

Les métamorphoses
de la « généalogie »
après Nietzsche

COLLECTION GÉNÉRALE

161

Les métamorphoses de la « généalogie » après Nietzsche

Sous la direction de
Quentin Landenne
et Emmanuel Salanskis

PRESSES DE L'UNIVERSITÉ SAINT-LOUIS
BRUXELLES

2022

© Presses de l'Université Saint-Louis, 2022

Boulevard du Jardin Botanique 43

B –1000 Bruxelles (Belgique)

Tél. : + 32(0)2 792 36 73

<https://pusl.usaintlouis.be>

pusl@usaintlouis.be

ISBN : 978 2 8028 02662 978 2 8028 0266 2

Dépôt légal : D/2022/0843/4

Imprimé en Belgique par CIACO srl – n° d'imprimeur : 104720

Tous droits de reproduction, traduction, adaptation, même partielle, y compris les microfilms et les supports informatiques, réservés pour tous les pays.

Introduction

Les postérités généalogiques de Nietzsche, un champ de recherche

Emmanuel Salanskis

Université de Strasbourg, CREPHAC

1. Genèse du projet « Genealogical Thinking in Nietzsche's Wake »

L'idée de co-organiser ce volume avec Quentin Landenne a germé au cours de mes recherches sur la *Généalogie de la morale*, à la faveur d'une surprise que ces recherches m'ont réservée il y a une dizaine d'années¹.

Pour comprendre la nature du projet « Genealogical Thinking in Nietzsche's Wake », il convient d'abord de resituer ma surprise dans son contexte français. Au début de la décennie 2000, j'ai reçu ma formation universitaire initiale à la Sorbonne, dans un environnement encore fortement marqué par le « moment généalogique français » des années 1960 et 1970². J'ai ainsi découvert la « généalogie nietzschéenne » en lisant le *Nietzsche et la philosophie* de Gilles Deleuze, comme beaucoup d'étudiants de philosophie francophones. Je n'avais pas conscience à l'époque que cette lecture constituait un biais de réception particulier. On ne pouvait manquer d'être frappé par le brillant incipit du livre sur « Le concept de généalogie », où Deleuze formulait cette double affirmation décisive : « Nietzsche forme le concept nouveau de généalogie. Le philosophe est un généalogiste³ ». Lorsque j'ai lu cette double

¹ This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement N° 787525.

² Sur la notion de moment généalogique français, voir Salanskis 2015, p. 207-219.

³ Deleuze 1962, p. 2.

assertion pour la première fois, en 2003, je n'étais pas en mesure de l'interpréter avec la distance critique requise : j'ignorais notamment que Deleuze avait défini la philosophie comme « la discipline qui consiste à *créer* des concepts⁴ » ; et je n'aurais pas non plus soupçonné qu'il ait pu vouloir, de son propre aveu, faire un enfant dans le dos à Nietzsche en produisant un commentaire « monstrueux⁵ ». J'ai donc admis, sans le reconnaître comme tel, le paradigme deleuzien qui présentait la « généalogie » comme le concept d'une méthode philosophique nouvelle et propre à Nietzsche. Je songeais d'autant moins à le remettre en question qu'il me semblait confirmé par la plupart des études françaises ultérieures consacrées à Nietzsche. Par exemple, dans sa thèse de 1966 sur *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Jean Granier reproduisait presque mot pour mot la définition deleuzienne selon laquelle « généalogie veut dire à la fois valeur de l'origine et origine des valeurs⁶ », en écrivant à son tour que « la généalogie n'est pas seulement la recherche de *l'origine des valeurs*, mais encore une appréciation de la *valeur de l'origine*⁷ ».

Certes, j'étais déjà conscient à cette époque que certains auteurs définissaient la généalogie autrement que Deleuze. Mais même ceux-là ne me paraissaient pas contester sérieusement une prémisse essentielle de *Nietzsche et la philosophie* : l'idée que le mot « généalogie » désigne spécifiquement la bonne méthode nietzschéenne, défendue et illustrée dans la *Généalogie de la morale*, par opposition aux démarches « anglaises » critiquées par Nietzsche. Un exemple révélateur est fourni par Foucault, dans son remarquable article sur « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » paru initialement en 1971. Foucault y pose en effet d'entrée que « la généalogie est grise », c'est-à-dire « méticuleuse et patiemment documentaire », dans la mesure où « elle travaille sur des parchemins embrouillés, grattés, plusieurs fois récrits⁸ ». Or le texte s'interrompt ensuite et ouvre un deuxième paragraphe pour évoquer, par contraste, la figure de Paul Rée : « Paul Rée a tort, comme les Anglais, de décrire des genèses linéaires [...] »⁹. Par cet alinéa, Foucault marquait à mes

⁴ Deleuze et Guattari 1991, p. 10.

⁵ Deleuze 1990, p. 15.

⁶ Deleuze 1962, p. 2.

⁷ Granier 1966, p. 164.

⁸ Foucault 1994, vol. 2, p. 136.

⁹ *Ibid.*

yeux que les genèses linéaires à l'anglaise n'étaient pas à proprement parler des généalogies. Le généalogiste était donc seulement « le bon historien », qui appliquait les principes méthodologiques recommandés par Nietzsche¹⁰. Assurément, cette caractérisation foucauldienne de la généalogie comme une bonne histoire n'était plus celle de Deleuze : comme Gabriel Valladão Silva l'observe dans ce volume, la généalogie deleuzienne est quant à elle une recherche du sens et de la valeur des phénomènes, qui ne prend pas nécessairement la forme d'un dévoilement historique. Mais pour l'étudiant de philosophie que j'étais, malgré ce désaccord sur la dimension historique de la démarche, il restait encore suffisamment de Deleuze dans la généalogie selon Foucault¹¹. En fait, même ce désaccord pouvait sembler conforter un paradigme de recherche : étant donné que les définitions précises de la généalogie avaient pu varier d'un interprète à l'autre, il fallait justement identifier le vrai concept nietzschéen de généalogie, tel qu'il était présenté dans la *Généalogie de la morale*. Cet enjeu m'apparaissait au fond comme une évidence. Et je ne pense pas avoir réussi à dépasser une telle compréhension du problème dans ma thèse, qui, il est vrai, portait sur un sujet différent (l'élevage) et ne rencontrait que ponctuellement la *Généalogie de la morale*.

Mon étonnement n'en fut que plus grand en 2011 quand, au lendemain de ma soutenance de thèse, dans l'espoir d'obtenir un post-doctorat à l'étranger, je commençai à consulter plus minutieusement la littérature secondaire anglophone sur la *Généalogie de la morale*. Je souhaitais réorienter mes recherches vers les réflexions historiques et généalogiques de Nietzsche. Dans cette perspective, je me procurai notamment le « Critical Guide » sur la *Généalogie de la morale* que Simon May venait de faire paraître aux presses universitaires de Cambridge. Ce guide d'un peu plus de 300 pages contenait en particulier un article de Peter Kail intitulé « “Genealogy” and the *Genealogy* »¹² : titre qui

¹⁰ *Ibid.*, p. 153 : « Le bon historien, le généalogiste saura ce qu'il faut penser de toute cette mascarade ».

¹¹ Une explication possible réside dans le dialogue que les deux auteurs ont noué au cours de la décennie 1960. Ainsi que Gabriel Valladão Silva le signale également dans ce volume, Deleuze a, dès 1966, qualifié de « généalogie souterraine » la démarche de Foucault dans *Les mots et les choses* (Deleuze 2002, p. 129). Et en 1967, peut-être en réponse à cette recension deleuzienne, Foucault suggère à son tour dans un entretien « Sur les façons d'écrire l'histoire » que son archéologie « doit plus à la généalogie nietzschéenne qu'au structuralisme proprement dit » (Foucault 1994, vol. 1, p. 599).

¹² Kail 2011.

faisait donc figurer le mot-clé généalogique une première fois entre guillemets et une deuxième fois en italique. La distinction typographique s'expliquait justement par l'objet de l'article, qui était de se demander si la *Généalogie de la morale* développait réellement un concept spécifique de « généalogie ». Or, sur cette question cruciale, l'article de Peter Kail débutait par un bref état de l'art anglophone qui suggérait qu'un vrai débat pouvait exister. À vrai dire, Peter Kail doutait lui-même que le mot « généalogie » renvoie vraiment à un concept intrinsèquement valorisé par Nietzsche. Kail avançait en particulier un contre-argument décisif : « Nietzsche ne prétend pas être le premier à offrir une généalogie de la morale (fait frappant, étant donné sa propension à revendiquer des premières pour lui-même). Il se situe plutôt lui-même par opposition aux “psychologues anglais”, en reconnaissant qu'ils offrent des généalogies¹³ ».

Il fallait revenir aux textes pour en avoir le cœur net. Et l'objection très simple de Peter Kail m'est rapidement apparue comme textuellement exacte : au § 4 de la préface, Nietzsche dit effectivement avoir rencontré chez Paul Rée « une espèce inversée et perverse d'hypothèses généalogiques, l'espèce proprement *anglaise*¹⁴ ». Le § 2 du premier traité reproche ensuite aux psychologues anglais « le caractère bâclé de leur généalogie de la morale », avant de dénoncer, à propos de l'altruisme, « la superstition de ces généalogistes de la morale¹⁵ ». Enfin, au § 4 du deuxième traité, c'est-à-dire au moment où Nietzsche aborde pour la première fois la fameuse question de la « mauvaise conscience », il écrit cette fois : « Et voilà qui nous ramène à nos généalogistes de la morale. Pour le dire encore une fois – ou bien n'en ai-je pas encore soufflé mot ? – ce sont des incapables¹⁶ ». J'avais bien sûr déjà lu tous ces textes à plusieurs reprises, mais j'étais sous l'emprise d'un schéma interprétatif reçu : il ne m'était pas venu à l'idée de voir dans ces déclarations une remise en question du paradigme deleuzien. C'est l'exposition au commentaire anglophone de Peter Kail, de style plus analytique, qui m'a réveillé de ce sommeil dogmatique.

¹³ *Ibid.*, p. 215, ma traduction.

¹⁴ Nietzsche 2000, Préface, § 4.

¹⁵ *Ibid.*, I, § 2.

¹⁶ *Ibid.*, II, § 4.

Mais peut-être le reste du corpus nietzschéen contenait-il une définition nietzschéenne plus positive de la « généalogie » ? Pour le savoir, j'ai entrepris de recenser toutes les occurrences du vocabulaire généalogique, non seulement dans la *Généalogie de la morale*, mais plus généralement dans les autres œuvres publiées, les fragments posthumes et la correspondance de Nietzsche. Ce relevé, réalisé sur le site www.nietzschesource.org, m'a permis de constater que les occurrences du mot allemand *Genealogie* étaient en fait peu nombreuses dans le corpus, qu'elles étaient en outre tardives (puisque toutes les mentions significatives sont postérieures à 1884), et qu'elles correspondaient la plupart du temps à de simples références au titre *Zur Genealogie der Moral*, notamment dans les lettres des deux dernières années productives de Nietzsche¹⁷. Aucun de ces textes ne contenait de définition de la « généalogie » à proprement parler. Or si elle avait vraiment été un concept-clé de la philosophie nietzschéenne, il semblait étrange que Nietzsche lui-même ait utilisé le mot si rarement et qu'il n'en ait jamais donné de définition explicite, alors qu'il n'avait pas omis, par exemple, de définir le « concept de moralité des mœurs » au § 9 d'*Aurore*¹⁸.

