverte, 2001, p. 17 sq., spécialement p. 30-31, et la notion de « transindividuel » : « Il s'agit [...] de penser l'humanité comme une réalité transindividuelle [...] ce qui existe *entre les individus*, du fait de leurs multiples interactions ».

⁷ Voir É. Balibar, « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique », dans L. Althusser *et al.*, *Lire Le Capital* (1965), Paris, PUF, 2008, p. 513.

⁸ Selon l'image fameuse de L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État » (1970), dans *Positions*, Paris, Éd. Sociales, 1982.

à autre chose que lui-même, le sujet est essentiellement rapport de transformation, métamorphose.

Relevons d'abord que la notion de « production » s'entend dans l'*Esquisse* en une double acception. Il a une simple valeur descriptive (les trois moments de la production), d'où s'induit la question qui préside à une description matérialiste de l'économie des savoirs : sous quelles modalités ses forces et moyens de production sont-ils produits ? Mais le terme acquiert encore un sens auquel est attaché un jugement de valeur. Ainsi lorsque sont opposées consommation « productive du savoir » et consommation « improductive », ou lorsque sont repérées les « stases d'antiproduction⁹ » qui parasitent les processus de production ou de circulation. D'où s'induit une question formant l'horizon « éthique » de la recherche : que *valent* les diverses modalités ou manières d'user du savoir, à chaque étape de son procès de production ? La description matérialiste du mode de production des producteurs du savoir insiste en somme sur sa contingence foncière et met en évidence l'existence de la possibilité d'autres usages de ce procès. Elle implique de fait un questionnement quant aux diverses modalités d'usage de la connaissance (antagoniques voire antagonistes) et leur valeur respective. Mais la question du sujet doit alors être reposée, comme l'indique ce qui peut passer pour l'interrogation directrice du livre : « Quel type de subjectivité productrice, quel type de subjectivité de circulation, que type de subjectivité consommatrice [...] sont suscités ou reproduits par tel ou tel régime de l'ERS ?¹⁰ ». On le voit : ne poser le sujet qu'en *rapport* à des moyens de production qui le déterminent socialement implique la thèse très forte selon laquelle la *manière* dont le sujet se rapporte à ces moyens et au procès global de production des savoirs dans ses différents moments est passible d'un jugement de valeur, puisqu'il y aurait différentes façons d'actualiser ce rapport, hiérarchisées selon qu'elles sont productives ou improductives. Et de fait, le livre esquisse une typologie des figures du sujet.

Passons rapidement sur le sujet improductif (*alias* sujet « idéologique », « idéaliste », « tautologique »). Il n'est que l'incapacité concrète de rapporter le processus de production des savoirs à ses « conditions matérielles d'existence ». Ces conditions sont alors « naturalisées », et tout est vécu comme si elles correspondaient au mouvement implacable d'une réalité à laquelle il n'est possible que de s'adapter (par exemple en la reflétant dans la théorie). Sous les oripeaux de l'« auteur », du « médiatique » ou du « lecteur passif », le sujet improductif n'est que le pur vecteur d'une reproduction sans écart du mode de production habituel.

⁹ G. Sibertin-Blanc & S. Legrand, *Esquisse*, par exemple p. 57.

¹⁰ *Ibid.*, p. 72. ERS désigne dans l'ouvrage l'Économie Restreinte des Savoirs.

Que serait par contraste un « sujet productif » ? Le livre suspend sa création à une double exigence : l'invention pratique de groupes de recherches aux méthodes originales (les Appareils Théoriques de Groupe, ATG¹¹) ; un travail de réflexion dont le maître-mot est celui de « fonction-critique » théorique¹². Non détachable d'une structure ATG, le sujet productif de la connaissance se doit d'exercer une fonction critique dans le champ du savoir. Si le sujet improductif « naturalise » les conditions de sa propre production, c'est donc à un intense travail de problématisation critique et historique de ces conditions que s'emploiera le sujet « productif » (tâche d'historicisation). Trois concepts – ceux d'intolérable, d'expérience et de transformation – vont alors caractériser le sujet productif : il n'est qu'un certain rapport, signalé par un affect (l'« intolérable »), à une transformation de l'expérience, elle-même vecteur d'une transformation de sa propre expérience. Détaillons ces trois traits qui ont pour point commun de brouiller les frontières du subjectif et de l'objectif (conformément au primat d'un « transindividuel ») :

- « L'intolérable » est l'effet « subjectif » occasionné par les développements « objectifs » d'une conjoncture donnée, quand tout indique que quelque chose, autour de nous, est en train de changer, mais sans que nous puissions savoir vraiment ce qui change, ni, *a fortiori*, sans que nous puissions le nommer. Si bien que cet affect n'est au fond ni vraiment subjectif (aucun sujet ne le supporte réellement sinon un sujet à venir) ni vraiment objectif (puisqu'il concerne un devenir possible, non encore complètement advenu, de la situation objective)¹³. Tel est l'espace, entre-deux, d'actualisation d'une « fonction-critique » ;
- on nommera « expérience » le lieu de ce qui, autour de nous, est affecté d'un bougé, à condition de voir qu'elle n'est définitoire d'aucun objet, pas plus qu'elle ne serait la propriété d'un quelconque sujet. L'intolérable suppose que quelque chose dans l'« expérience impersonnelle¹⁴ » (le murmure anonyme des pensées et du pensable qui nous environne) ait déjà changé. Mais ce changement est par repli l'occasion pour le sujet d'une *expérience* transformatrice de lui-même. La « fonction-critique » rejoint ici une interrogation sur les limites : déporté par un affect aux limites de ce qui est habituellement pensable dans un champ particulier de l'expérience sous un mode de production donné, le sujet découvre l'occasion d'une expérience-limite de soi ;

¹¹ *Ibid.*, p. 46 sq.

¹² *Ibid.*, p. 52, 72.

¹³ *Ibid.*, p. 68 sq.

¹⁴ *Ibid.*, p. 82.

- c'est pourquoi le sujet ne peut pas plus être dit figé qu'isolé. S'il est le support de procès sociaux, il faut voir que ceux-ci sont eux-mêmes soumis à des variations, des transformations. Ainsi la production d'un sujet productif paraît dériver d'une transformation plus ou moins radicale de l'état antérieurement donné d'un champ singulier : elle enveloppe immédiatement une transformation du mode de production de ses sujets : « La transformation objective d'un espace du savoir est *immédiatement* transformation subjective de ses producteurs¹⁵ ». Le procès de transformation est celui d'une détermination réciproque ou mutuelle de l'expérience du sujet et du sujet de l'expérience.

En synthèse, le sujet « productif » advient dans l'écart ouvert par une transformation de son expérience habituelle (et qu'indique l'affect d'intolérable), à condition d'effectuer une expérience critique de cet écart lui-même et, partant, une transformation de soi. C'est pourquoi le « sujet productif » doit *in fine* être pensé comme un « rapport de dé-subjectivation¹⁶ ». Comme rapport, non seulement parce qu'il n'existe qu'en relation avec des conditions matérielles en devenir dont il doit assurer, par une réflexion théorico-pratique, l'historicisation, mais aussi parce qu'il n'effectue ce travail que sous une forme collective (un ATG en rapport avec d'autres ATG). Rapport de « dé-subjectivation », enfin, parce que l'expérience menée aux limites d'un mode de production des savoirs est transformation de la « fonction-sujet » que lui assignait, jusqu'alors, ce dernier : elle devra donc débiter par l'expérience d'une rupture, voire d'une destruction en forme de désidentification.

Un dernier élément du livre retient l'attention : l'usage qu'il propose du concept de « politique ». Une dimension dite « politique » y est utilisée comme critère (strictement immanent) permettant de discriminer production « productives » et « improductives » des sujets. Le livre insiste sur ceci que nous ne savons pas *a priori* ce qui est politique et ce qui ne l'est pas ; mieux encore, qu'un pareil partage *a priori*, appliqué à la production du savoir, est bien fait pour figer celle-ci dans une éternelle et improductive reproduction du même : « La *catégorie même de politique*, la coupure prédéfinie du politique et du non-politique, est précisément et paradoxalement un instrument de blocage des mouvements réels de politisation¹⁷ ». On nommera dès lors « politisation » – ou production productive de la production – le mouvement qui contribue au « déplacement » de ce partage *a priori* : c'est là le « critère » sous lequel il sera possible de départager sujet productif et improductif. On voit que celui-ci est immanent (ou circulaire) : la politique est ce qui inocule la politique dans un champ de l'expérience, elle n'est que le mouvement qui fait apparaître comme non critiquée notre

¹⁵ *Ibid.*, p. 73. Je souligne.

¹⁶ *Ibid.*, p. 81.

¹⁷ *Ibid.*, p. 49.

définition spontanée de la politique et qui, du même coup, déplace le codage habituel de l'expérience – elle est pure politisation. Simple trajectoire, elle n'est en ce sens rien de substantiel, et le sujet productif, qui ne l'est pas davantage, n'est que ce qui supporte cette trajectoire subversive. Leurs productions – subjectivation et politisation – sont strictement contemporaines ou immédiates.

Résumons la thèse de *l'Esquisse*. L'analyse matérialiste du mode de production du savoir découvre, suscitées par son procès, des « fonctions-sujets ». Celles-ci sont plus ou moins productives, selon qu'elles contribuent au déplacement du mode habituel (c'est-à-dire improductif) de la production du savoir et de ses sujets. Elles participent dans ce cas à une « fonction-critique » de politisation de l'expérience. Si bien que l'expression « subjectivation politique », par exemple, doit s'éclairer du premier terme qui la constitue : le concept de « politique » ne pourra pas faire office de point de départ d'une recherche portant sur les formes possibles de subjectivité – au contraire, le contenu du concept de politique se déduira « immédiatement » des subjectivations effectivement subversives.

La pensée du sujet au cœur du livre s'organise selon trois étapes : 1) refus de se donner au départ de la recherche une notion « substantialiste » du sujet, critique implicite des catégories héritées de l'humanisme classique ; 2) ce point de départ ouvre à une investigation d'abord négative, une enquête critique à propos des modes sous lesquels sont effectivement produits des « fonctions-sujets » ici dites « improductives » ; 3) interrogation qui se poursuit en une tâche positive consistant à dégager les conditions théoriques et pratiques d'une autre expérience du sujet, productive celle-là (« dé-subjectivation »). Je vais maintenant montrer comment le livre sur ce point répète exactement les acquis principaux de la pensée du sujet élaborée, d'Althusser à Foucault, par la philosophie politique française contemporaine. On pourra alors revenir sur le fait que celle-ci trouve régulièrement son impulsion dans une épistémologie matérialiste des discours constitutifs de la connaissance ; et qu'elle semble toujours impliquer un concept de la politique qui, pour être immanent, ne s'en mordrait peut-être pas moins la queue.

2. Du procès sans sujet à la subjectivation (Althusser, Badiou, Rancière, Foucault)

La structure tripartite que je viens de rappeler ne peut en effet pas passer pour un fait de hasard : elle est la structure même sous laquelle ne peut pas ne pas être pensé le sujet lorsqu'il s'agit d'en contester la détermination classique (de Kant à

Husserl) sans pour autant purement et simplement l'abandonner. C'est ce qu'É. Balibar voit bien à propos du structuralisme et de son « mouvement typique », qu'il désigne comme une

opération simultanée de *déconstruction et de reconstruction du sujet* [...] déconstruction comme *arché* [...] et reconstruction [...] comme effet. [...] [L]e premier mouvement [...] n'a de sens que dans la mesure où un second vient le surdéterminer et le rectifier, qui me semble correspondre à *l'altération de la subjectivité* [...]; la subjectivité [...] se nomme comme le voisinage d'une limite, dont le franchissement est toujours déjà requis tout en demeurant d'une certaine façon irréprésentable¹⁸.

Il s'agit maintenant de donner sa pleine amplitude à cette remarque d'É. Balibar en observant ce « mouvement typique » dans un de ses processus historiques d'élaboration (d'Althusser à Foucault en passant par Badiou et Rancière). Je me réserve de montrer dans la suite, d'une part, l'importance pour cette pensée du sujet d'une problématique épistémologique, d'une enquête interrogeant la production du discours de la connaissance et de la science, et, d'autre part, je signale d'ores et déjà que le lieu liminaire évoqué par É. Balibar, dans son ambiguïté même, est sans doute celui où, pour ce mode de problématisation, devra nécessairement se rencontrer la politique « comme telle ».

a) Althusser : l'histoire, entre idéologie et procès sans sujet

Les textes dont il faut partir sont « Marxisme et humanisme » (1963), « La querelle de l'humanisme » (1967) et *Réponse à John Lewis* (1973), lesquels forment un tout cohérent, de ce qu'Althusser n'y varie pas sa manière de poser une unique question : l'ambition des catégories anthropologico-humanistes de jouer un rôle constituant à l'égard de la théorie marxienne de l'histoire est-elle légitime ? La réponse est, on le sait, négative : la thèse d'une « coupure épistémologique » séparant les travaux du jeune Marx des œuvres de la maturité renvoie ces catégories au domaine de l'idéologie.

Dans « Marxisme et humanisme », Althusser se propose simplement d'« éprouver les titres théoriques des concepts¹⁹ » humanistes alors dominants (en URSS comme au

¹⁸ É. Balibar, « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », *Revue de métaphysique et morale*, n° 45, PUF, 2005, p. 15.

¹⁹ L. Althusser, « Marxisme et humanisme », dans *Pour Marx* (1965), Paris, Maspéro, 1975, p. 229.

PCF), d'en tester la légitimité. C'est le sens de la thèse d'une coupure interne à la pensée de Marx : « La rupture avec toute anthropologie ou tout humanisme philosophique n'est pas un détail secondaire : elle fait un avec la découverte scientifique de Marx²⁰ ». La rupture correspond à l'invention de concepts scientifiques (formation sociale, forces productives, etc.) et non plus idéologiques (aliénation, individu concret etc.). C'est cela « l'anti-humanisme théorique de Marx²¹ » : une rupture que ce dernier opère lui-même à l'égard de l'idéologie (néo-hégélienne) de son temps. Mais cela oblige Althusser à préciser la notion même d'idéologie : d'une part, sa nécessité, quel que soit le type de formation sociale considérée ; d'autre part, son caractère foncièrement matériel : elle ne se loge pas dans une conscience illusionnée mais « est profondément inconsciente » : « C'est avant tout comme structures que [ses représentations, sous forme de systèmes d'« objets culturels perçus-acceptés-subis »] s'imposent à l'immense majorité des hommes²² ».

L'article « La querelle de l'humanisme » apprécie plus précisément les effets de l'« anti-humanisme » théorique de Marx pour sa pensée de l'histoire. La notion de « procès sans sujet » apparaît dans ce cadre. Althusser y va d'abord d'une thèse d'histoire de la philosophie pour montrer que la rupture à l'égard de l'anthropologie philosophique grevant le système de Feuerbach correspond en fait à un retour aux catégories sous lesquelles Hegel pensait le mouvement de l'histoire (un procès dialectique comme procès sans sujet) – retour qui a cependant pour condition de décapiter le système hégélien de son orientation téléologique : « Cette catégorie de procès sans sujet, qu'il faut certes arracher à la téléologie hégélienne, représente sans doute la plus haute dette théorique qui relie Marx à Hegel²³ ». Althusser précise la fonction idéologique de l'humanisme et du concept classique de sujet, en identifiant les différents « obstacles épistémologiques » qu'ils enveloppent et, en retour, les « problèmes réels » que par définition ils masquent²⁴. Est notamment identifié, au titre des « problèmes réels », celui « des formes de l'individualité », notion dont on regrette pour notre propos qu'Althusser ne dise rien²⁵.

Quant au livre *Réponse à John Lewis*, il rassemble ce qui précède afin de penser plus précisément la dialectique marxienne de l'histoire comme « procès sans sujet ». Pour Althusser, contre l'idéologie philosophique dominante depuis Kant, l'agent historique n'est pas l'homme mais bien les masses. Ce qu'il faut, c'est à la fois tenir que les

²⁰ *Ibid.*, p. 234.

²¹ *Ibid.*, p. 236.

²² *Ibid.*, p. 238 sq.

²³ L. Althusser, « La querelle de l'humanisme », dans *Écrits philosophiques et politiques*, t. 2, Paris, Le Livre de Poche, 2001, p. 472.

²⁴ *Ibid.*, p. 509 sq.

²⁵ *Ibid.*, p. 515.

hommes sont sujets *dans* l'histoire, qu'ils agissent en son sein, et refuser l'idée qu'ils sont sujets *de* cette histoire. Que les hommes soient sujets *dans* l'histoire signifie qu'un individu ne devient agent historique que pour autant qu'il est assujéti : l'agent de l'histoire n'est ni « libre » ni « constituant », il est constitué sur une scène idéologique elle-même surdéterminée par l'organisation des rapports de production (capitalistes). Ce qui conduit à refuser l'idée que l'homme soit sujet *de* l'histoire. En attirant l'attention sur la genèse socio-historique du sujet, on a déjà porté le regard vers la matérialité des rapports sociaux. Or c'est précisément ce que l'idée d'un sujet centre et fondement de l'histoire ne permet pas de voir. Selon l'énoncé majeur du livre, « l'histoire est bien un "procès sans Sujet ni Fin(s)", dont les *circonstances* données, où "les hommes" agissent en sujets sous la détermination de *rapports* sociaux, sont le produit de la *lutte de classe*. L'histoire n'a donc pas, au sens philosophique du terme, un Sujet, mais un *moteur* : la lutte des classes²⁶. »

On voit qu'É. Balibar a raison d'écrire que « c'est *dans le procès sans sujet* en tant que procès historique que la "constitution du sujet" peut avoir un sens²⁷ ». Autant dire qu'une pensée du sujet compris comme dérivée d'un procès de production a pour condition la critique préalable des catégories de l'anthropologie philosophique et de l'humanisme classiques : une fois dissipé l'obstacle, le problème réel, le sujet comme problème, peut enfin apparaître – c'est qu'« un concept non critiqué », comme le remarque ailleurs Althusser, « risque[rait] bien de n'avoir pour tout contenu théorique que la fonction que lui assigne l'idéologie dominante²⁸ ». Nous venons d'observer un tel effort critique mené à son terme par Althusser ; et nous avons vu celui-ci, dans les deux derniers textes, commencer d'esquisser une pensée des modes de constitution de la subjectivité – c'est ce dernier mouvement qu'il faut maintenant apprécier.

b) Althusser derechef : fonction-sujet et interpellation en sujet

Althusser touche à la question fondamentale du mode de production concret de la subjectivité en nouant la théorie de l'idéologie à une réflexion sur le discours de l'inconscient tel qu'élaboré par la psychanalyse. Penser la constitution du « sujet », c'est alors montrer que si l'idéologie est toujours inconsciente (selon la thèse du *Pour*

²⁶ L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973, p. 76.

²⁷ É. Balibar, « L'objet d'Althusser », dans S. Lazarus (éd.), *Politique et philosophie dans l'œuvre d'Althusser*, Paris, PUF, 1993 (cité par R. Nigro, « La question de l'anthropologie dans l'interprétation althussérienne de Marx », dans J.-C. Bourdin (éd.), *Althusser : une lecture de Marx*, Paris, PUF, 2008, p. 104).

²⁸ L. Althusser, « L'objet du "Capital" », in L. Althusser *et al.*, *Lire Le Capital*, p. 275.

Marx), l'inconscient est aussi de part en part traversé par l'idéologique. On lira donc en parallèle le texte « Idéologie et appareils idéologiques d'État » (1970) et les écrits psychanalytiques « Freud et Lacan » (1964) et « Trois notes sur la théorie des discours » (1966). Cela permettra de comprendre que si l'idéologie fonctionne essentiellement à la catégorie de sujet et que, par conséquent, « sujet » est une notion de part en part idéologique, le « sujet » dont il est ici question s'ordonne à une certaine figure, celle d'un « jeu de mot historial²⁹ », selon lequel le sujet est ce qui se subjective d'être assujetti, ce qui est constitué au titre d'instance constituante, celui pour qui la conviction d'être doté d'une volonté libre n'est que le reflet idéologique d'une soumission constitutive à la contrainte de la loi.

Dans les « Trois notes », Althusser, plutôt que de réduire la notion de sujet à sa seule fonction idéologique, entreprend de nommer différents modes de constitution d'un « effet-sujet ». « Tout discours [autre que le discours idéologique, les discours de l'inconscient, scientifique et esthétique] a pour corrélat nécessaire un sujet, qui est un des effets, sinon l'effet majeur, de son fonctionnement³⁰ ». D'où surgit un « problème réel », le fait que « la position du sujet "produit" ou induit par le discours vis-à-vis du discours change³¹ », et l'exigence de qualifier la structure spécifique de chacun de ces types d'effets de subjectivité (le « sujet idéologique » se définit par une structure « reconnaissance/méconnaissance », le sujet scientifique par une structure d'absence, etc.). Il existe cependant un rapport privilégié des discours idéologiques avec l'inconscient. Certes, la production du sujet relève bien de façon primordiale du discours idéologique ; mais cette production initiale doit impérativement, pour propager ses effets, se redoubler au sein du discours inconscient : « La fonction-sujet qui est le propre du discours idéologique requiert l'effet-sujet de l'inconscient³² ». Celui-ci est donc un vecteur de la reproduction du discours idéologique, puisque « le discours de l'idéologique lui-même est instauré en sujet du discours de l'inconscient³³ ».

« Rapport (imaginaire) des individus aux rapports de production et [à « leurs conditions réelles d'existence »] », rapport imaginaire cependant inséré dans des pratiques et des appareils (ainsi l'École ou le Droit) et donc doté d'« une existence matérielle³⁴ » : élaborée dans « Idéologie et appareils idéologiques d'État », c'est la définition althussérienne la plus précise de l'idéologie. L'importance accordée aux processus

²⁹ Voir l'article indispensable d'É. Balibar *et al.*, « Sujet », dans B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil, 2004, spécialement p. 1243-1250, ici p. 1248.

³⁰ L. Althusser, « Trois notes sur la théorie des discours », dans *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 131.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 136.

³³ *Ibid.*, p. 146.

³⁴ L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », p. 117, 118 sq.

d'assujettissement à la loi paraît prolonger certaines intuitions des textes psychanalytiques. L'assujettissement à la loi est toujours-déjà avéré : toute idéologie fonctionne au sujet et toute société fonctionne à l'idéologie. C'est le moment de se souvenir de la mise en scène fictionnelle de la production du sujet dans la saynète de l'interpellation d'un individu par un agent de police, lorsque, interpellé par le « "Hé, vous, là-bas !" du policier, reconnaissant que c'est bien à lui que s'adresse cette injonction, un individu se retourne et, par ce simple fait, "devient *sujet*"³⁵. »

Dans cet ensemble de textes, le « sujet » n'est plus la catégorie philosophique qui, depuis Kant, masque idéologiquement le rapport réel des masses à l'histoire, qui dès lors doit être soumise à une critique radicale, à une réduction à la suite de laquelle l'histoire, délestée de son centre, apparaîtra comme « procès sans sujet ». Elle est aussi, maintenant, une catégorie transhistorique nécessaire à la production du sujet en général : l'assujettissement paraît alors renvoyer au passage du petit d'homme à l'humain, passage qui, pour être nécessaire à toute société humaine, place d'emblée celle-ci sous la loi de l'idéologie et l'idéologie de la loi³⁶.

On dira cependant qu'Althusser en un sens recule lorsqu'il se propose de penser les modes *divers* de constitution de l'individu en sujet (ce fait que sa position vis-à-vis du discours « change »). Les « Trois notes sur la théorie du discours » sont en effet précédées d'une note autocritique rédigée après-coup : « Je crois qu'on ne peut pas parler de "sujet de l'inconscient" [...], ni de "sujet de la science", ni de "sujet du discours esthétique", – bien que certaines catégories desdits discours, dans la mesure où ils sont articulés, chacun d'une manière spécifique, sur le discours idéologique, soient en rapport avec la catégorie de sujet³⁷ ». Ce fragment me paraît essentiel : Althusser y est au plus près de compléter sa critique des catégories de l'humanisme classique par une théorie des diverses modalités possibles de production de subjectivité au regard de tel ou tel type de discours, mais il y renonce finalement.

³⁵ *Ibid.*, p. 126 sq. Voir aussi p. 113-114, l'application de la thèse de l'éternité de l'inconscient à l'idéologie.

³⁶ On consultera la maniable synthèse de P. Gillot, *Althusser et la psychanalyse*, Paris, PUF, 2009. En particulier, on pensera aux énoncés althussériens tels que : « La psychanalyse [...] s'occupe [...] de la seule guerre sans mémoire ni mémoriaux, que l'humanité feint de n'avoir jamais livrée, celle qu'elle pense avoir toujours gagnée d'avance, tout simplement parce qu'elle n'est que de lui avoir survécu, de vivre et s'enfanter, comme culture dans la culture humaine ; guerre qui, à chaque instant, se livre en chacun de ses rejetons, qui ont, projetés, déjetés, rejetés, chacun pour soi, dans la solitude et contre la mort, à parcourir la longue marche forcée, qui de larves mammifères, fait des enfants humains, des *sujets* » (L. Althusser, « Freud et Lacan », dans *Positions*, p. 27). On a pu soutenir que les thèses de cet article « allaient faire de l'althusséro-lacanisme le point de départ symbolique d'une nouvelle appréhension du structuralisme dans l'histoire intellectuelle française » (É. Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1994, p. 397).

³⁷ L. Althusser, « Trois notes sur la théorie des discours », p. 117.

L'effort critique ne débouche que sur une esquisse vague des modes de constitution du sujet considéré comme fonction de discours (le texte de 1966) ou de pratiques (en 1970). Si Althusser met en évidence les mécanismes de production du sujet nécessaires à toute idéologie – entendu qu'une idéologie constitue à titre d'effet principal des subjectivités – il réduit néanmoins le concept de « sujet » à cette seule acception idéologique et renonce donc à décrire les modes de production différentiels du sujet selon son appartenance à tel ou tel discours ou pratique. *A fortiori*, la question d'un déplacement positif, productif ou émancipateur, reste quant à elle inentamée. Le problème des virtualités émancipatrices dont une pensée du sujet pourrait être solidaire ne fera jamais sens pour Althusser : l'émancipation est toujours l'affaire des masses engagées dans une lutte de classes, elle ne peut s'adosser à une notion en son noyau idéologique.

c) Au-delà d'Althusser : corps et subjectivation (Rancière et Badiou)

Alain Badiou a parfaitement mis en évidence ce point dans l'article « Althusser, le subjectif sans sujet ». Il pose à juste titre qu'« il n'y a pas et ne peut y avoir, dans Althusser, de pensée du sujet³⁸ ». C'est que le sujet n'est pas, au sens strict, un concept : il n'est qu'une notion idéologique c'est-à-dire, si l'on va résolument au fond des choses, une pure « fonction de l'État³⁹ ». Toute la question sera alors de savoir comment penser la politique en l'absence d'un véritable concept du sujet. Telle serait, selon A. Badiou, la difficulté que ne cesse d'affronter mais sur laquelle bute finalement la pensée d'Althusser. Il se bornerait à indiquer que la politique, si elle ne peut être l'affaire d'un sujet, est cependant liée à quelque chose comme un lieu du subjectif (signalée par des expressions présentes sous sa plume, comme « choix », « décision » ou « militant »). Penser la politique avec (et contre) Althusser ce sera donner un contenu concret à l'idée « qu'il y a du subjectif sans sujet⁴⁰ ».

Au-delà de leurs divergences, j'avancerai que les travaux d'A. Badiou et de Jacques Rancière correspondent à deux tentatives pour donner un contenu concret et positif à ce lieu du subjectif, seule solution si l'on veut continuer de penser la politique sous condition althusséro-marxienne (j'y reviendrai). C'est ce qu'exemplairement A. Badiou prescrit dans *Théorie du sujet*, lorsqu'il pose l'indéflectible nécessité de renouveler le concept de sujet, au moins si la politique doit être autre chose que la gestion de

³⁸ A. Badiou, « Althusser, le subjectif sans sujet », dans *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998, p. 68.

³⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 74.

l'État : « Quoique le sujet ne soit ni transparence, ni centre, ni substance ; quoique rien n'atteste qu'il soit requis pour organiser l'expérience ; il n'en reste pas moins qu'il est un concept clef d'où résulte que soient pensables la décision, l'éthique et la politique⁴¹. » Mais il semble que cette phrase puisse aussi servir d'exergue au parcours philosophique de J. Rancière : on peut en effet montrer que celui-ci est tendu entre deux extrêmes, la critique fondatrice de la catégorie de « procès sans sujet », menée dans *La leçon d'Althusser*, s'achevant, dans *La méésentente*, en une conceptualisation rigoureuse de « dispositifs de subjectivation politique » où la pure « interruption » d'un état donné de l'expérience cherche sa configuration spécifique.⁴² Reste à spécifier la nature du passage d'Althusser à Badiou et Rancière une fois admis qu'il est, d'abord et avant tout, un essai pour penser positivement la catégorie de sujet, et pas même prioritairement les modalités sous lesquelles il est produit, comme sujet assujetti, mais encore et surtout les virtualités subversives qu'il renferme. On pourrait sans doute démontrer que ce passage s'adosse à une promotion sans équivalent chez Althusser du problème du *corps* – d'où le reproche que Badiou lui adresse dans *Logique des mondes* : la « forme » du sujet althussérien, écrit-il, « est sans corps⁴³ ». Il faut ajouter que ce déplacement opéré par A. Badiou et J. Rancière s'indique dans leurs textes d'une élaboration à part entière de la notion de *subjectivation* (irréductible à celle d'assujettissement). Je me contente d'ébaucher ces deux problèmes – corps et subjectivation – qu'ont d'ailleurs en commun Badiou, Rancière et Foucault⁴⁴.