Une hypothèse plus vraisemblable semblait être que Nietzsche n'entendait pas réellement par « généalogie de la morale » autre chose que l'« histoire de la morale » (*Historie der Moral*) évoquée au § 7 de la préface¹⁹, ou que les « études d'*histoire de la morale* » (*moralhistorische Studien*) mentionnées au § 17 du premier traité²⁰.

Toutefois, cette hypothèse conduisait nécessairement à poser une nouvelle série de questions. Comment des interprètes prestigieux de Nietzsche avaient-ils pu croire le contraire, c'est-à-dire imaginer que la « généalogie » était un philosophème à part entière de la *Généalogie de la morale* ? Pourquoi avait-on théorisé cette célèbre « méthode généalogique de Nietzsche²¹ », censée pouvoir s'appliquer à d'autres

¹⁷ Sur les 36 occurrences du mot *Genealogie* répertoriées par www.nietzschesource.org, 28 sont de simples mentions du titre *Zur Genealogie der Moral*.

¹⁸ Nietzsche 2012, § 9.

¹⁹ Nietzsche 2000, Préface, § 7.

²⁰ *Ibid.*, I, § 17.

²¹ Jean Granier recourt par exemple deux fois à cette expression dans *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* : voir Granier 1966, p. 153 et p. 165. On la retrouve ensuite en 1974 dans le titre d'un mémoire de maîtrise présenté à l'Université de Montréal, que j'ai pu consulter à la bibliothèque de l'Université : voir Saulnier 1974.

objets que la morale²² ? Cette nouvelle problématique concernait donc désormais l'histoire des réceptions de la *Généalogie de la morale*.

Pour avancer dans mon questionnement, je me suis d'abord référé à la *Weimarer Nietzsche-Bibliographie* online, qui recense les publications internationales sur Nietzsche depuis le XIX^e siècle. L'index thématique de cette bibliographie spécialisée contenait bien une entrée « *Genealogie* », qui, lorsque je l'ai consultée en 2015 pour en faire état dans un livre²³, dénombrait 187 publications. Or toutes les publications listées étaient postérieures à 1962, alors que, par comparaison, ce n'était vrai ni de l'éternel retour, ni de la volonté de puissance, ni du surhumain. Seul le concept de généalogie semblait donc complètement absent de la littérature secondaire avant les années 1960. Ce résultat m'a semblé immédiatement éloquent, mais j'ai voulu faire une vérification supplémentaire pour affiner encore la chronologie : je me suis reporté au grand commentaire de Heidegger sur Nietzsche, paru en 1961. Et j'ai pu constater, dans les deux tomes de cet ouvrage, que toutes les occurrences du mot « *Genealogie* » étaient encore de simples références au titre de la *Généalogie de la morale*²⁴. Il y avait là un indice très net que Heidegger non plus n'avait pas connaissance d'un « concept » spécifique de généalogie en 1961²⁵. C'est ce constat qui m'a conduit à parler en 2015 d'une « forte discontinuité dans l'histoire des réceptions²⁶ » de la *Généalogie de la morale* : je situais le basculement en 1962, c'est-à-dire au moment précis où Deleuze publie son *Nietzsche et la philosophie*. Dans ce volume, Gabriel Valladão Silva approfondit encore mon analyse historique initiale, en citant un article deleuzien de 1959, intitulé « Sens et valeur », où il est déjà question de généalogie²⁷. De cette manière plus informée, Gabriel Valladão Silva soutient lui aussi que « Deleuze a été

Notons que Thérèse Saulnier cite à la fois Deleuze et Granier dans l'introduction de son travail, p. 5-7.

²² Foucault prête notamment à Nietzsche une « généalogie [...] de la connaissance » dans son article de 1971 (Foucault 1994, vol. 2, p. 140).

²³ Salanskis 2015, p. 207. Le site internet de la *Weimarer Nietzsche-Bibliographie* a depuis été enrichi et restructuré : <https://opac.lbs-weimar.gbv.de/DB=4.4/>.

²⁴ Cf. Heidegger 1961.

²⁵ Pour une confirmation de ce point, voir Blondel 2006, p. 15 : « Le mot de généalogie ne figure pas parmi les “cinq termes capitaux dans la pensée de Nietzsche” qu'analyse Heidegger (*Nietzsche*, t. II, p. 31 sqq.) ».

²⁶ Salanskis 2015, p. 207.

²⁷ Deleuze 1959.

le premier à mettre en avant [le concept de généalogie] dans le cadre d'une interprétation globale de l'œuvre de Nietzsche²⁸ ».

Lorsqu'il m'est ainsi apparu que Deleuze avait inventé à partir de la *Généalogie de la morale* un concept philosophique de généalogie, je n'en ai pas conclu pour autant que toute cette invention se réduisait à un vaste contresens. Au contraire, il m'a semblé que l'histoire des pensées généalogiques post-nietzschéennes pouvait être redécouverte et réinterprétée à la lumière de ce fait inaugural : non plus comme le passage de main en main d'un même concept, mais précisément comme une histoire d'appropriations successives, de glissements conceptuels et de déformations créatrices. Cette manière d'envisager les choses me paraissait plus conforme au texte bien connu du deuxième traité de la *Généalogie de la morale* où Nietzsche affirme que « quelque chose d'existant, qui s'est réalisé d'une manière ou d'une autre ne cesse d'être réinterprété en fonction d'intentions nouvelles par une puissance qui lui est supérieure, d'être accaparé de manière nouvelle, de se voir reconfigurer et réordonner pour un usage nouveau²⁹ ». D'autre part, j'avais aussi en tête le beau projet d'histoire des perspectivismes philosophiques que mon collègue bruxellois Quentin Landenne, co-organisateur de ce volume, menait parallèlement à l'Université Saint-Louis – Bruxelles, et qui a depuis donné lieu à la publication d'un riche collectif intitulé *Philosopher en points de vue*³⁰. Toutes ces considérations m'ont conduit à élaborer en anglais un projet de recherche baptisé « Genealogical Thinking in Nietzsche's Wake (19th-21st Centuries) » : sélectionné par la Commission Européenne, il m'a permis de bénéficier d'une bourse Marie Skłodowska-Curie entre 2019 et 2021. Je remercie les évaluateurs anonymes qui ont retenu ce projet et qui ont ainsi rendu possible, entre autres choses, l'organisation d'un colloque international auquel le présent ouvrage doit en grande partie d'exister.

2. Vers une généalogie des « généalogies »

Les contributions réunies dans ce volume sont en effet issues pour la plupart d'un colloque sur « Les métamorphoses de la "généalogie" après Nietzsche », qui s'est tenu virtuellement en avril 2021 dans le

²⁸ *Infra*, p. Z.

²⁹ Nietzsche 2000, II, § 12.

³⁰ Landenne 2020.

cadre du Centre Prospéro de l'Université Saint-Louis – Bruxelles. Cet événement, coorganisé par Quentin Landenne et par moi-même, visait à explorer le champ des postérités généalogiques de Nietzsche dans la perspective générale indiquée plus haut. Il s'agissait par conséquent de faire une nette distinction entre la dimension programmatique de la *Généalogie de la morale* et les postérités effectives que le livre a eues par la suite aux ^{xx}e et ^{xxi}e siècles, pour tenter de comprendre comment le mot « généalogie » a pu se détacher de Nietzsche et acquérir progressivement des significations multiples : c'est-à-dire comment Nietzsche a finalement été reçu autrement qu'il ne l'imaginait, plusieurs décennies après la publication de son ouvrage.

D'un côté, en effet, la *Généalogie de la morale* avait elle-même un aspect programmatique aux yeux de Nietzsche, comme nous l'apprend expressément la « note » qui conclut le premier traité :

Je profite de l'occasion que m'offre ce traité pour exprimer de manière publique et formelle un souhait que je n'ai émis jusqu'à présent qu'au cours de conversations occasionnelles avec des savants : à savoir que quelque faculté de philosophie s'attache le mérite de promouvoir les études *d'histoire de la morale* au moyen d'une série de mémoires académiques primés : – peut-être ce livre servira-t-il à donner une impulsion vigoureuse à cette orientation³¹.

Dans cette citation, la précision finale, introduite par « peut-être », suggère que Nietzsche concevait son intervention généalogique comme une nouvelle impulsion donnée à des études préexistantes sur l'histoire de la morale. Il ne prétendait donc pas inventer un nouveau concept ou créer de toutes pièces une nouvelle méthode. Il se présentait seulement comme celui qui allait remettre sur la bonne voie des recherches antérieures demeurées méthodologiquement inadéquates³². Autrement dit, la généalogie de la morale était pour Nietzsche un champ de recherche collectif qu'il s'agissait avant tout de réorienter. Voilà pourquoi le livre de 1887 se contentait de verser de nouveaux « éléments » au dossier de la généalogie de la morale, conformément au titre allemand

³¹ Nietzsche 2000, I, § 17, trad. légèrement modifiée.

³² *Ibid.*, Préface, § 7, avec l'opposition désormais classique entre « la direction de la réelle *histoire de la morale* » et les « constructions hypothétiques anglaises qui s'évaporent *dans l'azur* ».

complet : *Zur Genealogie der Moral*³³. Et dès lors, Nietzsche souhaitait effectivement avoir des continuateurs en tant que généalogiste de la morale : il en appelait même dans la préface à des « compagnons savants, audacieux et à qui le travail ne fasse pas peur », pour parcourir avec lui « le formidable pays de la morale, lointain et si caché³⁴ ».

Mais d'un autre côté, s'il est vrai que l'essor des réceptions généalogiques de Nietzsche est lié historiquement au *Nietzsche et la philosophie* de Deleuze, alors nous sommes confrontés à un paradoxe : c'est que Deleuze a justement traité la généalogie comme un concept nouveau et spécifiquement nietzschéen, qui ne pouvait plus être identifié tout simplement à l'histoire de la morale. Nietzsche aurait plutôt inventé une notion radicalement originale de « généalogie » tout court. Quoi que le spécialiste de Nietzsche puisse penser de cette interprétation, il est évident, pour les raisons évoquées dans la première section, qu'elle a constitué un *événement discursif* au sens de Foucault : c'est-à-dire un de ces discours novateurs qui deviennent « l'origine d'un certain nombre d'actes nouveaux de paroles qui les reprennent, les transforment ou parlent d'eux³⁵ ». Cela posé, un enjeu crucial pour l'historien des idées est de retracer les métamorphoses du supposé concept nietzschéen de généalogie après Deleuze, pour faire ressortir la créativité, l'originalité et peut-être même la pertinence contemporaine de ces nouveaux discours. Cheminant dans cette direction, notre volume esquisse une sorte de généalogie des « généalogies ». Il montre comment de nombreux lecteurs de Nietzsche ont fait « grincer » et « crier » sa pensée en se la réappropriant sous les espèces de la généalogie³⁶.