Grand ouvrage théorique de J. Rancière, *La méésentente* est le lieu où le « procès sans sujet » et sa critique se renversent en un essai pour définir dans sa positivité en quoi peut consister un « dispositif de subjectivation ». Ce concept est indexé sur l'opposition de la « police » et de la « politique » – la seconde étant ce qui, actualisant « la contingence de l'égalité » de tous et de chacun, défait ou interrompt les partages

⁴¹ A. Badiou, *Théorie du sujet* (1982), Paris, Seuil, 2008, p. 295. Voir également la quatrième de couverture : « Le noyau de toute philosophie compatible avec le marxisme est une théorie du sujet ».

⁴² Je me permets de renvoyer à T. Bolmain, « De la critique du "procès sans sujet" au concept de subjectivation politique. Notes sur le foucauldisme de Jacques Rancière », *Dissensus*, n° 3, 2010, p. 176-198.

⁴³ A. Badiou, *Logique des mondes. L'Être et l'événement 2*, Paris, Seuil, 2006, p. 56.

⁴⁴ N'est-il pas vrai que « Foucault fait fonctionner la référence au corps comme référent ultime de l'individualité » ? (É. Balibar, « Émancipation, transformation, civilité », *Les Temps Modernes*, n° 587, 1996, p. 427) ; et G. Deleuze a d'autre part montré que la notion de « subjectivation » (d'abord élaborée par Foucault dans le cadre de ses recherches sur les pratiques de soi dans l'Antiquité hellénistique et romaine avant qu'il ne lui confère un sens plus général) pouvait être le pivot d'une systématisation de l'ensemble de ses derniers travaux [cf. G. Deleuze, *Foucault* (1986), Paris, Minuit, 2004, p. 101 sq., chap. « Les plissements, ou le dedans de la pensée (subjectivation) »]. Le parallèle Badiou/Rancière/Foucault doit naturellement être limité : le formalisme transcendantal du premier s'accorde mal avec l'historicisme relatif des deux autres, et ceci détermine en des sens divers et irréductibles leurs notions de corps et de subjectivation.

sensibles de l'ordre policier habituel, soit l'« ordre du visible et du dicible qui fait que telle activité est visible et que telle autre ne l'est pas, que telle parole est entendue comme du discours et telle autre comme du bruit » et qui d'un mot « met les corps à leur place »⁴⁵. « Dispositif de subjectivation politique » est ainsi le concept qui concentre les leçons de l'ouvrage : il se soutient de son hypothèse la plus radicale, une logique présumée d'un trait égalitaire, lequel trouve ici sa coloration spécifiquement politique ; il acquiert par là une valeur proprement ontologique, puisqu'il impose « la reconfiguration du champ de l'expérience » ou du partage policier du sensible par l'émergence de « scènes polémiques⁴⁶ ». C'est donc que la dimension discursive de la subjectivation politique, comme intensification des cas de litiges et matérialisation d'un tort, d'une mésentente, et dès lors multiplication d'événements discursifs, trouve en fait à s'accomplir en un travail sur les identités subjectives et, d'abord, sur les corps : « L'animal politique moderne est [...] pris dans le circuit d'une littérarité qui défait les rapports entre l'ordre des mots et l'ordre des corps qui déterminaient la place de chacun⁴⁷ ». Si ce sont bien des corps parlants qu'une police assigne à une place donnée en leur conférant par là une identité, la subjectivation politique, qui « désapproprie » d'une identification antérieure, est toujours déplacement des corps : la subjectivation, comme « désidentification⁴⁸ », est une « désincorporation⁴⁹ ».

Dans *Théorie du sujet*, A. Badiou s'empare de la distinction introduite par Lacan entre « procès subjectif » et « subjectivation » pour indiquer comment un « procès subjectif » peut assurer la recomposition d'une « subjectivation » – identifiée à un acte de destruction par lequel une figure de l'excès, de son irruption dans le réel d'une situation (un lieu), supplémente la place vide que celle-ci réserve⁵⁰. Le « sujet » proprement dit est alors ce qui s'articule à cette jointure de la destruction (subjectivation) et de la recomposition (procès subjectif) et témoigne dialectiquement de sa consistance : « Un sujet est ce terme qui, asservi à la règle qui détermine un lieu, y ponctualise cependant l'interruption de son effet. Son essence subjectivante est cette interruption même, par quoi le lieu, où l'essence est dérégulée, consiste dans la destruction. Un sujet est tout autant ce qui fait procès de recomposer, du point de l'interruption, un autre lieu et d'autres règles⁵¹. » Je passe sur le déplacement

⁴⁵ J. Rancière, *La mésentente. Politique et philosophie* (1995), Paris, Galilée, 2007, p. 50-53.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 60, 187.

⁴⁹ J. Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique* (2000), Paris, La fabrique, 2007, p. 64.

⁵⁰ A. Badiou, *Théorie du sujet*, p. 260 sq. Voir J. Lacan, « Le séminaire sur "La lettre volée" » (1956), dans *Écrits I* (1966), Paris, Seuil, 1999, p. 57.

⁵¹ *Ibid.*, p. 275.

considérable effectué par A. Badiou de ce livre à *Logique des mondes* : relevons simplement que ce dernier ouvrage opère un resserrage du système autour des concepts de vérité et de corps. Si une vérité est un processus qui se détache sur le fond d'une multiplicité ontologique, un événement qui fend l'ordre de l'être qui le portera alors dit « sujet » le corps (concept qui n'est pas seulement à entendre dans un sens « bio-subjectif⁵² ») qui sur cette scission se greffe pour la localiser. La greffe s'effectue selon une certaine logique, plus ou moins réactionnaire ou révolutionnaire, selon qu'elle tend à forclure ou à intensifier l'événement fondateur (sujet fidèle, réactif ou obscur). Ce qui localise et tient point par point une vérité, c'est ce qu'A. Badiou nomme précisément « subjectivation » : elle témoigne activement et permet l'identification dans ses conséquences d'une vérité. Elle est donc absolument indissociable d'un corps, qui phénoménalise dans un monde la forme de son sujet – il en est « la dimension mondaine »⁵³.

L'importance accordée dans cet ensemble de textes à la notion de subjectivation et corrélativement à la question du corps est remarquable. Pour J. Rancière, si le partage policier du sensible met les corps à leur place, la subjectivation politique, qui casse cette harmonie, impliquera désincorporation et incorporation nouvelle ; pour A. Badiou, le corps est rien de moins que ce qui supporte la subjectivation d'une vérité, le traitement de ses conséquences dans un monde donné. Il faudrait naturellement préciser en quelles acceptions précises l'un et l'autre entendent ce concept, et d'abord interroger son irréductibilité éventuelle à une définition bio-subjective, organiciste. Mais les suggestions précédentes permettent d'ores et déjà de boucler notre parcours centré sur le sujet en montrant, à partir de Foucault, que son mode récurrent de problématisation (tripartite) n'est pas le propre de la littérature marxienne.

d) Foucault envisagé comme symptôme (d'une pensée du sujet)

Une lecture simplement interne de l'ensemble de l'œuvre de Foucault paraît offrir un condensé, un précipité ou une miniature, de tout ce à quoi se sont affrontés autour du sujet, avant, après ou en même temps que lui, Althusser, Badiou et Rancière. Aussi Foucault peut-il être envisagé comme symptôme d'une certaine conjoncture théorique. Dans les termes non marxistes qui sont les siens, nous pouvons facilement l'observer passer par les diverses étapes qu'apparemment ne pouvaient pas ne pas rencontrer tout qui s'intéressait alors (et aujourd'hui peut-être encore) au sujet. En effet, si la tripartition (savoir, pouvoir, soi) sous laquelle est généralement rangée l'œuvre de

⁵² A. Badiou, *Logique des mondes*, p. 76.

⁵³ On lira tout le chapitre « Théorie formelle du sujet (Méta-physique) » de *Logique des mondes*, ici p. 89.

Foucault n'est pas fausse, il faut voir qu'elle suppose elle-même une continuité plus profonde. Sa question directrice fut toujours : « Qui sommes-nous aujourd'hui ? ». Or cette interrogation – à laquelle, on pourrait le montrer, il n'a cessé de s'affronter en élaborant toujours davantage deux concepts essentiels, ceux d'expérience et de pensée – engageait un débat serré avec les catégories de l'anthropologie philosophique, d'une part, une mise en question historicisante du sujet de l'expérience, de l'autre, le tout culminant dans la destitution de l'humanisme classique. Comprise en ce sens, la question du sujet, déployée en trois temps de son parcours, forme bien un de ses fils conducteurs possibles :

- Le premier temps est celui d'une critique radicale (accomplie dans le sillage de Heidegger) de l'anthropologie philosophique telle qu'héritée de Kant, critique en forme d'enquête sur la condition empirico-transcendantale d'émergence de la figure de l'homme moderne, sujet d'une finitude désormais originaire⁵⁴. Cette critique n'est pas séparable d'un double effort : 1) pour mettre en évidence que l'homme dont il est ici question n'a pas l'unité et la positivité que lui supposent l'anthropologie philosophique et les sciences humaines (son concept ne se dégage que sur des expériences qui sont celles de sa dissipation, la folie et la mort⁵⁵) ; 2) pour repérer, dans la littérature contemporaine, toutes les expériences où le sujet écrivain fait l'épreuve de sa disparition (de sa « dé-subjectivation ») dans le langage (de Sade à Blanchot⁵⁶). Sans forcer, on dira que Foucault ne mobilise ici la question du sujet que négativement : il ne la convoque que pour la détruire (voire la refouler) aussitôt ;
- Le second temps est celui d'une réflexion sur les divers modes de constitution et de dépendance du sujet ; d'une façon générale, la neutralisation des concepts d'homme ou de sujet permet de saisir la fonction qui était la leur dans telle formation historico-discursive⁵⁷. Cette réflexion s'effectue elle-même en

⁵⁴ Voir M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie* (1961), dans I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 2008, et la critique de l'« illusion anthropologique » (p. 77).

⁵⁵ Voir respectivement M. Foucault, *Histoire de la folie à l'Âge classique* (1961), Paris, Gallimard, 2003 : la folie, « comme passage spontané à l'objectivité, est moment constitutif dans le devenir-objet de l'homme » (p. 648) ; et M. Foucault, *Naissance de la clinique* (1963), Paris, PUF, 2003 : « L'homme occidental n'a pu se constituer à ses propres yeux comme objet de science [...] qu'en référence à sa propre destruction » (p. 200-201).

⁵⁶ Voir, par exemple, M. Foucault, « La pensée du dehors » (1966), dans *Dits et écrits*, t. 1, Paris, Gallimard, 2001 : l'expérience du dehors « dépossède le sujet de son identité simple » (p. 562).

⁵⁷ Ici s'insère la critique de la figure (moderne) de l'Homme-sujet comme « doublet empirico-transcendantal », voir M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), Paris, Gallimard, 2004, p. 329. D'une façon générale, voir M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (1969), dans *Dits et écrits*, p. 845 : « La mort de l'homme, c'est un thème qui permet de

deux temps : 1) il s'agira d'abord de voir quelles instances fonctionnelles tel ou tel discours assigne à un sujet potentiel⁵⁸ ; 2) il s'agira ensuite de montrer que les discours, même déterminés comme pratiques ou matérialités, doivent eux-mêmes être rapportés au champ de la pratique proprement dite⁵⁹ : produire un sujet, ce n'est plus seulement réserver une place, dans le discours, où celui-ci viendrait se loger, c'est discipliner un corps empirique, c'est assujettir (classer, mesure, placer, comparer) des individus membres d'une population⁶⁰, etc. La critique de l'anthropologie classique se prolonge donc en une analyse des modes de production de l'assujettissement (que Foucault parfois nomme aussi « objectivation⁶¹ ») de l'individu ;

- Le troisième temps est pour montrer que les procès d'objectivation, les modalités de l'assujettissement, n'affectent pas une matière malléable, une pure passivité, que la production de la subjectivité ne s'effectue pas à la façon d'un cachet s'imprimant dans la cire, mais qu'elle met en jeu, du côté de l'individu, une volonté et, pour tout dire, une liberté.⁶² C'est ce que Foucault, dans le cadre d'une réflexion sur le gouvernement de soi et des autres (donc sur les rapports de pouvoir), observe *via* l'analyse des modes de constitution éthique du soi par le biais d'exercices et de techniques appliqués à soi-même.⁶³

Le troisième moment est-il celui où sujet devient enfin synonyme de subversion ? Les pratiques de soi équivalent-elles à des pratiques de résistance ? Naturellement non. Le rapport à soi, les exercices sur soi peuvent aussi bien être les moyens d'une domination violente que des outils pour une expérimentation alternative au regard de la norme dominante d'un champ donné de l'expérience – comme Foucault le note on ne

mettre au jour la manière dont le concept d'homme a fonctionné dans le savoir ».

⁵⁸ Voir M. Foucault, *L'archéologie du savoir* (1969), Paris, Gallimard, 2008, p. 132 : « Décrire une formulation en tant qu'énoncé [...] consiste [...] à déterminer quelle est la position que peut et doit occuper tout individu pour en être le sujet. » C'est aussi la question directrice de M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *art. cit.*

⁵⁹ On verrait l'indice de cette transition dans M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

⁶⁰ Voir M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975), Paris, Gallimard, 2002, p. 245-246 : « Les disciplines fonctionnent de plus en plus comme des techniques fabriquant des individus utiles » ; et M. Foucault, *La volonté de savoir* (1976), Paris, Gallimard, 2002, l'analyse conjointe d'une « anatomo-politique du corps humain » et d'« une bio-politique de la population » (p. 183).

⁶¹ Voir notamment M. Foucault, « Foucault » (1984), dans *Dits et écrits*, t. 2, Paris, Gallimard, 2001, p. 1451 sq.

⁶² Voir M. Foucault, « Qu'est-ce que la Critique ? Critique et *Aufklärung* » (1978), *Bulletin de la société française de philosophie*, n° 84, 1990 : « Ce problème de la volonté [...] j'ai essayé de l'éviter dans la mesure du possible. Disons qu'elle est inévitable » (p. 60).