Dans un souci de clarté, les contributions qu'on va lire ont été regroupées en quatre grandes parties.

La première partie est consacrée au tournant généalogique français qui, comme on l'a vu, a été amorcé par Deleuze, et qu'on peut considérer comme la source directe ou indirecte de toutes les postérités

³³ C'est-à-dire : *Éléments pour la généalogie de la morale*, dans la traduction française de Patrick Wotling.

³⁴ Nietzsche 2000, Préface, § 7.

³⁵ Foucault 1971, p. 24.

³⁶ Pour reprendre une autre formulation foucauldienne frappante : cf. Foucault 1994, vol. 4, p. 753.

généalogiques ultérieures de Nietzsche. Ce tournant est analysé dans le volume de deux manières distinctes.

Une approche historique et contextuelle est d'abord proposée par l'essai d'Éric Blondel intitulé « Nietzsche : le moment généalogique dans les études françaises des années 1960-1970 ». En fait, le texte d'Éric Blondel constitue aussi un témoignage personnel sur un moment intellectuel auquel l'auteur a directement contribué. Ce témoignage permet de resituer le *Nietzsche et la philosophie* de Deleuze dans un panorama français beaucoup plus vaste, marqué bien sûr par l'influence persistante de Heidegger, mais aussi, plus prosaïquement, par l'apparition du livre de poche, par la circulation philologiquement frauduleuse de *La volonté de puissance* (dans la traduction de Geneviève Bianquis), par la faible compétence des Français en langues étrangères, enfin par un certain goût idiosyncrasique des philosophes pour les grands commentaires synchroniques d'une œuvre. Tout en reconstituant ce contexte français des années 1960 et 1970, Éric Blondel attire notre attention sur une dimension problématique du tournant généalogique qui s'est produit à cette époque : le fait que la transformation de la généalogie en philosophème essentiel a globalement eu pour revers, particulièrement chez Deleuze, une méconnaissance de la culture en tant qu'« objet central et en un sens exclusif de la pensée de Nietzsche³⁷ ». On lira comment Éric Blondel a tâché pour sa part de remédier à cette méconnaissance dans *Nietzsche, le corps et la culture* (1986).

Mais quels qu'aient pu être les points aveugles de la lecture de Deleuze, elle n'en possédait pas moins une logique précise, qui requiert une analyse immanente et méticuleuse. Cette analyse nous est offerte par Gabriel Valladão Silva dans sa contribution intitulée « La différence dans l'origine et son image inversée : généalogie et critique dans le *Nietzsche et la philosophie* de Deleuze ». L'auteur fait plus qu'éclairer les raisons pour lesquelles Deleuze a élaboré son interprétation généalogique de Nietzsche : plus fondamentalement, Gabriel Valladão Silva décompose tout le puzzle conceptuel complexe que le livre de 1962 a assemblé avec un ensemble de notions (sens, valeur, force, actif et réactif, élément différentiel, image inversée, etc.). Ces pièces viennent s'emboîter avec clarté sous les yeux du lecteur, ce qui permet « de comprendre avec précision le lien que Deleuze tisse entre généalogie et critique, ainsi que

³⁷ *Infra*, p. Z.

son insistance à affirmer que la critique authentique est toujours l'envers d'une création³⁸ » : thèse deleuzienne fondatrice, qu'on retrouvera par la suite dans d'autres formes de critique généalogique.

Une fois ces prémisses deleuziennes posées, une deuxième partie du volume examine cette fois la réappropriation foucaldienne de la « généalogie » qui est intervenue dans le sillage de Deleuze. Il semble bien, en effet, y avoir eu un tournant foucaldien dans le tournant deleuzien : tant l'influence de Foucault a ensuite supplanté celle de Deleuze, au point de devenir la nouvelle référence obligée pour les commentateurs, qui occultait rétrospectivement le rôle historique de *Nietzsche et la philosophie*. Trois articles abordent l'inflexion foucaldienne selon des perspectives chaque fois différentes.

Le texte de Guilel Treiber pose d'abord la question du rapport de Foucault à Heidegger, pour déterminer dans quelle mesure la « formulation de la généalogie foucaldienne » peut ou non être interprétée comme tributaire de ce « philosophe essentiel » que Heidegger est censé avoir été pour Foucault, si du moins on en croit un propos tardif de l'intéressé lui-même³⁹. Guilel Treiber défend à ce sujet une interprétation négative : c'est plutôt contre Heidegger et en retournant l'ontologie heideggérienne que Foucault a développé sa généalogie, y compris, paradoxalement, quand Foucault a réinvesti le vocabulaire ontologique en parlant d'« ontologie du présent » et d'« ontologie de nous-mêmes⁴⁰ ». Un certain anti-heideggérianisme caractériserait ainsi du début à la fin la généalogie foucaldienne, au rebours de la lecture influente du philosophe américain Hubert Dreyfus.

Abstraction faite de ce positionnement, la version foucaldienne de la méthode généalogique possède une spécificité dont il importe de prendre la mesure. Daniele Lorenzini nous y invite dans sa contribution sur « La généalogie comme méthode de possibilisation », qui tâche de montrer que la généalogie foucaldienne n'est pas, contrairement à ce qui lui a été reproché par Nancy Fraser ou par Jürgen Habermas, un discours crypto-normatif qui serait incapable de justifier les valeurs dont il se réclame implicitement. Daniele Lorenzini soutient au contraire que les

³⁸ *Infra*, p. Z.

³⁹ Foucault 1994, vol. 4, p. 703.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 687.

généalogies de Foucault ont « une force normative *sui generis*⁴¹ » : *sui generis*, parce que cette force ne consiste pas à absolutiser une valeur qui échapperait par principe à l'entreprise généalogique, mais à construire, dans le discours généalogique lui-même, un « nous » politique concret enveloppant la conscience que « les mécanismes de pouvoir-savoir que les hommes et les femmes ont subis et contre lesquels ils et elles ont lutté dans le passé sont toujours à l'œuvre dans le présent⁴² ». Le texte de Daniele Lorenzini offre ainsi une défense substantielle et cohérente de Foucault contre une objection qui lui a été régulièrement adressée dans le monde anglophone.

Ces éclaircissements dessinent par ailleurs en creux la réception très personnelle de la *Généalogie de la morale* qui a été celle de Foucault. L'article d'Emmanuel Salanskis revient sur ce problème nietzschéo-foucaldien, en posant plus précisément la question de savoir s'il existe une « généalogie de la morale » de Foucault au sens fort, au-delà de la méthode généalogique elle-même. Par « généalogie de la morale », il faut ici entendre un discours généalogique qui évoquerait les mêmes objets et les mêmes temporalités que Nietzsche, au risque de corriger certaines hypothèses nietzschéennes et en assumant donc l'idée qu'il faut refaire le livre de 1887 sur certains points. La conclusion de l'article est qu'une telle généalogie de la morale existe en effet dans l'œuvre foucaldienne, mais essentiellement chez le dernier Foucault, qui en vient notamment à critiquer le concept nietzschéen de « judéo-chrétien » au cours de la décennie 1980.

Bien d'autres choses auraient certainement pu être dites sur Foucault lui-même en tant que généalogiste. Mais il importait aussi de prendre en compte le legs foucaldien : justement parce que ses textes ont été traduits et commentés dans le monde entier, Foucault a joué le rôle d'un passeur de « généalogie » en direction de nouvelles aires linguistiques et de nouveaux champs de discours. La troisième partie de l'ouvrage suit ce sillage en étudiant de nouveaux usages généalogiques qu'on voit apparaître après les années 1980, en particulier dans les études de genre, la théorie *queer* et les études féministes, chez des auteurs anglophones mais lecteurs du français.

⁴¹ *Infra*, p. Z.

⁴² *Infra*, p. Z.

L'article d'Audrey Benoit se concentre ainsi sur la figure de Judith Butler, dont l'enquête généalogique sur les catégories de genre débute en 1990 avec la publication de *Gender Trouble*. Audrey Benoit montre que Butler inscrit initialement sa démarche « dans une stricte filiation foucaldienne⁴³ », mais que la généalogie butlérienne revêt ensuite une dimension plus psychanalytique, en particulier dans *The Psychic Life of Power*, où l'enjeu est désormais d'analyser des mécanismes psychiques d'assujettissement qui sous-tendent la formation de l'intériorité subjective et des identifications de genre. On assiste ici à une réappropriation originale du concept freudien de mélancolie, qui permet à Butler « de conquérir l'originalité de sa démarche généalogique, non seulement par rapport à celle de Foucault, dans la lignée de laquelle elle se situait encore en 1990 [...], mais également par rapport aux impasses méthodologiques qu'elle repère chez Nietzsche⁴⁴ ».

Pour autant, Judith Butler n'est évidemment pas la seule généalogiste contemporaine à avoir abordé les questions du genre, des femmes et du féminisme en faisant écho à Nietzsche. Le texte de Marina García-Granero sur « Les féminismes généalogiques et la controverse du sujet féminin » s'efforce de reconstituer un tableau plus vaste, dans lequel les approches anti-essentialistes inspirées de Butler ne constituent qu'une orientation parmi d'autres. Marina García-Granero évoque en effet en contrepoint des représentantes d'un « féminisme de la différence sexuelle » qui, à l'instar de Luce Irigaray, ont choisi d'opposer des généalogies féminines aux généalogies traditionnellement patriarcales de nos sociétés, afin de constituer « une mémoire collective des luttes pour l'émancipation et des pionnières qui ont contribué aux avancées féministes par leurs actions et leurs idées⁴⁵ ». Cette démarche est en même temps un effort pour apprendre à penser autrement, qui répond au constat formulé par Irigaray que « nous vivons selon des systèmes généalogiques exclusivement masculins⁴⁶ ». Que la « généalogie » soit devenue une ressource pour des féminismes différentialistes est un aspect particulièrement intéressant et remarquable de ses métamorphoses après Nietzsche.

⁴³ *Infra*, p. Z.

⁴⁴ *Infra*, p. Z.

⁴⁵ *Infra*, p. Z.

⁴⁶ Irigaray 1990, p. 18-19.

Mais au-delà de tous ces exemples d'usages ou de reprises, y a-t-il encore d'autres modèles, récents ou contemporains, de critique généalogique post-nietzschéenne ? La réponse est incontestablement positive, comme le montre la quatrième et dernière partie du présent volume. Trois contributions proposent des réflexions qu'on peut qualifier d'alternatives en plusieurs sens.

L'article de Clément Bertot, intitulé « Michel Henry et la généalogie du monde contemporain. Penser le nihilisme avec et contre Nietzsche », s'intéresse ainsi à une postérité généalogique peu connue et presque insolite de Nietzsche qui s'est fait jour dans la phénoménologie de Michel Henry. Auteur en 1985 d'une *Généalogie de la psychanalyse*, Michel Henry a en effet invoqué la « généalogie » en son propre nom, en référence explicite mais ambivalente à Nietzsche et à Foucault. Si, dans la *Généalogie de la psychanalyse*, « l'archéologie foucaldienne tient lieu de référence prioritaire⁴⁷ », Clément Bertot montre que le concept henryen de généalogie ne prend ensuite sa forme définitive que dans des ouvrages postérieurs, en étant alors remobilisé au service d'une « philosophie de la religion » et d'un « nouvel Absolu⁴⁸ ». Analysant ce discours finalement anti-nietzschéen, la contribution de Clément Bertot donne une nouvelle illustration du rôle fondamental que joue, à l'arrière-plan de toute généalogie, l'axiologie directrice à partir de laquelle elle est menée.

Ce problème axiologique est thématiqué d'une autre manière dans l'article de Frédéric Porcher sur « La généalogie dans les débats contemporains sur les modèles de critique sociale », dans la mesure où l'auteur distingue, à juste titre, « deux modèles critiques pouvant chacun se revendiquer de la généalogie nietzschéenne » : d'une part « un modèle *généalogico-évaluatif* » deleuzien, qui « se trouve justifié par le motif nietzschéen de la "critique de la valeur des valeurs" », d'autre part un modèle « *historico-généalogique* » qui correspond davantage à la démarche de Foucault, et dont la critique ne porte « pas directement sur l'évaluation des valeurs⁴⁹ ». Selon Frédéric Porcher, le modèle deleuzien a pour spécificité de poser le problème des valeurs « dans une certaine continuité avec le problème de la normativité tel qu'il a été

⁴⁷ *Infra*, p. Z.

⁴⁸ *Infra*, p. Z.

⁴⁹ *Infra*, p. Z.

formulé initialement par Canguilhem⁵⁰ » : thèse que l'article justifie avec précision en citant un compte-rendu du jeune Deleuze paru en 1955⁵¹. Frédéric Porcher souligne ainsi un héritage canguilhmien qui permet aussi, plus généralement, de jeter un éclairage sur la forme particulière d'immanence caractérisant les critiques généalogiques : à savoir une immanence à l'histoire de la vie, qui n'autorise plus à « séparer la critique d'un côté et ses fondements normatifs de l'autre », mais qui exige au contraire de « penser l'action effective des normes sur nous-mêmes⁵² ». L'auteur suggère pour finir qu'une telle critique immanente pourrait bien constituer un paradigme alternatif pour la philosophie sociale contemporaine, distinct de la Théorie critique allemande et des autres courants critiques dominants.

Dans une perspective différente, Javier Burdman présente lui aussi la généalogie comme un modèle alternatif de critique politique, qui a pris forme dans les années 1980 en réponse aux impasses du libéralisme et du marxisme. Ce dernier article, intitulé « Vers une éthique politique au-delà du droit. La réception de la *Généalogie de la morale* dans la pensée agonistique », fait ainsi ressortir la présence de Nietzsche dans toute une pensée politique agonistique de la fin du xx^e siècle, dont quelques grands noms ont été William Connolly, Wendy Brown, Bonnie Honig ou encore Dana Villa. L'orientation nietzschéenne qui est commune à ces auteurs consiste globalement à critiquer « la subordination de la politique aux catégories morales qui sont fondées sur des catégories légales⁵³ », afin de « concevoir un chemin politique dont l'orientation soit moins tributaire de la morale et du moralisme⁵⁴ ». Or, parce que la *Généalogie de la morale* permet de penser par-delà la notion de « faute », elle a pu être mobilisée au service de cet objectif. Nietzsche nous aide en effet à conjurer « le désir de résoudre des conflits politiques à travers des principes considérés comme neutres et utilisés comme moyens d'accusation et de récrimination⁵⁵ ». Toutefois, Javier Burdman formule en conclusion un défi redoutable pour ce genre de réflexion agonistique : proposer une théorie des accords et du

⁵⁰ *Infra*, p. Z.

⁵¹ Deleuze 1955.

⁵² *Infra*, p. Z.

⁵³ *Infra*, p. Z.

⁵⁴ *Infra*, p. Z.

⁵⁵ *Infra*, p. Z.

consensus, « au-delà de l'affirmation du conflit et de la contingence⁵⁶ ». La généalogie pourrait-elle devenir un discours sur le « faire société » et sur le « vivre ensemble » ? Javier Burdman nous invite finalement à nous poser cette belle question ouverte.

3. Lignes de fuite

À la fin de ce parcours, les contributions du présent volume donnent à voir un tableau riche et bigarré des réceptions de la généalogie nietzschéenne des années 1960 jusqu'à nos jours, qui, s'il confirme certaines attentes spontanées et étaye à bien des égards l'hypothèse de départ évoquée dans la première section, nous offre aussi l'occasion de nous interroger à nouveaux frais sur la fécondité historico-philosophique de ce concept de généalogie.

D'abord, les recherches de nos contributrices et contributeurs font mieux connaître, chacune à sa manière et selon une perspective propre, la *diversité irréductible* des usages philosophiques de la généalogie : une diversité dont chacun aura sans doute déjà éprouvé les effets, tant le terme est devenu récurrent en philosophie et plus largement en sciences humaines et sociales, mais qui est ici reconduite aux opérations singulières et originales par lesquelles des philosophes du xx^e et du xxi^e siècles se sont réapproprié ce vocable, alors même qu'ils et elles commençaient le plus souvent par en affirmer la filiation nietzschéenne directe ou indirecte.

Cette filiation s'est avérée, dans tous les cas étudiés, éminemment et positivement problématique : c'est bien la *discontinuité répétée* du rapport entre la référence originaire nietzschéenne et les reprises-métamorphoses de cette référence qui semble être à chaque fois déterminante, comme nous en faisons l'hypothèse au départ. Or, il faut y insister de nouveau : l'enjeu de cette enquête n'a jamais été de jauger la plus ou moins grande fidélité ou la rigueur philologique présumée des usages contemporains de la généalogie par rapport au texte de Nietzsche ou à une interprétation orthodoxe de celui-ci. Il s'agissait au contraire d'analyser le travail de réinterprétation et les inventions conceptuelles et méthodologiques auxquelles cette postérité a pu et peut encore donner lieu. Loin de tracer enfin les contours du « vrai concept » de généalogie, avec ou contre Nietzsche, l'enquête montre plutôt que ce concept s'est

⁵⁶ *Infra*, p. Z.

frayé un passage sinueux dans l'histoire des idées, et que son institution philosophique ne s'accompagne ni d'un titre d'authenticité, ni d'une unique origine assignable – y compris chez Nietzsche lui-même, qui, comme on l'a dit, n'en revendiquait pas la paternité. Ce n'est peut-être pas un destin si ironique, pour un discours qui s'est donné entre autres pour fonction de critiquer le retour à l'origine comme schème d'explication ou de justification, d'être ainsi *de facto* privé d'une origine authentique. C'est peut-être aussi ce déficit originaire qui a stimulé l'inventivité conceptuelle, provoqué la non-linéarité des postérités généalogiques et suscité la pluralité des perspectives d'interprétation, elle-même prescrite par la pratique généalogique nietzschéenne. En cela, c'est aussi par leur absence de fidélité complète au projet généalogique nietzschéen que les auteurs et autrices ont répondu fidèlement à l'*appel* à contributions lancé par Nietzsche à la fin du premier livre de sa *Généalogie*⁵⁷. Et quoique cette pluralité puisse être ordonnée, en partie, par des typologies *a posteriori* qui sont parfois pertinentes (généalogie vindicative, critique, problématisante, possibilisatrice, etc.), elle nous confronte surtout à une série de questions dont le mot « généalogie » est comme l'emblème, parmi lesquelles celle de savoir quelle genèse on peut reconstruire pour les valeurs et les concepts axiologiques, si par hypothèse leur origine fait toujours défaut et si le point de vue normatif depuis lequel on peut les évaluer fait toujours problème.

Enfin, ces considérations méthodologiques nous mènent au seuil d'une interrogation plus méta-discursive et épistémologique sur l'application de la pratique généalogique, selon ces différents types, à l'histoire de la philosophie elle-même. L'un des effets de cette pratique généalogique est de mettre en évidence, derrière les discontinuités et la non-linéarité des genèses, la *contingence historique* qui préside à celles-ci et qui ouvre la possibilité d'autres histoires, d'autres croyances, d'autres habitus. Dans le cas d'espèce, on peut s'interroger, comme par une expérience de pensée, sur les répercussions remarquables qu'auront eu deux faits : d'une part, le fait que Nietzsche ait choisi de reprendre dans son titre le terme de « généalogie », pourtant relativement peu saillant et fréquent dans le corps du texte ; d'autre part, le fait que les

⁵⁷ À cet égard aussi, l'enquête proposée dans ce volume entre en écho direct avec celle qu'Anne Merker et moi-même avons préalablement consacrée à la *Généalogie de la morale* en tant que projet de recherche collectif, et qui a notamment donné lieu à la publication du numéro 51 des *Cahiers philosophiques de Strasbourg* : cf. Salanskis et Merker 2022.

premiers traducteurs français (en particulier Henri Albert) aient omis de rendre compte de la préposition « Zur », laquelle oriente pourtant le projet généalogique dans une direction particulière⁵⁸. Ces deux faits historiques ne présentent-ils pas un caractère de contingence tel que, s'il n'en avait pas été ainsi, la réception et la postérité du « concept de généalogie » en auraient peut-être été tout autres que celles que nous connaissons ? Là non plus, l'argument n'a pas pour objectif de faire porter sur les tournants deleuzien et foucaldien, pour s'en tenir à eux, un soupçon d'inauthenticité nietzschéenne, puisque cette question, comme celle de l'origine réelle, est ici par principe suspendue. Mais une telle expérience de pensée a le mérite de valoriser l'hypothèse de la contingence comme levier de pluralisation et de possibilisation du devenir de la « généalogie ». Par comparaison, ne pourrait-on pas dire aussi que de nombreux concepts importants dans l'histoire de la philosophie occidentale, portant également la marque d'une autorité philosophique singulière et reconnue (le « doute » cartésien, le « transcendantal » kantien, la « dialectique » hégélienne⁵⁹), ont ensuite connu une postérité si riche que la filiation en est devenue méconnaissable ? La généalogie de ces termes ne consiste alors pas tant à restituer une filiation originaire qu'à suivre les possibilités ouvertes par des héritages tous également légitimes, parce que tous également dépourvus de titres d'authenticité.

On retrouve ici la tension féconde et indépassable entre les pôles historique et philosophique de l'histoire de la philosophie : si le souci pour un retour constant à la rigueur philologique, exégétique et historique constitue une exigence nécessaire à l'exercice de la philosophie, c'est aussi parce que cette discipline, en opposant aux élans inventifs des philosophes une contrainte structurante, permet de canaliser ces élans et de libérer par là des possibilités multiples pour des interprétations philosophiques transformatrices. En fin de compte, comme le montrent ici les généalogies du devenir et des métamorphoses de la « généalogie », la pratique généalogique, à travers ses types divers et contrastés, nous offre une manière féconde et originale d'aller et venir entre ces deux pôles constitutifs de l'histoire de la philosophie.

⁵⁸ Voir Nietzsche 1900.

⁵⁹ Notons en passant qu'aucun des trois auteurs cités n'était, là non plus, « l'inventeur » du mot correspondant.