⁶³ Je me contente de renvoyer à M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, et *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, ainsi qu'à l'ensemble des cours au Collège de France des années quatre-vingts.

peut plus clairement, « les mêmes événements et les mêmes transformations peuvent se déchiffrer aussi bien à l'intérieur d'une histoire des luttes que dans celle des relations et des dispositifs de pouvoir⁶⁴ ». Il semblerait même (Foucault y insiste, Judith Butler a tenté de l'établir par le recours à la psychanalyse⁶⁵) que la première condition de l'assujettissement se loge dans le rapport du sujet à lui-même (support d'une reprise en première personne de la contrainte de la loi). Foucault n'oppose donc pas la contrainte à la liberté : l'existence d'une marge de liberté est à l'inverse une condition minimale pour l'exercice d'une contrainte. Et aucune résistance – probabilité guère plus probable que ce qui la contrarie – ne vient s'opposer du dehors à une expérience normale quelconque : elle lui est intérieure et est en droit strictement contemporaine de ses déplacements, sur lesquels elle rétroagit. Nous verrons bientôt que ce mouvement d'oscillation perpétuelle est précisément ce que Foucault nomme « politique » – ce dont se souviendront, on le sait déjà, les auteurs de l'*Esquisse*.

Reste que la façon dont Foucault prolonge la critique des catégories anthropologiques classiques permet de rassembler ce qui précède tout en marquant sa différence. Le travail de réduction critique (de destitution) auquel est soumis le sujet aboutit ici d'un côté à une pensée différentielle des modes divers de dépendance et de constitution du sujet compris comme fonction de discours et de pratiques (pratiques discursives) ; et, de l'autre côté, son travail tente d'approcher ce que réserve comme possible création à nouveaux frais du soi la constitution de soi dans la forme de l'objectivation.⁶⁶

Je voudrais cependant conclure et systématiser la recherche précédente, axée sur la question du sujet, en disant que, d'Althusser à Foucault, seules trois routes de réflexion *théorique* sont encore ouvertes après la critique de la philosophie classique du sujet :

1. L'analyse descriptive des procès normaux de production du sujet, soit l'« assujettissement » : l'assignation d'identités à l'individu⁶⁷ par le biais de la

⁶⁴ M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir » (1982), in *Dits et écrits*, t. 2, p. 1061-1062.

⁶⁵ Voir J. Butler, *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories* (1997), trad. B. Mattheuissent, Paris, Léo Scheer, 2002.

⁶⁶ La première partie de ce travail avait été simplement esquissée par Althusser ; la seconde, Foucault la partage sans doute avec Badiou et Rancière. Mais le comprendre suppose encore d'interroger leur concept respectif du politique et, préalablement, la perspective épistémologique qui est celle d'Althusser et Foucault.

⁶⁷ On définira l'*individu*, fiction nécessaire, comme ce sur quoi s'indexe la production d'une « forme-sujet » (elle-même fonction des lieux du subjectif possibles qu'autorise pour un segment donné de l'expérience

construction de fonctions-sujets attachées à tel ou tel segment de l'expérience⁶⁸. Nous savons que d'être matériels les processus segmentant l'expérience assujettissent l'individu à des discours et à des pratiques (rituels pratico-discursifs) et qu'ils se soutiennent primordialement du rapport du sujet à lui-même ;

L'analyse descriptive des procès anormaux de production du sujet (en « mauvais sujet », selon l'expression d'Althusser), qui se dédouble :

2. Selon sa phase négative de « désubjectivation » ou de « désidentification », correspondant à un investissement de l'écart modificateur que réserve une rupture de l'expérience, il pourrait condenser en lui acte d'interruption *et* mouvement de transformation (en termes marxistes : abolition et transition) d'un état donné de l'expérience ;

3. Ensuite selon sa phase positive, de « subjectivation » proprement dite, comme reconfiguration temporellement consistante quoique finie de ce qui fut détruit, au service d'un état nouveau de l'expérience.⁶⁹

Ce qui précède prescrit encore ceci. Le jeu de va-et-vient constamment repéré entre l'« expérience » et le « sujet », la contemporanéité nécessaire de leurs transformations ou encore – exemplairement – le rapport idéologie (matérialisée dans des appareils d'État) / inconscient (instance de l'appareil psychique), imposent que chacune des trois voies de réflexion soit décrite selon une double perspective (qui n'est dédoublée que par abstraction) :

a) une analyse des lieux et des occasions matériels où passent « objectivement » processus d'assujettissement *et* de (dé)subjectivation ;

une pratique discursive) et essentiellement composé d'un corps vivant (même mutilé), d'une vie psychique (même sotte) et d'une parole (même vide ou silencieuse), chacun surdéterminé par des rapports conflictuels entre forces (passionnelles et affectives, pulsionnelles et volontaires, dites et écrites).

⁶⁸ Conformément à ce qui va suivre, on peut d'ores et déjà définir l'*expérience* comme multiplicité de champs sociaux formant un tout complexe « structuré » (Althusser) ou « normé » (Foucault) à dominante.

⁶⁹ D'un mot, la *subjectivation politique* serait l'événement qui, à la condition de trouver de quoi subjectiver transindividuellement la règle de son auto-nomie – qui est aussi celle de sa finitude –, crée de quoi s'instituer, sans rien céder ni sur son auto-position (spontanéité) ni sur la nécessité de créer sa norme propre (discipline).

b) une analyse de ce qui dans l'individualité offre « subjectivement » prise aux processus d'assujettissement *et* de (dé)subjectivation.

Autrement dit, il faut savoir 1. a) ce qu'est et comment circonscrire une expérience, générale ou restreinte (un champ), une pratique ou un discours, mais du même coup 1. b) un corps, une vie psychique, un usage de la parole ; et corrélativement, 2. & 3. a) ce qu'est et comment circonscrire *et intensifier* un changement objectif, une modification de notre expérience, mais aussi 2. & 3. b) les vecteurs de transformations subjectives, corps collectif, trouée de la vie psychique, événement discursif. Toute tentative de réduire la pensée philosophique française des années soixante et ses prolongements à une déconstruction de la catégorie de sujet ne pouvant s'achever qu'en un retour en forme d'allégeance à son concept classique apparaîtra désormais telle qu'en elle-même : une opération strictement idéologique et, en deux mots, parfaitement frauduleuse⁷⁰.

3. Figures de l'épistémologie : pensée, rupture, totalité (Althusser et Foucault)

Un rapprochement opéré entre Althusser et Foucault doit avant tout mettre en évidence le point à partir duquel s'éclairent leurs divergences : une volonté analogue de prolonger le style épistémologique qui était celui de Bachelard et de Canguilhem⁷¹. Il y va bien, pour Althusser et Foucault, d'un essai de forger des outils épistémologiques rigoureux de façon à interroger la prétention d'ensembles discursifs à faire science. À ce compte, ce sont surtout leurs travaux respectifs des années soixante qu'il conviendrait de comparer, quand chacun crée sa propre approche théorique de l'historicité de la connaissance et du savoir, soit sous le masque de l'archéologue, ce « positiviste heureux⁷² », soit par la création d'« un véritable traitement

⁷⁰ Voir le livre heureusement déjà ancien de L. Ferry et A. Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1988.

⁷¹ Pour une approche du « style français » en épistémologie et sa position spécifique dans l'histoire des sciences en général, voir J.-F. Braunstein (éd.), *L'histoire des sciences. Méthodes, styles, controverses*, Paris, Vrin, 2008, p. 14-19, 93-102. Sur le cas de Foucault, voir notamment R. Machado, « Épistémologie et archéologie », dans Coll., *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1988, p. 15-32 ou, plus récemment, A. I. Davidson, « Épistémologie et archéologie : de Canguilhem à Foucault », dans *L'émergence de la sexualité. Épistémologie historique et formation des concepts* (2001), trad. P.-E. Dauzat, Paris, Albin Michel, 2005, p. 327-349.

⁷² Voir par exemple M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 172.

épistémologique⁷³ » de Marx fondé sur une conception de « la connaissance comme production⁷⁴ ».

Or il est vrai, Foucault le dira, que cette interrogation épistémologique est intrinsèquement liée à une enquête portant sur les modes de constitution du sujet (voir tout le motif – bachelardien – d'une co-connaissance du sujet de et dans l'objectivité scientifique). Aussi le point d'accord avec Althusser sera-t-il désigné comme « une certaine urgence de reposer autrement la question du sujet » dont le thème directeur était sans doute : « Est-ce qu'au fond une science ne pourrait pas être analysée ou conçue [...] comme un rapport tel que le sujet soit modifié par cette expérience ?⁷⁵ ». Critiquer le sujet classique, le déconstruire pour identifier les modalités pratico-discursives de sa production, ce geste trouvait son lieu d'élection dans une mise en question historique (matérialiste) de l'historicité du savoir ; ceci parce qu'un tel geste, loin de se résoudre en une coquetterie formaliste, devait trouver son point d'achèvement dans d'autres expériences possibles du rapport sujet/savoir. Si les pages précédentes ont mis en évidence la matière première théorique exploitées par les auteurs de l'*Esquisse* lors de leur mise en question des privilèges du sujet, on comprend désormais pourquoi l'objet premier d'application de leur « épistémologie matérialiste⁷⁶ » fut une « économie restreinte des savoirs ». Il faudrait pour vraiment fonder ceci mener systématiquement le parallèle suggéré entre Althusser et Foucault. Ne pouvant réellement m'y consacrer dans les limites de cet article, je me bornerai à indiquer les lieux textuels et conceptuels à partir desquels ce travail devrait être mené.

a) Pensée et idéologie

Le point de départ obligé est donc l'insistance commune d'Althusser et Foucault à offrir une définition neuve de la « pensée » pour l'interroger en direction de ses conditions de possibilité proprement historiques, de ce que comme telle elle rend pensable et,

⁷³ L. Althusser, « L'objet du "Capital" », p. 252.

⁷⁴ L. Althusser, « Du "Capital" à la philosophie de Marx », dans *Lire Le Capital*, p. 17 ou « Soutenance d'Amiens », dans *Positions*, p. 167.

⁷⁵ M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » (1980), dans *Dits et écrits*, t. 2, p. 871, 873.

⁷⁶ L'idée d'une « épistémologie matérialiste » est au centre des premiers textes du Groupe de Recherches Matérialistes, voir spécialement G. Sibertin-Blanc, S. Legrand, « Introduction générale : vers le matérialisme » (consultable en ligne sur le site www.europhilosophie.eu). C'est sans doute que la philosophie qui ne cède pas sur l'exigence du marxisme – penser « du point de vue des souffrances éliminables » – doit toujours correspondre à un travail « qui implique l'assimilation des savoirs déterminés, leur analyse, leur insertion en des problématiques mobiles, leur intériorisation au mouvement des pratiques » (A. Tosel, *Études sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, Paris, Kimé, 1996, p. 20).

corrélativement, de ce qu'en creux elle désigne comme impensable. Il s'agit, au fond, de penser moins la pensée comme faculté intime d'une subjectivité transcendante principielle et fondatrice que les conditions socio-historiques qui déterminent la pensée comme matérialité, la distribuent en pratiques et en discours, découpent un champ du pensable et, partant, délimitent les positions possibles d'effets de subjectivité. Pour Althusser, le texte de référence est à chercher dans le chapitre introductif de *Lire Le Capital* :

La « *pensée* » dont il est ici question, n'est pas la faculté d'un sujet transcendantal [...]. Cette pensée est le système historiquement constitué d'un *appareil de pensée*, fondé et articulé dans la réalité naturelle et sociale [...]. C'est ce système défini [...] qui assigne à tel ou tel sujet (individu) pensant sa place et sa fonction dans la production des connaissances [...]. C'est cette réalité déterminée qui définit les rôles et fonctions de la « *pensée* » des individus singuliers, qui ne peuvent « penser » que les « problèmes » déjà posés ou pouvant être posés [...] [L]a pensée est un système réel propre, fondé et articulé sur le monde réel d'une société historique donnée.⁷⁷

Ce point fait directement écho à la théorie de l'*épistémè* de Foucault, définie comme « ce qui, dans la positivité des pratiques discursives, rend possible l'existence des figures épistémologiques et des sciences » pour une formation historique donnée.⁷⁸ Plus généralement, Althusser rejoint ici les « systèmes de pensée » dont Foucault se proposait d'étudier l'histoire, et que Jules Vuillemin caractérisait comme « formations pluralistes et contingentes » qui « assignent un cours réglé quoique non immédiatement visible aux pratiques et aux spéculations des hommes⁷⁹ ». La « *pensée* » n'est à chaque fois que « le jeu des déterminations matérielles, des règles de pratiques, des systèmes inconscients, des relations rigoureuses mais non réfléchies » qui réserve « une place déterminée et vide⁸⁰ » où un individu quelconque trouve le lieu de son devenir-sujet. D'une formule, « éliminer le sujet en gardant les pensées », le programme que Vuillemin désignait en 1969 comme celui de Foucault, paraît exactement valoir pour Althusser.

J'ajoute que ce point de départ devrait être exploré en prenant garde à deux choses. Premièrement à la méthode selon laquelle est investiguée la « *pensée* » (soit selon un

⁷⁷ L. Althusser, « Du "Capital" à la philosophie de Marx », p. 41-42.

⁷⁸ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 260.

⁷⁹ J. Vuillemin, « Rapport pour la création d'une chaire d'*Histoire des systèmes de pensée* [au Collège de France] » (1969), dans D. Éribon, *Michel Foucault (1926-1984)*, Paris, Champs Flammarion, 1991, p. 369.

⁸⁰ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, respectivement p. 25, 131.

mode kantien hétérodoxe) : il s'agit toujours – suivant l'expression d'Althusser – de rompre avec « une théorie analytico-téléologique » pour demander aux concepts quels sont leurs « titres théoriques » et éprouver leur légitimité⁸¹ (comme Foucault le fait par exemple avec les notions d'œuvre ou d'auteur) ; ce qui implique d'interroger un ensemble discursif non selon les catégories d'influence ou de filiation, mais comme un système – ou « un tout réel » (Althusser) –, auquel il faut poser la question de son unité, laquelle réside « dans le système [pratico-discursif] qui rend possible et régit [sa] formation⁸² ». Deuxièmement, cette subordination du sujet de la pensée au profit de la pensée comme pratique matériellement déterminée dans l'élément de l'histoire permet de comprendre qu'Althusser, comme Foucault, rompt avec la problématique transcendantale de l'origine pour faire apparaître celle d'un *Beginn* strictement empirique⁸³ – c'est dire qu'« *on ne choisit pas son commencement*⁸⁴ » ni la nécessité de sa contingence.