Bibliographie

Blondel 2006

BLONDEL (É.), *Nietzsche, le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Deleuze 1955

DELEUZE (G.), « Trois lectures : Bréhier, Lavelle et Le Senne » [1955], in DELEUZE (G.), *Lettres et autres textes*, édition préparée par D. Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2015, p. 109-112.

Deleuze 1959

DELEUZE (G.), « Sens et valeurs », in *Arguments*, 3^{ème} année, n° 15, 1959, p. 20-28.

Deleuze 1962

DELEUZE (G.), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.

Deleuze 1990

DELEUZE (G.), « Lettre à un critique sévère », in DELEUZE (G.), *Pourparlers : 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990.

Deleuze et Guattari 1991

DELEUZE (G.), GUATTARI (F.), *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.

Deleuze 2002

DELEUZE (G.), « L'homme, une existence douteuse », in DELEUZE (G.), *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 125-130.

Foucault 1971

FOUCAULT (M.), *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1971.

Foucault 1994

FOUCAULT (M.), *Dits et écrits : 1954-1988*, sous la direction de DEFERT (D.) et EWALD (Fr.), Paris, Gallimard, 1994, 4 volumes.

Granier 1966

GRANIER (J.), *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.

Heidegger 1961

HEIDEGGER (M.), *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, 2 vol.

Irigaray 1990

IRIGARAY (L.), *Je, tu, nous. Pour une culture de la différence*, Paris, Grasset, 1990.

Kail 2011

KAIL (P.), « “Genealogy” and the *Genealogy* », in *Nietzsche’s On the Genealogy of Morality. A Critical Guide*, sous la direction de MAY (S.), Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 214-233.

Landenne 2021

LANDENNE (Q.), « Présentation », in *Philosopher en points de vue. Histoire des perspectivismes philosophiques*, sous la direction de LANDENNE (Q.), Bruxelles, Presses de l’Université Saint-Louis, 2020, p. 7-12.

Nietzsche 1900

NIETZSCHE (Fr.), *La généalogie de la morale*, trad. H. Albert, Paris, Mercure de France, 1900.

Nietzsche 2000

NIETZSCHE (Fr.), *Éléments pour la généalogie de la morale*, trad. P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2000.

Nietzsche 2012

NIETZSCHE (Fr.), *Aurore*, trad. É. Blondel, O. Hansen-Løve, Th. Leydenbach, Paris, Flammarion, 2012.

Salanskis 2015

SALANSKIS (E.), *Nietzsche*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

Salanskis et Merker 2022

Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, n° 51 : « Nietzsche : le projet de la *Généalogie de la morale* », textes réunis par SALANSKIS (E.) et MERKER (A.), Presses universitaires de Strasbourg, 2022.

Saulnier 1974

SAULNIER (Th.), *La méthode généalogique de Nietzsche*, Université de Montréal, mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l’obtention de la maîtrise ès arts, 1974.

PREMIÈRE PARTIE
LE TOURNANT GÉNÉALOGIQUE
DELEUZIEN

Nietzsche : le moment généalogique dans les études françaises des années 1960-1970

Éric Blondel

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

« Ce qui me met à part de tout le reste de l'humanité, c'est d'avoir *mis à découvert* (*entdeckt*) la morale chrétienne. » (*Ecce homo*, IV, § 7)

Introduction

Le tournant proprement philosophique des études nietzschéennes en France se situe au début des années 1960 et cette évolution se poursuit au cours de la décennie suivante pour se recentrer sur la problématique de la généalogie et, du même coup, sur celle de l'interprétation.

1. Les antécédents

1.1. Le contexte intellectuel

Pour bien comprendre cette évolution, il est essentiel d'en rappeler le contexte intellectuel – qui n'est pas seulement philosophique – et l'importance capitale de l'émergence ou, plus précisément, de la prise de conscience par les commentateurs de Nietzsche dans cette période, de disciplines parallèles et concurrentes dites « sciences humaines » – venues pour une grande part de l'étranger : linguistique, critique littéraire, anthropologie structurale, sociologie, psychanalyse et marxisme (entre autres). En effet, après de longues années de « refoulement » d'ignorance, de refus, voire de mépris à leur égard, l'Université française a commencé à ouvrir les yeux non seulement sur ces disciplines jusque-là tenues pour marginales par une majorité de « philosophes »

gagnés par un zèle heideggérien et « métaphysicien » de prosélytes (Heidegger et Sartre), mais encore sur les univers intellectuels étrangers.

Parmi les causes de cette prise de conscience (assez tardive, comme souvent en France), il en est une, matérielle, qu'on aurait tort de tenir pour secondaire ou prosaïque : l'apparition, d'abord timide, puis massive, au cours de la décennie précédente, du livre de poche, qui permettait enfin plus facilement et pour un prix plus accessible à tous l'accès à des ouvrages jusque-là condamnés à une diffusion moins large voire confidentielle. En outre, ces rééditions en livre de poche, touchant un plus large public, concernaient non seulement les œuvres de la littérature française, mais aussi, progressivement, certains ouvrages théoriques et (ou) philosophiques étrangers, par exemple et surtout, Freud (dans les traductions de NRF Gallimard) et Marx (Éditions sociales ; la Pléiade viendra plus tard). Pour ce qui concerne Nietzsche, la republication de ses œuvres essentielles a tardé un peu davantage, une bonne part des traductions françaises ayant été publiées au Mercure de France (Henri Albert), qui ne se décidait pas au livre de poche, tandis qu'il a fallu attendre que d'autres éditeurs, notamment 10/18, rééditent de rares autres traductions (*Par-delà le bien et le mal – sic –*, ou *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduits par Geneviève Bianquis) ou en publient de nouvelles (*L'Antéchrist*, traduction de Dominique Tassel ; *L'Antéchrist*, traduction de Robert Rovini)¹. Ce n'est qu'à partir de la fin des années 1960 que commencèrent à paraître chez Gallimard les traductions d'après la nouvelle édition des *Œuvres philosophiques complètes* de Colli et Montinari (*KGW*), d'abord dans des ouvrages en grand format assez coûteux².

1.2. Méconnaissances françaises

À ce rappel des conditions de la lecture de Nietzsche en France à cette époque, il faut ajouter une précision supplémentaire qui n'est pas ici sans importance : il n'est pas outrageusement irrespectueux ni élitiste de faire remarquer qu'à cette époque surtout, les intellectuels français n'ont jamais eu un penchant très prononcé pour la connaissance et l'approfondissement des langues et des cultures étrangères. Ainsi, sauf de rares exceptions (Foucault, Derrida, Granier...), la plupart des

¹ Nietzsche 1962, 1967a et 1967b, 1969.

² Nietzsche 1967c.



chiffres sont en petites majuscules?

commentateurs français de Nietzsche à cette époque ont travaillé sur des traductions dont ils n'avaient pas les moyens de vérifier l'exactitude ou la précision. Ils ignoraient en outre l'arrière-plan de la culture, de la langue et de l'histoire allemandes sur lequel se construit la pensée « intempestive » de Nietzsche. Ils étaient ainsi au surplus tributaires de traductions faites à partir d'éditions originales dont on ne savait pas encore que, loin d'être sûres et authentiques, elles résultaient des manipulations frauduleuses de la « sœur abusive »³. Exemple caractéristique : jusqu'au début des années 1970 au moins, les commentateurs français de Nietzsche non germanistes n'avaient accès aux fragments posthumes que dans une édition doublement suspecte, l'ouvrage intitulé *Volonté de puissance* (dans la traduction, excellente au demeurant, de Geneviève Bianquis chez nrf Gallimard)⁴. Doublement suspecte : l'ouvrage traduit sous ce titre n'est pas *Der Wille zur Macht*, déjà résultat d'une fraude à grande échelle, mais *Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches – Le Legs de Friedrich Nietzsche* –, de Friedrich Würzbach⁵, d'ailleurs nazi notoire, qui avait compilé et recomposé à sa façon deux ouvrages eux-mêmes apocryphes, *Der Wille zur Macht* et le recueil *Nachlass der 80er Jahre* (*Posthumes des années 80*), compilations frauduleuses des premiers éditeurs aux ordres de la sœur (1906 et 1911), publiées dans la grande édition Kröner in-8^o.

1.3. Walter A. Kaufmann, germaniste, philosophe et américain

Cette méconnaissance gallocentriste de la langue et de la culture allemandes et le manque d'appétence pour le contact direct avec les textes originaux en allemand ne valaient pas seulement pour la lecture des textes de Nietzsche, mais aussi pour les ouvrages de commentaires sur sa pensée, allemands ou autres. Il faut rappeler que l'œuvre de Nietzsche était jusque dans les années 1960 ostracisée en raison de ses parentés supposées avec le nazisme, justement du fait des menées suspectes, ignorées alors, de sa sœur, pangermaniste antisémite devenue en fin de compte hitlérienne. Or le seul commentaire d'ensemble sur l'œuvre non partisan et non personnellement orienté, qui prenait soin au préalable de faire une mise au point complète et objective sur ces présupposés

³ Roos 1956.

⁴ Nietzsche 1935-1937.

⁵ Nietzsche 1940.

⁶ Nietzsche 1910-1923.

anti-nietzschéens, était l'excellent livre de Walter A. Kaufmann, juif allemand parfaitement bilingue émigré aux États-Unis et professeur à Princeton : *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, paru en 1950 aux États-Unis, constamment réédité en livre de poche et salué élogieusement par un connaisseur comme Thomas Mann⁷. Kaufmann était par ailleurs l'auteur de très nombreuses et précieuses traductions annotées d'œuvres de Nietzsche. Il est à cet égard significatif que ce premier commentaire d'ensemble objectif, écrit en anglais par un lecteur parfaitement germanophone de Nietzsche, n'a *jamais* été traduit en français depuis 1950, alors qu'une traduction en allemand par Jörg Salasquarda est parue en 1982⁸. Le seul commentateur français de Nietzsche à l'avoir lu et pris en compte était alors Jean Granier, dans son livre *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*⁹.

1.4. Commentaires philosophiques allemands en traduction

Les lecteurs français de Nietzsche à cette époque n'ont eu accès à des commentaires philosophiques d'ensemble et à des examens critiques sur la pensée de Nietzsche que dans des traductions françaises d'ouvrages allemands : Jaspers, Heidegger, Fink¹⁰, et pour l'histoire critique des textes, Schlechta et Podach – l'édition critique en allemand de Colli et Montinari date des années 1967-1977. Le seul grand ouvrage d'ensemble en français sur la pensée de Nietzsche était à cette époque l'œuvre (somme intimidante mais excellente et encore très utile) d'un germaniste plus historien des idées que philosophe, Charles Andler¹¹, auquel il faut associer Geneviève Bianquis, germaniste traductrice féconde et hors pair, commentatrice de Nietzsche (qu'elle a contribué à introduire en France) et historienne de la culture et de la littérature allemandes. Notons au passage que, dans les années 1960-1970, les commentateurs français qui *abordaient conceptuellement et philosophiquement et en historiens des idées et des doctrines* la pensée philosophique de Nietzsche dans son ensemble ou sur une problématique particulière sont restés dans l'ombre. Moins qu'à leur discrétion, cela tient au fait qu'une mode d'une certaine intelligentsia parisienne, baptisée « structuralisme »,

⁷ Kaufmann 1950.

⁸ Kaufmann 1982.

⁹ Granier 1966.

¹⁰ Jaspers 1950 ; Heidegger 1971 ; Fink 1965.

¹¹ Andler 1920-1931.

les a stupidement marginalisés et injustement ostracisés comme s'ils étaient dépassés et hors du coup (on n'ose dire « intempestifs »...). C'est le cas notamment de Paul Valadier, auteur d'une thèse excellente et classique sur *Nietzsche et la critique du christianisme*¹². Il est vrai que j'ai entendu un des illustres jeunes participants du colloque de la Décade Nietzsche de Cerisy rassembler certains commentateurs réputés ou marginaux (tels Fink, Löwith, Roos, Valadier, Gaède et quelques autres plus jeunes et moins célèbres) sous le vocable infamant de « vieux cons », au demeurant tous relégués, après les performances des stars de l'époque en début de colloque, dans la seconde partie de la Décade et dans le tome II du recueil *Nietzsche aujourd'hui* ?

1.5. Jaspers, Heidegger, Fink : des commentaires d'ensemble

Or les trois grands commentaires philosophiques allemands qu'on vient de citer, en dépit de leurs orientations très différentes, ont un point commun : ce sont des analyses *d'ensemble* de l'œuvre, dont l'intention est de construire ou reconstruire un ordre des raisons, une unité synthétique, une architectonique en vue de donner une vision globale sous le signe d'une idée maîtresse ou d'une problématique unifiée sous quelques grands concepts, notions ou figures, déduits de l'œuvre elle-même ou importés de l'extérieur. Il peut s'agir de l'auto-dépassement en lien avec la volonté de puissance (Jaspers), des « cinq termes capitaux dans la pensée de Nietzsche » (Heidegger : nihilisme, transvaluation des valeurs, volonté de puissance, éternel retour, surhumain – on notera que « généalogie » n'y figure pas !), ou bien d'une intuition ontologique centrale à travers la mort de Dieu, la volonté de puissance, le nihilisme et le retour éternel (Fink, qui suit ici Heidegger). L'ouvrage de Löwith sur l'éternel retour n'était pas encore traduit en français¹³. Tous ces auteurs, surtout Heidegger, dont le livre rassemble des cours et études datant des années 1936-1940 et qui donne une importance considérable – excessive si on connaît l'histoire de leur compilation frauduleuse – aux fragments posthumes (*Nachlass*, notamment le pseudo-*Wille zur Macht*), travaillent sur la grande édition Kröner in-8° publiée sous l'autorité de la sœur de Nietzsche. Celle-ci ne sera, très progressivement, remise aux oubliettes qu'à partir de la toute fin des années 1960, au profit de l'édition historique et critique de

¹² Valadier 1974.

¹³ Löwith 1956.

Colli et Montinari (*KGW*), qui restitue les fragments posthumes dans leur ordre strictement chronologique et tels qu'ils se trouvent dans les carnets de Nietzsche. Le principe présidant à ces commentaires d'ensemble d'ambition quasi systématisante est l'unité – synchronique, pourrait-on dire – de la pensée, au mépris de son évolution ou plutôt de ses métamorphoses et de ses bouleversements radicaux, du changement de signification de nombreuses notions et de l'abandon de certaines idées phares, bref et en un mot, du texte dans sa constante évolution et donc des principes d'interprétation qui en découlent.

1.6. Nietzsche et la « métaphysique » ?

Exemplaire de cette méthode de commentaire sur la pensée de Nietzsche dans son ensemble est l'accent mis par tous ces ouvrages – incontestablement capitaux et de haut niveau – sur un présupposé jamais mis en cause : le rapport de la pensée de Nietzsche, du début à la fin, avec la « métaphysique », et tout particulièrement avec la problématique ontologique. Ce présupposé fait fi, radicalement, de la lettre du texte : les occurrences du mot « métaphysique » sont beaucoup plus rares que celles de « morale » ou de « culture » (*Kultur*) dans l'œuvre de Nietzsche, y compris dans les fragments posthumes, sauf pour désigner sans la nommer la pensée de Schopenhauer. Celle-ci est au demeurant la seule « métaphysique » que Nietzsche ait lue de près, car sa connaissance d'Aristote, de Descartes, de Spinoza, de Leibniz et des autres grands métaphysiciens classiques est nulle sinon douteuse. Au demeurant, il ne connaît pas davantage leur contestation par les empiristes anglais, notamment Locke et Hume, ni par la critique kantienne, qu'il n'entrevoit, d'ailleurs d'une façon déformée et tendancieuse, qu'à travers la « pensée unique » de Schopenhauer. En témoigne son emploi de l'idée de « chose en soi », qui n'est pas l'inconnaissable kantien, mais ce dont Schopenhauer prétend pour sa part avoir l'intuition : la volonté, corrélat de la représentation. Nietzsche, il faut le dire et le répéter, n'a que faire de la « métaphysique », sinon pour contester Schopenhauer, d'ailleurs fréquemment désigné dans ses ouvrages sous le label unique et anonyme de « philosophe ».

1.7. Nietzsche, critique de « la morale » : la généalogie

Nous touchons ici au centre du problème qui nous occupe : le mot qui, depuis le début, revient sans cesse et de plus en plus souvent – comme

un refrain ou une obsession – dans les grands écrits de Nietzsche, surtout les derniers, de 1885 à 1888, ce n'est pas celui de « métaphysique », c'est celui de « morale ». La morale est le cœur, le noyau, l'objet central auquel se rapportent toutes les analyses et problématiques philosophiques de Nietzsche, et en particulier – comme le dit bien le titre de son ouvrage le plus fameux, mais pas le plus caractéristique – la généalogie.

Encore faut-il bien comprendre ce que Nietzsche entend par ce mot clef de « morale ». Pour l'explicitier schématiquement, il s'agit de ce que les derniers écrits appellent le « platonisme-christianisme », le christianisme étant présenté comme « platonisme pour le "peuple" »¹⁴. Nietzsche utilise aussi, dans ses derniers écrits, l'expression de « morale chrétienne », qu'il se targue d'avoir « mise à découvert » (*entdeckt*), mise à nu, comme il l'explique en détail dans les derniers paragraphes d'*Ecce homo*¹⁵, ou encore le mot de « christianisme » tout court, ce qui fait apparaître *L'Antéchrist* moins comme une critique de la religion chrétienne que comme une critique de la morale, une nouvelle généalogie de la morale¹⁶. Les deux paragraphes d'*Ecce homo* cités ci-dessus sont un exposé complet des tenants et aboutissants de cette critique généalogique de la morale, une sorte de résumé complet et saisissant de toute l'entreprise philosophique de Nietzsche : dualisme, négation de la vie et du sensible en général au profit d'une morale ascétique, intellectualiste et rationaliste. Ce « platonisme-christianisme », cette « morale chrétienne » couplée au platonisme moral et intellectualiste que Nietzsche analyse dans le *Crépuscule des idoles* (« Le problème de Socrate »), est une « négation de la vie » qui aboutit au nihilisme (ou à la mort de Dieu). Il domine la pensée occidentale dans tous ses aspects : mœurs, institutions, théologie, philosophie, arts (tout spécialement littérature et musique), savoirs. En un mot, la « morale », c'est le terme qui définit la *culture occidentale*, de Platon à Schopenhauer. La problématique centrale de Nietzsche, sous le nom de « morale », c'est *l'analyse généalogique de la culture* (*Kultur*) *occidentale, socratique-chrétienne*. En témoignent par exemple les catégories générales sous lesquelles Nietzsche l'envisage : les Allemands, les femmes, les philosophes, les historiens, les théologiens, les chrétiens, le mariage,

¹⁴ Nietzsche 2000b, Préface, p. 45.

¹⁵ Nietzsche 1992, IV, § 7-8, p. 157-160.

¹⁶ Salaquarda 1973.

l'État, « la musique moderne » (Wagner), le romantisme, les Lumières, etc. Incontestablement, massivement, toute la pensée de Nietzsche s'ordonne autour de cette problématique de la culture et prolonge les questionnements classiques sur ce sujet que Nietzsche étudie et poursuit à sa façon en se dotant peu à peu mais obstinément d'un outil d'analyse et d'interprétation nouveau : la généalogie comme interprétation remontant de l'idéal à ses sources dans les mœurs, l'histoire, les affects, les pulsions, par un jeu (de « psychologue », de « philosophe médecin » ou « médicynique ») de déchiffrement, de traduction, de « sémiotique », de « symptomatologie », qui se réclame de ce que Nietzsche appelle « philologie ».

2. Les commentaires français à partir de 1960 et l'inspiration heideggérienne

Ces longs préalables étaient indispensables pour comprendre l'état des lieux où s'inscrivent les commentaires français sur Nietzsche au moment où se produit le tournant généalogique de l'interprétation de sa pensée. Les commentaires français qui traitent de Nietzsche – ouvrages ou articles plus ou moins longs – sont évidemment très divers et d'inspiration différente, parfois outranciers, farfelus ou purs effets de mode. Mais on peut voir se dégager quelques grandes catégories permettant de les classer, de marquer les grandes tendances : celles qui *précèdent* le tournant généalogique – et donc rendent les auteurs aveugles à cette nouvelle problématique, et les empêchent de voir venir et d'aborder ce tournant.

Au premier plan, la statue du Commandeur : Heidegger. Son influence sur la pensée française (et pas seulement les commentaires de Nietzsche) est à l'époque considérable, sans doute excessive et fascinante, au point de la tétaniser et encore pour longtemps, comme l'a relevé plus tard Thomas Bernhard qui le fustigera sous le sobriquet intraduisible de « *Voralpen Nachdenker* »¹⁷. Cette influence s'exerce alors directement par son *Nietzsche* (1961) traduit en français par Klossowski en 1971, ou indirectement par l'intermédiaire du livre d'Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie* (traduit en français en 1965). Fink propose une vue d'ensemble orientée elle aussi vers la question ontologique, mais d'une façon moins brutalement personnelle que le livre de Heidegger, qui utilise

¹⁷ Bernhard 1988.

Nietzsche comme un simple moment de l'évolution de la métaphysique – « oubli de la question de l'Être » – vers la pensée manipulatrice technique telle qu'il la décrit. Parmi les héritiers de cette imposante interprétation, ontologique et métaphysique, de Nietzsche par Heidegger, il faut compter Michel Haar, excellent connaisseur et traducteur des premiers écrits de Nietzsche, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy (eux aussi traducteurs de Nietzsche), ainsi que Jeanne Delhomme, les trois derniers ayant donné des exposés au fameux colloque de Cerisy-la-Salle en 1972 (actes publiés dans *Nietzsche aujourd'hui I et II*, 1973).

C'est dans ce même contexte heideggérien qu'il faut situer paradoxalement la mode ou la tendance adverse de contestation de la métaphysique et de l'onto-théologie appelée très improprement le « structuralisme », ainsi que l'entreprise de Jean Granier pour contester, au nom de l'interprétation, du devenir et du perspectivisme, la compréhension de Nietzsche comme métaphysicien visant une ontologie.