Soulevant le thème althussérien de la pensée, convoquant également Foucault, c'est un passage de l'article « Sur le jeune Marx » qu'examine pour sa part É. Balibar, passage dans lequel ce concept de « pensée » fait directement signe vers ceux d'« idéologie » et de « problématique » : « Il faut aller jusqu'à la présence de la *possibilité de ses pensées* : jusqu'à sa *problématique*, c'est-à-dire jusqu'à l'unité constitutive des pensées effectives qui composent ce domaine du *champ idéologique* existant, avec lequel un auteur singulier s'explique dans sa propre pensée⁸⁵ ». Le lieu de la possibilité du pensable est chez Althusser immédiatement rabattu sur celui de l'idéologie. « Ne pas choisir son commencement » signifie que tout effort de pensée (scientifique ou philosophique) s'arrache sur fond d'un champ idéologique lui-même en rapport avec le champ social de la production dans son ensemble : le champ idéologique, dans une profonde inconscience de soi, détermine en lien avec un ensemble de problèmes réels une problématique fondamentale et obligée qui l'unifie, et dans laquelle une pensée neuve creuse ses propres problèmes, en un écart valant pour conquête, jamais

⁸¹ Voir par exemple L. Althusser, « Sur le jeune Marx », dans *Pour Marx*, p. 56 sq. La question de *L'archéologie du savoir* est celle de « l'usage légitime » (p. 162) possible d'une série de notions à partir desquelles repérer les *conditions* de possibilité, tracer les *limites* et définir l'*unité* d'ensemble d'énoncés, une fois critiqués leurs vecteurs d'unification « dogmatiques » (œuvre, auteur, filiation).

⁸² M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 99 ; L. Althusser, « Du "Capital" à la philosophie de Marx », p. 5.

⁸³ Voir W. Montag, « "Foucault et la problématique des origines" : *Folie et déraison* lu par Althusser », *Actuel Marx*, n° 36, Paris, PUF, 2004, p. 63-86.

⁸⁴ L. Althusser, « Sur le jeune Marx », p. 60 : « Marx n'a pas choisi de naître à la pensée et de penser dans le monde idéologique » de l'Université allemande de son temps. D'un mot, l'idéologie « en général le philosophe *pense en elle sans la penser elle-même* » (p. 66).

⁸⁵ *Ibid.*, p. 62. Voir É. Balibar, « Le concept de "coupure épistémologique" de Gaston Bachelard à Louis Althusser » (1977), dans *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991, p. 35-37.

achevée, d'un terrain nouveau, où l'idéologie apparaît comme telle. Pour sa part, Foucault use du concept d'idéologie de façon plus restreinte, dans un sens proche de Canguilhem⁸⁶. Il lui assigne une fonction spécifique dans son rapport à la science, comme élément constitutif du savoir pour une formation historico-discursive.⁸⁷ Reste qu'apparaît dans les deux cas le fait que penser est d'abord penser dans un certain milieu spécifiant le pensable qui lui-même demeure non pensé ; et que la science, la philosophie ou l'archéologie s'introduisent dans cet élément comme autant de fissures, de ruptures.

b) Discontinuité et écart

Il faudrait donc sur cette voie faire toute sa place au concept de discontinuité et, plus spécifiquement, à ceux de « rupture » ou de « coupure » (épistémologique). Foucault lui donnait sa pleine amplitude, à nouveau dans l'introduction de *L'archéologie du savoir* : la discontinuité, « à la fois instrument et objet de recherche », ne peut être « simplement un concept présent dans le discours de l'historien » puisque celui-ci « en secret la suppose » ; et de fait, « d'où pourrait-il parler [...] sinon à partir de cette rupture⁸⁸ » ? Je ne peux pas rentrer dans le détail des variations infligées par Althusser à la notion bachelardienne de « rupture épistémologique »⁸⁹, ni aux déplacements conjoints qui affectent celle-ci et celle d'idéologie, l'idée d'une « coupure continuée » équivalant peut-être finalement à celle d'une « coupure impossible⁹⁰ ». Je me contente d'indiquer que dès *Lire Le Capital*, Althusser relativise l'intérêt des notions de (dis)continuité (« qui résument le plat mystère de toute histoire ») en s'appuyant paradoxalement sur *Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique*⁹¹ ; si bien que ce que Foucault écrit en général de la discontinuité (« instrument et objet ») paraît à bien des égards correspondre à ce qu'Althusser nomme plus précisément rupture : c'est

⁸⁶ Voir G. Canguilhem, « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? », dans *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1999, p. 33-45.

⁸⁷ C'est donc l'idéologie spécifiquement « scientifique » qu'interroge alors Foucault – sens que n'ignorait du reste pas Althusser, comme Foucault le relève dès l'introduction de *L'archéologie du savoir*. Voir respectivement M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 249 sq. et p. 12. Il faudrait enfin sur ce point voir si l'analytique foucauldienne du pouvoir, loin de mettre à contribution l'idéologie dans l'acception d'Althusser, ne la critiquerait pas même en certains endroits).

⁸⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁹ Voir É. Balibar, « Le concept de "coupure épistémologique" de Gaston Bachelard à Louis Althusser », *art. cit.*

⁹⁰ Voir I. Garo, « La coupure impossible. L'idéologie en mouvement, entre philosophie et politique dans la pensée de Louis Althusser », dans J.-C. Bourdin éd., *Althusser : une lecture de Marx*, p. 31-56.

⁹¹ L. Althusser, « L'objet du "Capital" », p. 289.

une telle coupure qu'il opère dans le continu de son propre champ discursif, c'est elle dont il produit la théorie et qu'il utilise comme instrument pour lire Marx, c'est elle aussi qu'il repère chez ce dernier comme site primordial – la coupure est bien ce qu'il doit supposer et effectuer pour tenir son propre discours. Comment s'étonner dès lors que la « discontinuité » soit ce qui prescrive à l'archéologie de « penser la différence » et à l'épistémologie althussérienne du marxisme de faire apparaître des « différences spécifiques »⁹² ?

Plus largement, ce dont sur ce point il conviendrait de dresser la comparaison systématique, ce sont deux styles de la pensée (de la pensée même) ordonnés au motif de l'écart – « au double sens de distance et de décalage », comme l'écrivait Canguilhem⁹³. On peut définir ce que Foucault nomme à la fin de sa vie « travail critique de la pensée sur elle-même⁹⁴ » comme l'écart que la pensée introduit à l'égard d'elle-même, dans la matérialité de son histoire, de façon à faire apparaître sa propre historicité au titre de problème. « Torsion et [...] redoublement », « issue et [...] ressaisie de soi-même »⁹⁵, l'écart critique – auquel s'ordonne la possibilité même de l'histoire de la pensée telle que pensée par Foucault – n'est rien d'autre que ce qu'il nomme « problématisation »⁹⁶. Plusieurs voies de recherche s'indiquent à ce point : une comparaison minutieuse des notions de problématisation chez Foucault et de problématique⁹⁷ chez Althusser ; une interrogation conjointe de leur notion respective de critique ; une attention spéciale à leur propension à l'autocritique⁹⁸, essentielle à l'économie de leurs pensées. On toucherait là à ce qui fonde toute rencontre de concepts d'Althusser à Foucault, au nerf commun qui les noue : l'écart à soi de la pensée chez Foucault, comme décalage et prise de distance, n'est rien d'autre que la fonction qu'Althusser assignait à la philosophie, le tracé d'une « ligne de démarcation » pour autant que celle-ci « n'est même pas une ligne, pas même un tracé, mais le simple fait de se démarquer, donc *le vide d'une distance prise*⁹⁹ ».

⁹² Voir M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, par exemple p. 22 ; et L. Althusser, « Du "Capital" à la philosophie de Marx », par exemple p. 5 ou « Sur le jeune Marx », p. 67.

⁹³ G. Canguilhem, « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? », p. 36.

⁹⁴ M. Foucault, *L'usage des plaisirs* (1984), Paris, Gallimard, 2005, p. 16.

⁹⁵ M. Foucault, « Jean Hyppolite. 1907-1968 » (1969), dans *Dits et écrits*, t. 1, p. 808.

⁹⁶ Sur ce thème, voir notamment M. Foucault, « Polémique, politique et problématisation », dans *Dits et écrits*, t. 2, p. 1410-1417 et *L'usage des plaisirs*, p. 22 sq.

⁹⁷ Voir L. Althusser, « Sur le jeune Marx », p. 62 sq. (spécialement note, p. 64).

⁹⁸ Voir, emblématiquement L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1973. Du côté de Foucault, les textes abondent, et ce dès *L'archéologie du savoir*.

⁹⁹ L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, 1968, p. 51.

c) Travail critique et réflexion

Mais ne pourrait-on aller encore plus loin et suggérer que ce qu'Althusser, dans le cadre de son analyse du procès de la pratique théorique, désigne sous le nom de Généralité I, II et III puisse offrir le modèle formel (en forme d'analogie fonctionnelle) du mode même sous lequel s'opère le « travail de la pensée » à suivre Foucault ? Althusser décrit la production d'une connaissance scientifique selon trois instances : Généralité I est la matière première théorique – soit idéologique, soit correspondant à un certain état de la science – qui sera spécifiée ou déterminée au titre de connaissance scientifique, c'est-à-dire au titre de Généralité III, à la condition d'être l'objet d'un travail de transformation, où s'élabore dans la forme d'une « théorie » la critique de Généralité I. Ce travail de « transformation » est ce qu'Althusser nomme Généralité II¹⁰⁰. Or celle-ci, c'est le point essentiel, ne peut pas consister dans le simple développement de la matière première théorique. La différence entre ce qui travaille et ce qui est travaillé est fondamentale : il y va bien, de l'un à l'autre, d'un mouvement d'écart ou de rupture – on dira que « quand la Généralité II travaille sur la Généralité I, elle ne travaille jamais sur elle-même¹⁰¹ ». Si elle était appliquée à certains énoncés de Foucault, l'idée d'une autonomie, voire d'un « primat », du travail de rupture transformatrice, posée par Althusser, permettrait, en l'autonomisant résolument, d'isoler pour mieux le saisir selon son mouvement singulier, « le travail critique de la pensée sur elle-même ».¹⁰² On trouverait que ce travail sur soi s'opère, à la lettre, sur l'autre de la pensée, soit sur ce qui en elle demeure non pensé : ce qui relève des limites et de l'au-delà de ce qui est pensable en un point de l'espace social et un moment du temps historiques.

Sans compter que ce dernier point donnerait à coup sûr de quoi penser le spinozisme (avéré) d'Althusser en accord avec celui (masqué) de Foucault, il faut encore attirer l'attention sur un dernier élément : partons de l'obstination avec laquelle celui-ci définit dans ses derniers textes le travail de la pensée comme un travail de réflexion¹⁰³. Ce qui précède quant au thème du sujet impose que cette « réflexion », si elle s'avère liée à un lieu du subjectif, ne puisse en aucune façon être rabattue sur une figure du sujet

¹⁰⁰ Sur tout ceci, L. Althusser, « Sur la dialectique matérialiste », dans *Pour Marx*, p. 186-197. Comparer avec L. Althusser, « Soutenance d'Amiens », p. 165-173.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 192.

¹⁰² Cela introduirait certes aussi la dimension d'un « travail du négatif » au sein duquel aucun foucaultisme ne retrouverait ses jeunes.

¹⁰³ Voir par exemple M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans *Dits et écrits*, t. 2, p. 1391 : l'« ontologie critique de nous-mêmes » est un « mode de rapport réflexif au présent ».

définie essentiellement par l'instance de sa conscience – au plus loin, donc, de l'identification kantienne de la *Bewusstsein* et de l'*Überlegung*. Peu de commentateurs se sont affrontés à ce qui constitue une des pensées les plus difficiles de Foucault ; je ne vois que Matthieu Potte-Bonneville pour signaler l'importance de « ce processus réflexif qui peut être dit, à la fois, "sans sujet" et subjectivant¹⁰⁴ ». On pourrait peut-être préciser une telle réflexion de la pensée dans son histoire (au deux sens du génitif) au voisinage d'un Bourdieu. Un tel concept de la réflexion est constamment présupposé par Althusser lors de sa première élaboration du concept de « surdétermination ». La complexification de la contradiction dite « principale » entre Capital et Travail au regard des contradictions multiples [superstructurelles, (trans)nationales] qui l'affectent et la font apparaître comme « déterminante mais aussi déterminée » la qualifie, précisément, comme « surdéterminée »¹⁰⁵. Mais, au sens le plus strict, la surdétermination est la réflexion de ces procès divers au sein de la contradiction elle-même, réflexion effectuée en rapport avec la structure globale et complexe du tout du mode de production. Elle est, d'un mot, « la réflexion, dans la contradiction même, de ses conditions d'existence, c'est-à-dire de sa situation dans la structure à dominante du tout complexe¹⁰⁶ » : on conçoit qu'aucune conscience n'en soit le sujet. Et on pressent peut-être, qu'incidemment, Althusser offre de quoi éclairer un point difficile mais central de l'œuvre de Foucault.

d) Temporalité, totalité et politique

L'ébauche qui précède mériterait à tout le moins d'être reprise systématiquement. Car à la vérité les thèses d'Althusser et de Foucault se complètent utilement. Foucault complexifie la pensée d'Althusser en prolongeant leur critique commune de la catégorie classique de sujet : elle l'ouvre à une pensée différentielle des modes de constitution de l'individu en sujet, et à une description minutieuse des pratiques discursives et de leur pivot, le travail sur soi. Mais certaines thèses althussériennes seraient aussi nécessaires à la cohérence épistémologique et peut-être politique de la pensée de Foucault. Je le montrerai en partant du problème de la temporalité historique.

¹⁰⁴ M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, 2004, p. 238.

¹⁰⁵ L. Althusser, « Contradiction et surdétermination », dans *Pour Marx*, p. 99.

¹⁰⁶ L. Althusser, « Sur la dialectique matérialiste », p. 215 (voir également p. 213 ou 221). Dans la « Soutenance d'Amiens », l'insistance sur un phénomène de « sous-détermination » paraît reléguer au second plan ce concept de réflexion. Notons qu'une réflexion « pré-subjective », en tout cas irréductible à l'instance de la conscience, fait retour dans le système de Badiou, voir *Logique des mondes*, p. 117.

À la suite, notamment, des historiens de l'École des Annales, l'archéologie foucauldienne rompt avec la représentation classique d'une temporalité historique linéaire, continue et homogène : elle met en évidence, d'une formation pratico-discursive à l'autre, l'existence de temps multiples, au développement autonome et aux croisements hasardeux. Ainsi voit-on que les ruptures qui scandent l'histoire du savoir telle qu'exposée dans *Les mots et les choses* ne recouvrent pas celles mises au jour par l'histoire de l'esthétique picturale – le principe épistémique de la représentation, leur pivot à toutes deux, n'est en effet pas destitué au même moment : au début du XIXe siècle, à suivre l'archéologie du savoir, un siècle plus tard, pour une archéologie de la peinture¹⁰⁷. Un des enjeux de *L'archéologie du savoir* est de montrer que l'émiettement du temps de l'histoire en séries de temps distincts n'est pas le dernier mot de Foucault : il tente d'établir la nécessité de nouer ces temporalités disjointes, de tracer « des séries de séries ». C'est, pour l'archéologie, le niveau d'une « histoire générale¹⁰⁸ » : « La description archéologique des discours se déploie dans la dimension d'une histoire générale ; [...] ce qu'elle veut mettre au jour, c'est ce niveau singulier où l'histoire peut donner lieu à des types définis de discours, qui ont eux-mêmes leur type propre d'historicité, et qui sont en relation avec tout un ensemble d'historicités diverses¹⁰⁹ ». Mais est-on certain que Foucault sur ce point satisfasse à ses propres réquisits ? Ne doit-on pas reconnaître que le niveau d'une « histoire générale » ne fera jamais l'objet d'une élaboration théorique rigoureuse dans son travail, pour autant même qu'elle y soit un jour à nouveau évoquée ?

Il faut ici se souvenir du chapitre qu'Althusser consacre dans *Lire Le Capital* à une « Esquisse du concept de temps historique ». À le suivre, la perspective de l'histoire des Annales, pour nécessaire qu'elle soit, est insuffisante : il ne suffit pas de constater « simplement qu'il y a différents temps dans l'histoire¹¹⁰ » et de les juxtaposer ; il faut certes reconnaître l'autonomie de différentes temporalités dans l'histoire, mais il faut encore voir qu'elles ne sont que « relativement autonomes¹¹¹ ». Il importe en fait de les ramener à un certain concept du tout social, d'une totalité systémique. Ce qui doit servir de point de départ à la réflexion, ce n'est pas la pluralité des temps, c'est « la structure spécifique de la totalité » : « La structure du tout doit

¹⁰⁷ Celle-ci est ébauchée dans M. Foucault, « Ceci n'est pas une pipe » (1968), dans *Dits et écrits*, t. 1, p. 663-678. Sur ce point, je me permets de renvoyer à T. Bolmain, « Pratique archéologique, esthétique picturale et temporalité historique chez Foucault », *Sens Public*, 2010, 25 p. (édité en ligne sur le site www.sens-public.org).

¹⁰⁸ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 19-20.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 225.

¹¹⁰ L. Althusser, « L'objet du "Capital" », p. 279.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 284.

être conçue avant tout propos sur la succession temporelle¹¹² ». Mais, demandera-t-on, quel est ce tout, et comment doit-il être pensé ? La réponse d'Althusser est qu'il s'agit d'un tout structuré selon une unité complexe dont les diverses instances sont elles-mêmes inégalement structurées – on retrouve le concept de surdétermination, où la contradiction proprement économique, d'être médiée par d'autres types de contradictions, n'apparaît déterminante qu'en « dernière instance ».

Défini par Althusser comme « tout complexe structuré à dominante » et toujours déjà donné, ce concept marxien du tout ne trouve à mon avis pas d'équivalent chez Foucault : il est notoire que sa pensée ne se réglera jamais sur la belle sentence selon laquelle « la seule aventure, [...] c'est contester la totalité¹¹³ ». Pourtant, suivant Althusser, seul un concept de la totalité permet de rendre compte des différences spécifiques de chaque temps historique. Il permet « de penser l'indépendance relative de chacune de ces histoires dans la dépendance spécifique qui articule les uns sur les autres les différents niveaux dans le tout social » et d'ainsi « les rapporter au concept de leur différence, c'est-à-dire à la dépendance typique qui les fonde dans l'articulation des niveaux du tout¹¹⁴ ». Sans l'idée de totalité complexe on ne peut penser ni ce « qui raccorde » ni ce qui varie entre ces temps. On aurait là – c'est à vérifier – une explication de la façon embarrassée dont l'archéologie traite les passages et ruptures (voir la récurrence des épithètes tels que « mystérieux » ou « énigmatique ») qui s'opèrent d'un *épistémè* ou d'une formation discursive à l'autre – c'est qu'il conviendrait toujours de les rapporter « comme autant de variations, à la structure du tout qui [...] commande directement la production de ces variations¹¹⁵ ». Sans même interroger les figures éventuelles de l'invariant selon Foucault, on devine déjà que la conception althussérienne de la totalité paraît bien faite pour poser à nouveaux frais certains de ses problèmes épistémologiques. Mais il est aussi possible que ce point soit indispensable à un certain mode de pensée de la politique, que ne rencontrerait pas Foucault.

Deleuze concluait sa lecture de *L'archéologie du savoir* en repérant dans ses derniers développements « un appel à une théorie générale des productions qui doit se confondre avec une pratique révolutionnaire¹¹⁶ ». On sait que l'inoculation de la pratique

¹¹² *Ibid.*, p. 282.

¹¹³ G. Debord, « Critique de la séparation » (1961), dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2006, p. 544.

¹¹⁴ L. Althusser, « L'objet du "Capital" », p. 285.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 280. Ceci ne signifie naturellement pas, ainsi qu'y insiste justement É. Balibar, que le tout althussérien est lui-même un invariant ; ce serait d'ailleurs, selon lui, de proposer « une théorie de la discontinuité sans invariance », qu'Althusser se distinguerait de la perspective de Les mots et les choses. Voir É. Balibar, « Le concept de "coupure épistémologique" de Gaston Bachelard à Louis Althusser », p. 36.

¹¹⁶ G. Deleuze, *Foucault*, p. 22.

dans le discours devait finalement déplacer Foucault vers le champ de la pratique en général envisagée sous le signe d'une analytique du pouvoir. La richesse de cette approche – qui constate l'impossibilité de désigner un lieu central ou dominant du pouvoir et, corrélativement, un site et un mode privilégiés d'opposition à celui-ci – a néanmoins pour contrepartie de se focaliser sur des foyers de résistance et de lutte toujours partiels (dits « micro-politiques »). N'est-ce pas alors le moment de se souvenir qu'à suivre Althusser le concept de « tout complexe structuré à dominante » n'est rien de moins que la condition préalable de toute *prise* politique, aussi bien d'un point de vue théorique (nécessité de la politique) que pratique (effectivité de la lutte). Je me contente de le citer : « Comment rendre compte de la nécessité de passer par le niveau distinct et spécifique de la lutte politique, si elle n'était [...] pas [...] le point nodal stratégique, dans lequel *le tout complexe* [...] *se réfléchit* ? ». Qu'est-ce à dire, sinon que le concept d'une surdétermination du tout « implique *une lutte réelle, des affrontements réels situés en des lieux précis de la structure du tout complexe* »¹¹⁷, lesquels tendent au final à révolutionner la totalité du tout social lui-même ?

Mais Foucault n'était ni communiste – sinon un fort bref moment (en 1950, en lien avec Althusser) – ni militant révolutionnaire, et la contestation du tout social lui paraissait moins urgente qu'un travail « micropolitique » – au reste très estimable – mené sur des objets de lutte partiels (prison, sexualité, etc.). Ce qui précède suggère toutefois qu'il ne serait pas inutile de réserver à *L'archéologie du savoir*, à partir d'Althusser, le même sort que celui fait par d'aucuns à *Surveiller et punir* à partir de Marx : démontrer la nécessité d'une conceptualité marxienne pour mettre en cohérence l'œuvre de Foucault avec ses énoncés épistémologiques et politiques les plus radicaux.¹¹⁸ Il est désormais avéré que nos deux auteurs se complètent utilement : les travaux de Foucault permettent de penser bien plus loin qu'Althusser les modalités les plus concrètes de production du sujet à titre d'être assujetti ; mais ce dernier lègue à Foucault ce qui lui manque, une conception de l'expérience dont les divers segments sont enfin liés dans le concept d'une totalité complexe.

4. Politisation et finitude (Balibar)

« Personne ne pense plus que la réalité d'une vie commune [...] dépende de la mise en commun [...] de cette sorte de crispation extatique que répand la mort¹¹⁹. »

¹¹⁷ L. Althusser, « Sur la dialectique matérialiste », p. 221, 222.

¹¹⁸ Voir S. Legrand, « Le marxisme oublié de Foucault », *Actuel Marx*, n° 36, Paris, PUF, 2004, p. 27-43.

En cherchant en quelque sorte à débattre sur les conditions mêmes du débat, j'ai dégagé la constellation conceptuelle qui forme la matière première et la condition de possibilité théoriques de l'*Esquisse* considérée comme essai d'épistémologie matérialiste du sujet social de la connaissance. Le développement précédent nous autorise à en venir pour conclure au point (presque) final : la conception de la politique du subjectif qui s'induit des postulats théoriques de l'ouvrage.

L'*Esquisse* s'appuie sur Foucault lorsqu'il pose qu'une « définition du politique » donnée *a priori* fonctionne comme « écran » à l'égard d'un ensemble de « mouvements » virtuellement porteurs d'une politisation nouvelle de l'expérience. C'est pourquoi « *repolitiser le champ du savoir* » signifie : laisser place aux « mouvements concrets (théoriques et pratiques) » qui comme tels et « immédiatement » constituent « une politisation réelle¹²⁰ ». Je l'ai dit, la « politique » correspond en ce sens au mouvement même de déterminations réciproques d'une rupture dans l'expérience et d'une transformation du sujet. La politique n'est que la trajectoire d'une politisation portée par un sujet qui y trouve le lieu de sa spécification proprement politique. D'être immanente à la politisation, la politique paraît tautologique : est politique ce qui politise. Or l'*Esquisse* est à cet égard en parfait accord avec Foucault. La place de la politique est celle d'un entre-deux, où la transformation de l'expérience se renverse dans une transformation du sujet, et inversement : « L'analyse, l'élaboration, la remise en question des relations de pouvoir, et de l'"agonisme" entre relations de pouvoir et intransitivité de la liberté, sont une tâche politique incessante ; [...] c'est même cela la tâche politique inhérente à toute existence sociale¹²¹ ». Transformation de soi entée sur la transformation du monde, trajectoire d'une contestation, mouvement d'une « remise en question » comme politisation de l'expérience, telle serait la politique. Mais à ce compte, en est-on quitte avec elle ? Peut-on tenir que la question de l'agir politique, de son sens (aux deux sens du terme) et de son contenu, se soutient simplement de l'auto-production d'un sujet (alors intégralement productif) entreprise à la faveur d'un déplacement des conditions improductives, c'est-à-dire habituelles, de la (et de sa) production ?

L'article « Émancipation, transformation, civilité » d'É. Balibar donne à penser que non. À rebours de ce qui précède, son objet initial est la politique, objet théorique énigmatique qu'il convient d'affronter comme tel, afin de le problématiser et de mettre au jour les concepts nodaux qui l'articulent : « penser » la politique est un préalable

¹¹⁹ G. Bataille, « Chronique nietzschéenne » (1937), dans *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Gallimard, 1970, p. 486.

¹²⁰ G. Sibertin-Blanc & S. Legrand, *Esquisse*, p. 46-49. De lui poser des questions auquel il ne prétend pas répondre, on voit que cet opuscule est pour ce texte-ci d'abord prétexte (pré-texte).

¹²¹ M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », p. 1058.

indispensable si on veut l'agir, la « faire »¹²². Conformément à ce qui précède, le raisonnement s'inaugure de l'affirmation d'une *autonomie* absolue de la politique (au sens d'un travail d'émancipation collectif) accordée à l'affirmation d'une *hétéronomie* complète de la politique (car tout mouvement d'émancipation s'affronte à des conditions qui le déterminent) : en ce sens, la politique, mouvement absolu d'émancipation cependant relatif à un ensemble de conditions, est une *transformation*. En tant que telle, elle rencontre la question du sujet : si « tout concept de la politique implique un concept du sujet à chaque fois spécifique », on nommera alors « subjectivation », « l'individualisation collective qui se produit au point où le changement change¹²³ ». Rien de tout cela ne doit nous étonner : on retrouve la contemporanéité (ou « immédiateté ») de la transformation du sujet et du changement dans l'expérience, précédemment identifiée comme la courbe même de la politique au sens de « politisation ». De fait, analysant le texte de Foucault sur lequel je viens de m'arrêter (« Le sujet et le pouvoir »), É. Balibar touche à ce point essentiel : chez Foucault, note-t-il, « la distance entre les conditions et la transformation est réduite au minimum : elles deviennent contemporaines l'une de l'autre ». On ne pourrait mieux dire. Il insiste pourtant sur « l'aporie¹²⁴ » qui grève pareille position, au moins si celle-ci ambitionne de dire le tout de la politique ou d'en faire la condition de possibilité de la « tâche politique » proprement dite. Établir que la production du sujet est à la fois la norme d'une expérience donnée (au sens d'un assujettissement) et le risque qu'affronte toute expérience (au sens d'une dé-subjectivation possiblement porteuse d'une subjectivation nouvelle) ne permettrait pas d'agir une politique, ainsi qu'en témoignerait chez Foucault « l'oscillation latente entre un fatalisme [...] et un volontarisme de fait¹²⁵ ».

Penser la politique proprement dite ce sera alors penser l'hétéronomie de l'hétéronomie de la politique¹²⁶. Mais tel paraît être le niveau de la réflexion (et de la pratique) que n'affronte *aucun* des auteurs rencontrés jusqu'à présent. Il s'agit maintenant de penser ce qui vient après la « politisation », ce qui inscrit matériellement et symboliquement dans le temps, dans l'espace, dans l'identité, le déplacement auquel le partage initial du politique et du non politique a été soumis, soit le sens d'un agir politique irréductible à l'auto-production du sujet politique qui défaisait les conditions de sa production habituelle à l'occasion d'une transformation de et dans ces conditions mêmes. Notons qu'à suivre É. Balibar cette question, pour être

¹²² É. Balibar, « Émancipation, transformation, civilité », p. 409. Le texte est repris en tête du recueil *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1996.

¹²³ *Ibid.*, p. 423.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 431.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 426, 432.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 433 sq.

correctement posée, suppose que soit re-pensée la condition d'universalité du mouvement émancipation/transformation, de l'inscrire sous un concept de la « civilité » et, malgré tout, peut-être, dans la forme d'un État.¹²⁷

La subjectivation politique ne pourrait en tout cas pas être réduite à un pur mouvement d'émancipation qui s'oppose pour les transformer aux limites ou conditions qui le déterminent, fût-ce au gré de leurs propres transformations. Ce qu'indique É. Balibar est la nécessité de penser quelque chose qui du sujet politique ne soit pas réductible au strict mouvement de politisation, ce qui du sujet reste par-delà elle, ou lui résiste. Il s'agit pour lui de souligner l'insuffisance de ce qu'il identifie comme l'essence même de la politique marxienne (qui sans doute paie par là son tribut à l'idéalisme allemand) eu égard à son orientation non utopique, soit le communisme tel que *L'idéologie allemande* en donne la définition, « mouvement réel qui abolit l'état existant », définition « la plus sobre », car *purement négative*, à laquelle selon lui se rattache aussi Althusser (« par sa critique radicale des schèmes de la périodisation et de la transparence¹²⁸ »), et à laquelle il est clair que J. Rancière et A. Badiou continuent en dernière analyse de souscrire. Ce à quoi conduit alors Balibar n'est rien d'autre que l'exigence de penser l'aporie de la politique ainsi conçue, d'une part, et le rapport de la subjectivation politique en général à quelque chose que nous devons bien nommer « finitude », de l'autre.