2.1. Le « structuralisme » : pot-pourri et mot-valise d'invention journalistique

Il faut ici donner quelques indications générales sur la mode surévaluée dite improprement « structuralisme », qui a marqué l'époque et influé sur les études nietzschéennes françaises, en donnant des études, articles et commentaires ponctuels et rarement des commentaires d'ensemble sur l'œuvre de Nietzsche.

2.1.1. Marx, Freud et sciences humaines

Ces travaux s'inspirent d'une façon plus ou moins lâche et très souvent superficielle de pensées comme celles de Freud et de Marx, rarement lues directement et souvent réduites à leurs interprètes à la mode. Ils fabriquent une vague *doxa* supposant une convergence étroite entre les trois « maîtres du soupçon » (Paul Ricœur – dont d'ailleurs le livre sur Freud est condamné *a priori*, sans être lu, par les oukases des lacaniens)¹⁸. Ils se réclament plus ou moins abusivement de certaines sciences humaines alors en pleine efflorescence (linguistique, anthropologie, psychanalyse, histoire, sociologie, marxisme : Saussure, Benveniste, Jakobson, Chomsky ; Lévi-Strauss, Lacan, Braudel, Althusser, entre autres). Ils insistent sur le jeu des signes, sur le clivage entre le latent

¹⁸ Ricœur 1965.

(les « *structures* » cachées et inconscientes) et le manifeste (les signes, l'idéologie, la surface) ainsi que sur le lien arbitraire, précaire, pluri-voque et interminable qu'établit l'interprétation entre ces deux champs de l'expérience, de la connaissance et de la science. La référence à des sciences humaines, souvent réduites à des clichés rudimentaires et à quelques citations ressassées, permet d'afficher des prétentions à la « scientificité », terme fétiche du « structuralisme » à cette époque. Ainsi du lien entre signifiant et signifié (ou sens : « sémiotique », comme dit Nietzsche), entre observation empirique et structure sociale, entre manifeste et latent, entre symptôme (par exemple un fétiche) et état du corps ou pulsions, entre raison et affects, entre conscient et inconscient ou, comme Nietzsche le reprend à sa façon après Schopenhauer, entre phénomène (représentation) et volonté (volonté de puissance), donc entre idéal et affects. On voit quels avantages la lecture et la compréhension de Nietzsche peuvent tirer de ce schéma.

2.1.2. Jeux du signifiant et rejet de l'« ontologie » du sens

Mais le « structuralisme » ne s'arrête pas là.

Premièrement, pour nous en tenir ici à Nietzsche, il insiste sur la distance, la complexité inextricable du lien entre le signe et ce qu'il signifie, ce qui recoupe, chez Nietzsche, le lien entre les idéaux et les affects, entre le conscient (la raison) et l'inconscient (les pulsions, la volonté de puissance), entre le mot et le corps, donc entre le manifeste et le caché. Ce lien pluriel et complexe entre les symptômes et le corps, ou entre les idéaux (la « morale ») et les affects, c'est ce que Nietzsche, au bout d'un long chemin d'interrogation critique et « intempestive » sur les mœurs, la culture et la morale, nomme « généalogie ».

Deuxièmement, le structuralisme, au nom de la « scientificité », dans sa fièvre antimétaphysique et souvent expressément antiphilosophique, poursuit une critique acharnée de toute « ontologie », heideggérienne, sartrienne et « platonicienne » (mot-valise qui désigne globalement toute la tradition métaphysique, d'Aristote et Descartes jusqu'à Hegel, mais qui, sans doute par ignorance totale, épargne justement Schopenhauer, devenu l'ennemi juré de Nietzsche !). Cette critique fait porter l'accent sur la florissante polysémie et la richesse sémantique des signes, ou plutôt du « signifiant », et met corrélativement en cause, d'une façon souvent radicale et inconsciemment idéaliste, la réalité « ontologique » (mot obscène !) du « signifié » (réduit à des effets de langage comme

chez Lacan). Pour schématiser : contre un essentialisme et une ontologie du signifié figé en fondement, en principe, en substance et substrat essentiel, est promue une théorie du signifiant plurivoque, dit parfois « signifiant flottant » (ce qui constitue un détournement de sens d'un concept non proprement linguistique, ainsi dénommé par Lévi-Strauss), ce qui s'accompagne d'un éloge naïf de la polysémie généralisée (qui dissimule souvent une ignorance des significations historiquement reçues, par exemple du sens des expressions reçues dans la langue et la culture allemandes, telles qu'elles sont utilisées et détournées par Nietzsche). Cela aboutit parfois à l'idée, d'origine vaguement lacanienne, d'une réduction du signifié à des effets de langage, en ce sens que l'on prétend que l'inconscient n'« existe » pas en tant que tel en dehors du jeu des signes, mais se réduit à une structure déterminée de la chaîne des signifiants.

Il en découle, troisièmement, une insistance sur l'interprétation, conçue dès lors comme une entreprise partielle, donc interminable et même sans limites définies ni différence nette avec l'arbitraire ou l'insensé, voire le délirant – au mépris des règles de différenciation que le philologue Nietzsche impose entre le texte et l'interprétation¹⁹.

2.1.3. Psittacisme

Tout particulièrement s'agissant de Nietzsche, et dans le remue-ménage dit abusivement « structuraliste », il importe de distinguer entre les vraies et les fausses révolutions. Au lieu de l'interprétation « patiente » exigée par Nietzsche, la mode virant au psittacisme produit l'inflation d'un vocabulaire emprunté à diverses autorités intellectuelles hétéroclites, mélangées à la va-comme-je-te-pousse : structure, signifiant, fétichisme, ontologie, etc. Cette « libération » tous azimuts du signifiant et de l'interprétation est mise en œuvre dans des essais sur Nietzsche que nous trouverions aujourd'hui défraîchis – sort inévitable des ouvrages qui ne font que « surfer » sur la vague du parisianisme sans apporter vraiment du nouveau. Par exemple *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, de Jean-Michel Rey, donné comme une lecture se réclamant de « ce qui se dit sous les noms de Lacan, d'Althusser, Derrida et quelques autres »²⁰. En réalité, ces tics de langage à la mode des années 1970 sont des signes d'appartenance à une coterie, excluant sans pitié les chercheurs se tenant

¹⁹ Nietzsche 2000b, § 22.

²⁰ Rey 1971, expression de la quatrième de couverture.

à l'écart des modes dominantes. C'est ainsi qu'à cette époque, le travail pionnier de Jean Granier a été placardisé et déconsidéré sans appel ni discussion par certaines modes « nietzschéennes », comme par ailleurs l'œuvre de Ricœur l'a été par les lacaniens.

3. Les vrais grands, en marge du « structuralisme » : Foucault, Derrida, Pautrat

Par contraste, cette pensée nouvelle de l'interprétation comme infinie et irréductiblement plurielle est illustrée par certains grands noms comme Foucault et Derrida, ainsi que par Sarah Kofman (dans le sillage de Derrida) et, dans un ouvrage qui a fait date, par *Versions du soleil*, de Bernard Pautrat²¹. À la différence des deux derniers, aucun des deux premiers n'a traité de la pensée et de l'œuvre de Nietzsche dans son ensemble, dans un livre qui lui aurait été exclusivement consacré. Le point commun entre ces quatre commentateurs de Nietzsche, spécialisés ou occasionnels, est l'insistance sur le refus constant de toute ontologie par Nietzsche, sur sa mise en cause de la problématique philosophique de l'essence, de l'origine et du fondement. Le corollaire en est la critique de toutes les formes que peut prendre l'ontologie, non seulement sous la forme d'un Être auquel référer la volonté de puissance, le langage, la connaissance, la science, la nature, le monde, mais encore et surtout sous celle d'un « texte originel » auquel pourrait remonter l'interprétation et donc la généalogie. En d'autres termes, la généalogie, dès lors, ne remonte pas à une ou des causes, à une ou des origines, à un commencement : le texte qu'est la culture est un palimpseste, mais tel qu'il ne contient pas (« au fond ») un texte originel, fondateur et premier (*Urtext*). Il en résulte que l'interprétation en général (principe de la généalogie) est infinie, jamais achevée : on n'en « atteint jamais le fond » comme dit Nietzsche, un rien gaulois, de la femme²². C'est ainsi qu'il faut comprendre le propos de Foucault dans son texte (selon moi injustement négligé) « Nietzsche, Freud, Marx » du recueil *Nietzsche des Cahiers de Royaumont* : « Chez Nietzsche aussi, l'interprétation est toujours inachevée », d'où chez lui, « une sorte de philologie toujours en suspens, une philologie sans terme », de même qu'on peut parler chez Freud d'un « caractère structurellement ouvert de l'interprétation »²³.

²¹ Pautrat 1971.

²² Nietzsche 2001, « Maximes et pointes », § 27.

²³ Foucault 1967, p. 188.

Ces brèves analyses sont développées et approfondies dans l'article plus connu de Foucault « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (1971), l'un des premiers grands textes, avec le livre de Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (1962), à traiter de la généalogie comme la problématique centrale de la pensée de Nietzsche. Foucault analyse finement les implications différentes des termes allemands liés à cette problématique : *Ursprung*, *Herkunft*, *Entstehung* et aussi *Abkunft*, *Geburt* et les expressions apparentées que Nietzsche utilise, par exemple *pudenda origo* (*Aurore*, § 42 et § 102).

Derrida traite lui aussi à sa façon de la question de l'interprétation, dans son caractère multiple, incertain et infini, avec ses concepts de différance et de déconstruction, du propre et de l'« appropriation », tels qu'ils affleurent dans le fameux texte « La question du style », à propos de la femme et du fragment posthume 12 [75] du *Gai Savoir* : « J'ai oublié mon parapluie » : « Nous ne serons jamais *assurés* de savoir ce que Nietzsche a voulu faire ou dire en notant ces mots »²⁴.

3.1. Aparté personnel mais plus qu'anecdotique

À propos de ce fameux exposé de Derrida, je ne peux m'empêcher d'évoquer une circonstance personnelle, quitte à encourir le reproche de prétention mégalomane, mais en y mettant une bonne dose d'humour... et de déconstruction à ma façon. Au début de son exposé, auquel j'assistais (en tant que conférencier à venir et comme ancien élève de Derrida à l'ENS Ulm), Derrida parle de « travaux auxquels [il doit] beaucoup, dont les auteurs sont ici présents ». Il les énumère : « Sarah Kofman, Philippe-Lacoue-Labarthe, Bernard Pautrat, Jean-Michel Rey »²⁵. Or, à mesure qu'il poursuivait son exposé, je pris conscience que, si je ne figurais pas dans cette liste, c'est parce qu'il reprenait, sans le mentionner ni me citer, mais évidemment dans une autre interprétation, bon nombre d'analyses que j'avais faites dans un article publié l'année précédente par la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, intitulé « Nietzsche : la vie et la métaphore »²⁶. Cet exposé de Derrida, devenu rapidement un « must », un *best-seller* (ou plutôt un *best-thinker*) de l'époque, était à la limite du plagiat : même

²⁴ Derrida 1973, p. 280.

²⁵ *Ibid.*, p. 236, note 1.