Aporie n'est pas inanité : « aporétique » se dit chez lui d'une pensée ou d'une pratique à la fois nécessaire et impossible et ouvre à leur problématisation à nouveaux frais¹²⁹ – emblématiquement, quand il se résout en une « politisation », le concept de subjectivation politique sera dit « aporétique ». Ce concept est *nécessaire*, d'abord de ce qu'il rompt avec toute orientation utopique de la pensée pour se brancher « immédiatement » sur les rapports de forces actuels. Il est ensuite nécessaire, de ce qu'il brise l'idée que la politique serait la gestion d'un état de fait ou d'un État donné, l'organisation d'une domination par la détention du monopole de la violence légitime, ou une réflexion sur les moyens du bon gouvernement, le meilleur régime, la constitution idéale. Il est nécessaire, enfin, parce que de sa radicalité il défait par indifférence deux objections : d'abord celle – dite « sociale-démocrate » – selon laquelle la politique, comme mouvement de transformation/émancipation doit à sa source être fondée, et qu'elle doit se donner pour horizon la conformité maîtrisée à un

¹²⁷ *Ibid.*, p. 449.

¹²⁸ É. Balibar, « Le non-contemporain » (1988), dans *Écrits pour Althusser*, p. 98-99.

¹²⁹ Voir, par exemple, É. Balibar, « Les universels », dans *La crainte des masses*, p. 438. D'une façon générale, pour une critique qui identifie, sans doute de façon excessive, Badiou, Rancière et Balibar, mais suscitée par des questions identiques aux nôtres, voir S. Žižek, « Le malaise dans la subjectivation politique », *Actuel Marx*, n° 28, Paris, PUF, 2000, p. 137-152.

programme établi *a priori* ; ensuite celle – dite « anarcho-gauchiste » – selon laquelle ce mouvement doit ouvrir à la réconciliation infinie de l'humanité avec elle-même. Mais de reprendre tout à la racine, d'être aussi pur que le vide de la négativité même, ce concept se signale aussi comme *impossible*. Il n'enveloppe en effet aucune thèse sur la discipline, l'organisation ou la représentation, sur le problème du régime et de sa définition (qu'est-ce que le communisme, qu'est-ce que la démocratie ?), sur l'usage de la violence, ni sur la question de la fondation (fût-ce pour y découvrir un abîme) ou celle de la finalité (même pour la dire « sans fin ») : il ne dit rien, enfin, ni des tensions irréconciliables qui parasitent toute subjectivation, ni de la mortalité qui l'habite.

Cependant, de toucher à l'impossible, la subjectivation politique en son aporie nous ouvre à ce qui apparaît, pour finir, comme le point décisif : la pensée de sa finitude. É. Balibar repère ce dernier thème d'abord chez Althusser. Si la question de la politique marxienne est par excellence celle de savoir « comment rompre de l'intérieur avec le courant même de l'histoire », la réponse proprement communiste est animée d'une tension certaine : « Il faudrait que le communisme soit à la fois un "mode de production" défini, et la "destruction" universelle, infinie, de toutes les formes de la sujétion humaine ». Cette tension s'interprète de multiples façons : É. Balibar en prend occasion pour opposer Althusser à Lukacs. Si *Histoire et conscience de classe* insiste selon lui sur une désaliénation totale où le prolétariat, Sujet de l'histoire, de ce qu'il est conscience pratique de faire cette histoire, peut éclore à lui-même comme pure et transparente conscience de soi, il apparaît en revanche que pour Althusser « la pratique [...] est à jamais irréductible à la conscience » – et la thèse selon laquelle l'idéologie persévérerait dans une société sans classe est bien faite pour conclure à une « limitation structurale » ou une « finitude »¹³⁰, à « l'existence de *limites* intrinsèques à la connaissance et à la politique »¹³¹.

É. Balibar précise sa pensée dans un texte fondamental, déjà mentionné, intitulé « Les universels ». Celui-ci propose d'analyser l'équivocité dite « constitutive » du concept d'universel. Il distingue trois acceptions : l'universel réel (effectivement réalisé sous la forme « mondialisation »), l'universel fictionnel (norme hégémonique de l'humain en fonction de laquelle le petit d'homme, d'y souscrire, devient sujet, et plus précisément sujet « normal »), enfin l'universel idéal. L'universel idéal se manifeste lorsqu'un sujet revendique le droit d'un devenir-sujet a-normal particulier (exemplairement le mouvement féministe) et que cette revendication est proférée dans la forme d'une exigence d'égalité et de liberté absolues, c'est-à-dire lorsque ce droit, quoique essentiellement lié à une situation spécifique et non pas générique, s'assigne pour seule forme possible une liberté valant sans exception pour tous (c'est ce qu'É. Balibar

¹³⁰ É. Balibar, « Le non-contemporain », p. 100-101.

¹³¹ *Ibid.*, p. 111.

nomme une revendication d'« égaliberté »). En ce sens, le spectre d'une universalité idéale hante tout universel fictionnel normalisant : il est à sa fondation, puisque tout ordre naît historiquement et ontologiquement d'un désordre (c'est ce que Kant savait autant que Canguilhem), mais il est ce que ne peut que refouler ou dénier l'imposition durable de l'universel comme fiction¹³². Reste que l'émergence de l'universel idéal va toujours de pair avec l'introduction de « la notion d'un *inconditionné* dans le champ de la politique¹³³ ». On le voit : c'est en fait la politique comme pure émancipation (dans son autonomie rigoureuse) que nous retrouvons ici placée au fondement de l'hétéronomie de la politique. Mais ce n'est pas tout. Certes, la politique transformatrice se soutient d'un inconditionné, l'exigence d'égaliberté, qui est « en elle-même infinie », et qui renvoie « la subjectivité [à] sa propre "infinité" »¹³⁴ ; pour autant, cela ne signifie pas que les expressions multiples de l'universalité idéale doivent s'accorder ou s'unifier (et d'expérience on sait bien que ce n'est pas le cas) : c'est qu'il faudra toujours reconnaître « un trait de finitude affectant la constitution même de l'idéal d'*humanité* ». L'unité ou la consistance de la politique – soit ce que je nommerai sa subjectivation proprement dite, l'après-coup (*nachträglich*) du pur geste de dé-subjectivation – ne peut se déduire du mouvement de l'histoire ou des transformations réciproques de l'expérience du sujet et du sujet de l'expérience : « elle doit être construite »¹³⁵. Pour le dire nettement, l'autonomie de la politique, son impulsion émancipatrice, la source de toute transformation des conditions de son hétéronomie s'indexe toujours sur un passage à la limite, une percée vers l'infini ; mais l'hétéronomie de l'hétéronomie de la politique, où l'action politique trouve les lieux matériels et symboliques de son développement consistant, bute directement sur le problème de sa finitude. Si la subjectivation politique procède bien d'un passage à l'infini, elle culmine à dire vrai dans l'épreuve de sa finitude – c'est là son risque et sa chance, au moins si l'on parvient à penser cette finitude dans sa positivité même.

É. Balibar compris, la subjectivation politique, dans son premier geste de dé-subjectivation – soit la politique proprement dite comme effort de « politisation », effraction de l'égalité dans une situation de mésentente, procédure collective de pensée à la grâce d'un événement singulier, mouvement absolu/relatif d'émancipation/transformation, etc. – renvoie primordialement toujours à quelque chose de l'ordre de la négation : du motif de la soustraction à celui de destruction, l'ensemble des philosophèmes envisagés ici, de ce qu'ils articulent l'idée d'une modification transformatrice (vers plus de liberté, d'égalité, de puissance commune,

¹³² Sur tout ceci, É. Balibar, « Les universels », p. 441 sq. (la notion d'« *insurrection* fondatrice » est avancée p. 442).

¹³³ *Ibid.*, p. 443.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 453, 442.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 454.

etc.) de l'expérience du sujet (individuel ou collectif) à la faveur d'une modification de et dans son expérience, font bien prioritairement signe vers un travail du négatif – c'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la fortune actuelle des recours à Hegel (lacanisé en proportions variables) dans la pensée philosophique de la politique réputée radicale (de J. Butler à A. Badiou). La subjectivation politique émerge à même une dé-formalisation – un décrochage, un décollement – des conditions qui déterminent les formes habituelles de l'identité subjective, et commence donc par l'expérience d'un dés-assujettissement. Sur cette base générale commune, chacun y va naturellement de sa particularité théorique. En s'attachant à la façon dont les uns et les autres d'une part réfléchissent le lien d'une subjectivation politique à la limite – ou conditions (sociales) – qui la détermine et, d'autre part, plus généralement, se rapportent au thème de la finitude ou de la mortalité, on pourrait peut-être, sous les deux noms propres cités à l'instant, distinguer deux paradigmes actuels de la philosophie de la politique d'émancipation quand elle se règle sur le concept de subjectivation.

5. Vers une politique d'après la finitude

J. Butler serait alors l'archétype d'une définition de la politique comme rapport de subjectivation « spasmodique » à ses limites et conditions. Tout le problème de J. Butler est de trouver un mode de mise en question de la loi – qui, en l'assujettissant, fait de l'individu un sujet – restant compris dans les limites de cette loi (sans quoi il y aurait purement et simplement perte de l'identité, ce qui ne serait pas exactement viable). D'où son insistance sur les phénomènes de déplacements et de retournements parodiques (de catachrèse), entrepris aux limites de la loi, lesquels sont toujours marqués d'une insondable mélancolie, et portés par un travail de deuil interminable, liés à la perte de l'objet primordial du désir sur laquelle fait fonds le procès d'assujettissement. Pour le dire brutalement, penser des normes limitatives (au dehors toujours plus intime) occasionnant par leur bougé un bougé des positions subjectives qu'elles produisent, selon un mouvement de contestation qui ne peut être qu'intérieur à cela même qui est contesté, aboutit sans doute à une pensée de la résistance exactement coextensive à ce qui la contraint, et confortablement assurée d'aujourd'hui ne pas se soumettre à ce qu'elle acceptera mieux demain¹³⁶. La position d'un Badiou

¹³⁶ Je renvoie à nouveau à J. Butler, *La vie psychique du pouvoir*, op. cit. ; on lira également, par exemple, G. Le Blanc, *Les maladies de l'homme normal*, Paris, Vrin, 2007 (et, du même, « Être assujetti : Althusser, Foucault, Butler », *Actuel Marx*, n° 36, Paris, PUF, 2004). On peut aussi penser au ton général d'une revue comme *Vacarme*, aux Éditions Amsterdam et, en amont, s'il le faut, à *Empire*. Une OPA idéologique en ce sens avait été lancée sur l'œuvre de Foucault dès F. Ewald, « Un pouvoir sans

paraîtra par contraste séduisante. Celui-ci ne renonce certes pas à penser la subjectivation politique sous conditions, à médier son autonomie absolue d'une hétéronomie radicale : il n'y a de politique que pour autant que l'éclair d'un événement singulier strie et bouleverse un état de chose donné, et qu'il laisse dans son sillage la trace d'une vérité dont un corps, qui en est d'abord saisi, va témoigner dans un monde, de ce qu'il décide de lui être fidèle, de le traiter point par point en ses conséquences. Dans le système d'A. Badiou, cette dimension d'un certain « subir », qu'on dirait essentiellement nécessaire à une décision active ultérieure, va de pair avec une méditation sur l'échec des événements politiques récents (de la Commune de Paris à la Révolution Culturelle). Cependant, le rapport d'une subjectivation politique aux limites qui le spécifient est d'une négativité nettement plus radicale que dans le cas précédent : elle brise et bouleverse, ouvre à une révolution des conditions habituelles qui forment la limite d'une situation donnée, à une transgression qui n'a plus rien d'interne à leur système – rapport non plus spasmodique, mais d'insurrection. En ce sens, le sujet parvenu à ce point vit selon Badiou « en immortel » : il s'expose à l'éternité des vérités et déclare inessentiel la dimension mortelle qui lui échoit en tant qu'être naturel (animal humain). La politique est donc toujours d'« après la finitude », et celle-ci n'est que le thème d'élection du « matérialisme démocratique », le supplément d'âme malheureuse du capitalisme parlementaire qui toujours réduit l'humain à sa nature biologique – là contre, une pensée des vérités politiques affirme sans fausse pudeur, avec joie sans doute, les droits de l'absolu et de l'infini sur la pensée et l'action¹³⁷.

Ces deux paradigmes – que je caricature quelque peu afin de les faire fonctionner comme tendances idéaltypiques de la pensée philosophique actuelle de la politique – ont été justement critiqués par d'autres.¹³⁸ Si l'on me permet de tenter d'articuler un

dehors », in Coll., *Michel Foucault philosophe*, p. 196-202.

¹³⁷ Je renvoie à nouveau à A. Badiou, *Logique des mondes*, *op. cit.* ; on lira également, sur le problème de la mort, outre son *Éthique*, Caen, Nous, 2005, l'opuscule *D'un désastre obscur. Droit, État, Politique*, Paris, Éd. de l'Aube, 1998, p. 10 : « Je tiens la mort pour un fait, une attestation d'appartenance sous-jacente à la plasticité neutre de l'être naturel. Tout meurt, cela veut aussi bien dire : aucune mort n'est événement ». On lira aussi Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006.

¹³⁸ Voir F. Fischbach, « "Les sujets marchent tout seuls..." Althusser et l'interpellation », dans J.-C. Bourdin, *Althusser : une lecture de Marx*, p. 132-145. En s'appuyant sur Slavoj Žižek, l'auteur montre finement que la conception butlerienne de la résistance à l'assujettissement (qui postule une réserve de possibilités infinie où l'être humain puise de quoi détourner sa production habituelle en tant que sujet) est de part en part idéologique : l'idée d'une telle réserve est précisément « un produit », « un résultat » et « un rouage majeur » de l'assujettissement (p. 134) ; il montre ensuite que la perspective d'un Žižek (qui prône « l'intervention du Réel d'un acte » de sorte que soit ré-affrontée et re-traversée « la négativité radicale » à la racine de tout ordre symbolique), fondée sur un procès de dé-subjectivation on ne peut plus radicale (en désubstantialisant le symbolique le sujet se perd lui-même,

sentiment, je dirais que l'exigence d'absolu constitutive de la politique en général n'autorise pas que soit déniée ce que je nommerai (par antiphrase) le *Faktum* de sa finitude ; et que le capitalisme de cette saison – système-monde sans dehors – n'impose pas d'en rabattre sur les exigences impossibles et inconditionnées. Nous retrouvons ce qui était avancé plus haut : penser l'hétéronomie de l'hétéronomie de la politique, l'agir politique logé dans l'après-coup du mouvement de politisation, est non seulement faire droit à un inconditionné, au tracé d'un infini que marque aux limites d'une situation tout procès d'émancipation, mais également envisager comme problème la finitude de ce procès lui-même et mettre en débat la mortalité qui fatalement le hante. Escamoter ce dernier point, ce serait penser trop court : quoi qu'on en ait, rabattre l'agir politique sur une production de politisation est accepter de s'absorber dans la contemplation fascinée d'une négativité pure – c'est faire l'impasse sur la problématisation et la construction des conditions d'institution possible d'un nouvel ordre de positivité. Par hypothèse, disons qu'une voie possible de réflexion serait de penser la *détermination proprement politique* de ce que Foucault, à la suite notamment de Bataille et du motif de la « transgression », identifiait comme « épreuve de la finitude¹³⁹ » – à proximité d'un certain Kant (et de Sade), plutôt que de Hegel. Afin de plier l'origine littéraire de ce thème en direction d'une détermination politique possible, je suggérerai de le penser en rapport avec trois autres propositions.

p. 140-142), retrouve en fait « la figure même du sujet aliéné tel qu'il est constitué par l'idéologie » (p. 143). Renvoyant dos à dos ces deux paradigmes, F. Fischbach propose pour sa part de « résister à la déréalisation et la désubstantialisation », de « persister autant que possible dans notre être "concret" d'individus naturels, vivants, incarnés » (p. 144-145). J'ai dit plus haut les raisons pour lesquelles il ne me paraît pas profitable (ni possible) de faire l'impasse sur un moment de pure négativité si l'on souhaite penser la subjectivation politique dans sa pleine positivité.

¹³⁹ Voir M. Foucault, « Préface à la transgression », dans *Dits et écrits*, t. 1, p. 269, l'évocation d'« une expérience de la finitude et de l'être, de la limite et de la transgression » [et les pages finales de *Les mots et les choses*, notamment p. 395, l'« épreuve des formes de la finitude dans le langage », une « épreuve » transgressive, à rebours donc de toute pensée phénoménologico-existential où le thème de la finitude se verrait ruminé de façon à la fois inquiète (comme cessation de l'existence) et reconnaissante (comme possibilité de la connaissance)]. On relira les textes politiques de Bataille, notamment ceux datés des années trente. Pour mémoire : « À peu d'exceptions près cependant, de telles simagrées sont devenues la principale raison de vivre, de travailler et de souffrir de quiconque manque du courage de vouer sa société moisie à une destruction révolutionnaire [...]. À quelques pas de la banque, les bijoux, les robes, les voitures attendent aux vitrines le jour où ils serviront à établir la splendeur accrue d'un industriel sinistre et de sa vieille épouse, plus sinistre encore. À un degré inférieur, des pendules dorées, des buffets de salle à manger, des fleurs artificielles rendent des services également inavouables à des couples d'épiciers [...]. La lutte de classes devient au contraire la forme la plus grandiose de la dépense sociale lorsqu'elle est reprise et développée, cette fois au compte des ouvriers, avec une ampleur qui menace l'existence même des maîtres » [G. Bataille, « La notion de dépense » (1933), dans *Œuvres complètes*, t. 1, p. 313, 316].

D'abord avec l'idée d'« un communisme de la finitude », telle que l'avance André Tosei. Prenant son point de départ dans « la critique des limites et des apories de la critique marxienne¹⁴⁰ », sans rien cependant céder de ce qui d'elle est aujourd'hui requis pour critiquer le système-monde capitaliste, cette perspective s'arc-boute sur une conception de la « finitude positive » d'inspiration spinoziste, selon laquelle « il est possible à l'homme mode fini de conquérir des degrés de puissance », de les mettre en commun, et d'ainsi « se libérer sans pour autant espérer coïncider avec la causalité infinie de la nature¹⁴¹ ». Le premier point théorique sera alors de renoncer à penser l'au-delà du Capital sous les espèces d'une téléologie infinie ou d'une maîtrise intégrale de la production – le « communisme de la finitude » positive, ce sera précisément ce qui permet aussi bien « de conjurer le fantasme de la maîtrise » que « de ne pas fétichiser comme condition finale ce qui est forme dépassable de servitude¹⁴² ». C'est-à-dire de détruire à l'horizon de la pensée et de l'action politiques toute forme de certitude, qu'elle s'apparente aux rêveries consolantes de l'infini ou aux ruminations sécurisantes du fini.

On pourrait ensuite préciser le problème de la mise en commun de la puissance que conquiert le sujet sous l'idée de communauté désœuvrée telle que Jean-Luc Nancy a investiguée. Par-delà la « métaphysique du sujet », ce qui fait le commun, ce qui est *en* commun, ne peut qu'être la finitude elle-même, la mort, qui n'est rien de moins que la « vérité » de la communauté : il y a, par la mort, « révélation de l'être-ensemble ou de l'être-avec [...] cristallisation de la communauté autour de la mort de ses membres, *c'est-à-dire autour de la "perte" (de l'impossibilité) de leur immanence*, et non autour de leur assomption fusionnelle dans quelque hypostase collective¹⁴³ ». On le voit, entre Bataille et Heidegger (et partiellement contre eux), Nancy recoupe à un niveau presque ontologique les thèses directement politiques d'A. Tosei. La communauté désœuvrée des êtres finis retrouve bien, à son voisinage, dans la forme d'« une tâche infinie au cœur de la finitude¹⁴⁴ », ce que nous venons d'identifier comme « finitude positive ». Selon la perspective de J.-L. Nancy, logée au fondement de la possibilité même de la politique¹⁴⁵, elle sera l'expérience du partage du commun, de l'« en » de l'en-commun comme tel, une expérience en dernière analyse littéraire, qui se doit d'écrire et d'inscrire, de communiquer, la mort à l'œuvre que partage et qui partage la

¹⁴⁰ A. Tosei, *Études sur Marx (et Engels)*, p. 9-10.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁴² *Ibid.*, p. 39.

¹⁴³ J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée* (1999), Paris, Christian Bourgois, 2004, p. 39-40.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 89. Et p. 167, « le geste indéfiniment repris et indéfiniment suspendu de toucher la limite ». On peut penser à M. Foucault, « Préface à la transgression », avançant l'idée d'un « règne illimité de la Limite » (p. 263), ou à G. Deleuze, *Foucault*, et la notion de « fini-illimité » (p. 140).

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 99 sq.

communauté : si « c'est l'être *en* commun qui *est* littéraire¹⁴⁶ », le communisme de la finitude doit se dédoubler en un « communisme littéraire¹⁴⁷ ».

Enfin, on pourrait se demander si cette politique ou épreuve de la finitude résolument communiste, et d'essence littéraire, ne devrait pas être pensée en rapport avec l'économie des pulsions et des désirs telles que la psychanalyse la révèle. En tout cas, prenant acte du fait qu'un mouvement d'émancipation, un événement politique, est toujours porté par un désir qui est autre chose que le besoin de satisfaire les fonctions nécessaires à la reproduction biologique de l'animal humain, en un mot qu'« il [n']y a politisation réelle [...] [que] lorsque l'on quitte le plan des intérêts référés à la reproduction de la vie biologique pour passer sur le plan du désir », d'aucuns ont pu suggérer que la politique d'émancipation doit être pensée avec le Freud d'*Au-delà du principe de plaisir*, parce qu'elle a « quelque chose à voir, nécessairement, structurellement, avec la pulsion de mort¹⁴⁸ ». Entendu qu'un sujet politique, à l'instar de l'organisme, « ne veut mourir qu'à sa manière¹⁴⁹ », tout le problème, alors, sera de se hisser à la hauteur des conditions sous lesquelles un tel sujet renverse sa négativité constitutive en une positivité seconde, de trouver les ressources et les moyens de débattre collectivement la mort qui l'habite, pour l'écrire (communisme littéraire) et l'agir (communisme de la finitude), choisir le risque de l'inscrire durablement, matériellement et symboliquement, dans le temps, l'espace, la pensée et l'expérience.

Les quelques hypothèses précédentes indiquent la décision de la pensée de ne pas désertier lorsqu'il lui faut réfléchir l'hétéronomie de l'agir politique que découvre, dans son après-coup, l'auto-production du sujet politique, lorsqu'il s'agit, aussi bien, de penser ce qui doit rester après la dé-subjectivation qu'ouvre la dé-formalisation d'un

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 160.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 15, 67, 97 etc., notion finalement réputée équivoque, p. 230. On lira à la suite M. Blanchot, *La communauté inavouable* (1983), Paris, Minuit, 2005, ainsi p. 33 : « La communauté [...] ne serait rien si elle n'ouvrait celui qui s'y expose à l'infinité de l'altérité, en même temps qu'elle en décide l'inexorable finitude » ; on ne sera cependant pas tenu de suivre l'auteur dans sa méditation de Mai 68, en tout cas lorsqu'il avance qu'« il ne faut pas durer, il ne faut pas avoir part à quelque durée que ce soit » (p. 56).

¹⁴⁸ Voir S. Legrand, « Foucault et la théorie du groupe insurrectionnel », p. 7 (conférence prononcée à l'Université de Liège le 27/02/2007 et consultable en ligne sur le site www.europhilosophie.eu).

¹⁴⁹ S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir* (1920), trad. J. Altounian *et al.*, Paris, PUF, 2010, p. 39. On peut aussi penser à Lacan qui, lorsqu'il réfléchissait sur les conditions du transfert dans l'analyse, indiquait que la relation duelle analyste/analysant se devait d'être subsumée par l'intermédiaire d'un troisième terme, la parole mais portée par « l'instinct de mort », de sorte que l'analyste est amené à réduire l'image de son Moi jusqu'à atteindre au « masque du maître absolu, la mort », et en un mot comme en cent à opérer « la subjectivation de sa mort » (J. Lacan, « Variantes de la cure-type » (1955), dans *Écrits*, t. 1, p. 347).

état de chose donné dans l'expérience, soit la subjectivation politique comprise dans la pleine positivité de sa finitude. Cette décision de ne pas flancher, qui est le point d'honneur de la pensée, révèle un champ d'investigation théorique et pratique qui s'ordonne toujours à ce point : l'expérience d'un passage au dehors témoignant de la frappe de l'impossible et de l'infini mais qui se sait, et qui dès lors se construit, en tant que finie.

Conclusion

L'aspect parfois aventureux ou hâtif de ce texte témoigne de son caractère d'essai et de recherche, et de son lien de dépendance directe à un événement ponctuel de la vie académique adressé aux étudiants. J'y ai trouvé une occasion de retracer la généalogie d'une certaine pensée actuelle du sujet politique, puis de l'interroger pour elle-même. D'où le résultat parfois ambigu de la recherche, à la fois récapitulatif et prospectif (voire programmatique). Plus que jamais en cours, elle est aussi, je l'espère, collective.

Que signifiait éclaircir les présupposés du petit livre qui a servi de pré-texte à cette recherche, mettre au jour sa matière première théorique et sa différence spécifique ? En fait tirer une ligne de force conceptuelle, allant d'Althusser à Foucault, ponctuée des noms de Rancière, Badiou et Balibar, dont l'unité tient à une certaine modalité commune de position de la question du sujet, la destruction de son concept classique (et la destitution corrélative de l'anthropologie et de l'humanisme philosophiques) se renversant en une enquête sur les conditions de la production et de la dépendance d'un sujet assujetti, laquelle pointe finalement la possibilité de subjectivations alternatives elles-mêmes indexées, d'abord et avant tout, sur un travail négateur de dé-subjectivation (déduite d'une dés-objectivation, d'une dé-formalisation des conditions normales de la production). Il m'a paru possible de montrer ensuite que le mode même de position de cette question était comptable d'une perspective spécifiquement épistémologique, telle que Foucault et Althusser l'ont chacun pour leur compte pratiquée, dans des directions à la fois divergentes mais peut-être aptes à se compléter, et qui, en tout cas, recourent celle de l'*Esquisse* : étudier « la connaissance comme production » (Althusser).

Au total, les figures du « sujet connaissant » qu'ébauche le livre me paraissent s'inscrire exactement dans le champ textuel, conceptuel et thématique que j'ai parcouru, qui lui prescrit sa condition de possibilité et donc aussi, peut-être, sa limite. Celle-ci m'a semblé se concentrer autour du concept de « politique » proposé. Identifié

à un mouvement de « politisation de l'expérience », il correspond au moment de décrochage et de dé-subjectivation nommé à l'instant). Une étude des mêmes auteurs a indiqué qu'un tel concept de la politique, précisément, semble normalement impliqué par la déconstruction épistémologique du sujet classique du savoir : il pouvait apparaître comme leur culmination obligée. À la suite d'une recherche qui s'est risquée à poser un diagnostic d'homogénéité à propos du concept de politique commun à un certain mode de questionnement philosophique (d'obédience marxienne) du sujet, j'ai simplement tenté, à l'aide d'É. Balibar, d'articuler – d'inscrire – un sentiment d'insatisfaction éprouvé face à ce concept. Pour autant, l'idée d'une « épreuve politique de la finitude », problématisée entre marxisme et littérature, même si elle est peu de chose, me paraît ouvrir une voie à la réflexion, un site à partir duquel penser dans sa positivité un moment éminent de l'agir politique – je veux dire l'ouverture, dans son plein déploiement et sa plus grande puissance, au pli négateur du procès de dés-assujettissement, d'une subjectivation politique qui d'être finie serait surtout, pour un temps au moins, viable, et vivante.

L'évocation d'une « épreuve politique de la finitude » est encore terriblement vague. Je ne peux pour finir que proposer de la penser sous l'idée de « subjectivation politique » et simplement esquisser la formule abstraite et générique de cette dernière : soit l'événement qui, à la condition de trouver de quoi subjectiver collectivement la règle de son autonomie, qui est aussi celle de sa finitude, crée de quoi s'instituer, sans rien céder ni sur son auto-position, ni sur la nécessité d'inventer sa norme propre. L'important est aujourd'hui « de promouvoir de nouvelles formes de subjectivité¹⁵⁰ » : gageons que pour vague qu'elle soit, l'idée d'une subjectivation politique en forme d'épreuve de la finitude, d'assumer à sa guise une soustraction primordiale qui excède la logique du « retournement » et du « renversement »¹⁵¹, évitera à cette intuition de Foucault de ne renvoyer dans les faits (*in der Tat*) qu'à certains « exploits dérisoires dans une situation d'égarement¹⁵² ».

Thomas Bolmain est philosophe, chargé de recherches F.R.S-FNRS (ULg). Ses principales recherches et publications portent sur la critique kantienne, la pensée dialectique, leur histoire et leur actualité, en particulier du point de vue de la philosophie (politique) française contemporaine.

¹⁵⁰ M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », p. 1051.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 1061.

¹⁵² J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, t. 1, p. 242.