²⁶ Blondel 1971.

sujet, mêmes citations de Nietzsche, même métaphorique. C'est ce que m'a dit spontanément sur le coup une des participantes du colloque, ma collègue Odile Marcel – sauf que le terme de plagiat ne peut être légitimement employé que si le litige a été reconnu par un tribunal. Une circonstance pour moi comique – et j'oserai dire grotesque – s'est produite à la fin de l'exposé lorsque Sarah Kofman (qui m'avait ignoré tout le long du colloque et persistera à le faire pendant les décennies suivantes) a demandé la parole la première, non pour poser une question philosophique à l'orateur, mais pour se livrer à une sorte de panégyrique enthousiaste et énamouré de l'exposé de Derrida en *standing ovation*... L'amertume a succédé en moi à l'hilarité quand, interrogé plus tard par moi sur cet article dont je lui avais envoyé un tiré-à-part – sans réponse de sa part – en hommage de son ancien élève à la rue d'Ulm marqué par son enseignement, Derrida a fait mine de rien, en lâchant seulement qu'il n'était plus mon professeur-caïman. Je laisse au lecteur du présent article le soin de faire la comparaison entre les deux textes, le mien datant de 1971, celui de Derrida de 1972 (publié en 1973). Cet incident humiliant m'a fait prendre conscience – maigre consolation – des procédés intellectuels de la mouvance « structuraliste », dont évidemment Derrida ne se réclamait pas, mais dont il utilisait parfois les méthodes de braconnage : la réécriture et l'emprunt forcé d'analyses, de doctrines et de travaux d'autres chercheurs, sans leur aveu et à l'appui de ses propres théories, donc en les détournant de leur signification originelle. C'est sans doute ce qu'il faut appeler la « différance » – ou la « déconstruction », la réinterprétation dans l'interprétation ! S'il faut avouer que Nietzsche pratiquait pour sa part couramment ces citations sauvages et sans guillemets, très souvent à des fins parodiques reconnaissables par les lecteurs avertis, il faut en revanche noter qu'il cite aussi ses sources explicites avec reconnaissance – et que... tout le monde n'est pas Nietzsche !

3.2. La métaphore

Ce qu'il faut ici remarquer, c'est que Derrida et son épigone Sarah Kofman, ainsi surtout que Bernard Pautrat, dans leurs analyses sur la question de l'interprétation chez Nietzsche, mettent l'accent tout particulièrement sur la problématique connexe de la métaphore. C'est explicite notamment dans les travaux de Sarah Kofman, dès son article (« extrait d'un ouvrage à paraître ») intitulé « Nietzsche et la métaphore », paru

dans la revue *Poétique* en 1971²⁷, puis dans ses travaux ultérieurs, mais surtout dans le livre flamboyant de Bernard Pautrat, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche* (1971). Aux commentaires sur la philosophie de Nietzsche comme pensée se constituant en système rationnel, ou même visant une ontologie d'ordre métaphysique, Pautrat oppose une analyse de la « métaphore puissante, signifiante à l'excès – un système solaire » (4^e de couverture), qui « commande la course de Nietzsche comme de Platon » comme un « texte affecté d'une lecture instable ». Il s'agit donc d'une interprétation libérée de son fondement dans une analyse rationnelle d'un système conceptuel philosophique et ontologique – à l'opposé de ce qu'avaient fait Heidegger, Fink et Granier.

Ce choix d'interprétation donne des analyses brillantes (sans jeu de mots d'ordre « héliologique »), mais du même coup ouvre le champ d'une lecture et d'une interprétation fondées non seulement sur l'analyse des textes de Nietzsche, mais sur l'imagination et la culture personnelles de l'interprète. On assiste donc, à la fois admiratif et perplexe, au libre déploiement, souvent à longue distance et dans une dérive à partir du texte de Nietzsche, de l'expression des fantasmes propres du lecteur singulier de Nietzsche qu'est le subtil et brillant Bernard Pautrat. Cependant, la liberté de l'interprétation dont parle Nietzsche est toujours mise par lui en rapport philologique avec le texte : elle est donc à la fois infinie et limitée, sans limites mais codée, et au surplus obligatoirement confrontée à la « réalité » (ou « vérité ») qu'invoque Nietzsche et à laquelle il ne cesse de tout rapporter, celle du corps, de la vie et de la volonté de puissance. On peut et même on doit donc imaginer une autre façon d'analyser les textes de Nietzsche et sa méthode d'interprétation généalogique et philologique, en déterminant le rapport chez lui entre les métaphores de l'interprétation et leur objet : la culture. Pour le dire par anticipation : la généalogie est par définition et dans son principe la métaphore d'une interprétation de la culture, de sorte que l'on ne peut parler de la liberté de l'interprétation chez Nietzsche qu'en la déconnectant de son objet central, la *culture*, au mépris de ses mises en garde philologiques.

²⁷ Kofman 1971.

3.3. Deleuze : la généalogie, mais sans la culture

C'est Deleuze qui, le premier, a remis la généalogie à sa place centrale dans la pensée de Nietzsche, dès les premières pages de son livre marquant, *Nietzsche et la philosophie*, qui constitue – comme le déclare explicitement son titre – la première grande étude française proprement philosophique de la pensée de Nietzsche dans son ensemble. Il faudra attendre le livre de Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, paru en 1966, pour disposer d'une analyse d'une pareille envergure, quoique de projet et d'inspiration différents²⁸. À la première page du livre, le chapitre premier, intitulé « Le concept de généalogie » commence par cette phrase : « Le projet le plus général de Nietzsche consiste en ceci : introduire en philosophie les concepts de sens et de valeur »²⁹. Ces deux notions définissent précisément la généalogie comme interprétation (sens) liée à la volonté³⁰. Les développements qui suivent parcourent toute l'œuvre et les notions et problématiques principales, de la volonté de puissance au « surhomme ». Mais ce grand livre, qui faisait découvrir au lecteur français une grande œuvre philosophique jusque-là considérée avec condescendance et méfiance par l'Université française, se révèle souvent trop personnel pour être parfaitement fidèle à son objet : outre que Deleuze, qui avait étudié Bergson de près, offre une conception de la vie et de la volonté de puissance qui est plus bergsonienne, intuitive, que schopenhauérienne (et donc kantienne et critique), il se concentre trop exclusivement sur la *Généalogie de la morale* et ramène toute la pensée de Nietzsche à une antinomie originaire : l'opposition de l'actif et du réactif. Or celle-ci représente un *hapax* dans toute l'œuvre, puisqu'elle n'apparaît (sans préalable ni problématique approfondie) que dans une page de cet ouvrage (II, § 11), et ne sera jamais utilisée ni développée ensuite par Nietzsche. Quoique simplificatrice, cette réduction est si frappante que, pendant les décennies suivantes, presque tous les commentaires et références à Nietzsche reprenaient ce cliché devenu canonique, en croyant y trouver une clef universelle expliquant toute la philosophie de Nietzsche. En outre, Deleuze, dans ce livre, faisait bon marché de l'évolution de cette pensée, tenant certaines notions pour des constantes de l'œuvre. Il reconstituait une sorte de système réduit à sa teneur

²⁸ Granier 1966.

²⁹ Deleuze 1962, p. 1.

³⁰ *Ibid.*, p. 7 et suivantes.

uniquement philosophique, un ensemble logique de notions clefs abstraites, qui laissait dans l'ombre non seulement la textualité spécifique et extra-discursive de Nietzsche, mais encore l'énorme corpus des textes que Nietzsche consacre à la *culture*. C'était le défaut de ses grands prédécesseurs commentateurs de Nietzsche : tous, chacun à sa façon, expliquaient la pensée de Nietzsche en établissant une anthologie de citations – souvent les mêmes et détachées de leur contexte – à l'aide desquelles ils reconstituaient un système cohérent abstrait (au sens littéral), d'ordre quasi architectonique. Comme Granier plus tard, Deleuze méconnaissait que la culture est en fait l'objet central et en un sens exclusif de la pensée de Nietzsche, lorsqu'il ramenait celle-ci à un genre particulier mais typique de système philosophique.

Or le propos d'ensemble de la pensée de Nietzsche n'est pas la pensée du Retour éternel, du Surhumain, d'une ontologie (ou « mé-ontologie ») et de la volonté de puissance. C'est une analyse de la *Kultur* – qu'on traduise ce mot par « culture » ou par « civilisation » –, que Nietzsche finira par appeler « généalogie de la morale », entendons de la morale chrétienne, du platonisme-christianisme, de la « décadence » : c'est l'enjeu des *Considérations inactuelles* jusqu'à *Ecce homo*. Pour le dire brutalement à la face des heideggériens et autres philosophes et métaphysiciens, Nietzsche ne s'intéresse pas au premier chef ni essentiellement aux philosophes et à la philosophie : ceux-ci, ou bien ne représentent pour lui qu'un avatar décadent et nihiliste du platonisme-christianisme, c'est-à-dire des théologiens masqués, des « prêtres ascétiques » qu'il faut reléguer dans « la morale », ou bien ne sont qu'un vœu (lointain) pour l'avenir. Pour Nietzsche, les philosophes antérieurs classiques sont des composantes parmi d'autres de la culture. On sait qu'il ne les connaissait que de seconde main et très fragmentairement, en dépit de ses forfanteries sur « les philosophes » et « les grands sages de tous les temps » (comme dit la formule de Goethe) – il faisait ainsi de nécessité vertu. La plus grande partie de l'œuvre de l'auteur d'*Humain, trop humain* et d'*Ecce homo* est consacrée à la culture, à ce que le philologue qu'il est – resté apprenti philosophe – entend par culture : l'art, la littérature, la musique, les institutions sociales et politiques, les groupes sociaux et leurs mœurs, la religion (principalement « chrétienne » !). C'est ce que Deleuze, plus philosophe qu'historien et spécialiste de sciences humaines, a ignoré, sans doute à cause des grands commentaires antérieurs, mais aussi – et ce n'est pas négligeable – du

fait de la falsification que les écrits de Nietzsche ont subie au départ et de la tradition dans laquelle les écrits de Nietzsche ont été d'abord publiés puis commentés – dont le souci de probité philologique était totalement absent par principe, au profit d'une glorification d'un génie philosophique nouveau et sans précédent. C'est ainsi que Deleuze ne disposait que des traductions françaises (d'Henri Albert principalement) fondées sur la grande édition Kröner in-8° dirigée par la sœur, et de la seule traduction disponible alors des fragments posthumes, *La volonté de puissance*. On ne s'étonnera pas que, conformément à son titre, le livre privilégie à l'excès la pensée « philosophique » de Nietzsche, en passant sous silence, par exemple, tous les écrits sur la musique et en particulier sur Wagner, les textes sur la littérature et l'art en général, ainsi que les longs développements sur les mœurs. Mais pour l'analyse de la problématique de la généalogie comme interprétation et évaluation, plus regrettable encore est l'impasse complète faite sur les modalités philologiques de l'interprétation qu'est la généalogie, ainsi que sur la méthodologie de la lecture de Nietzsche, dont les textes débordent constamment les limites de la logique du discours.

3.4. Jean Granier

On remarquera ici brièvement que ce défaut du commentaire est partagé par le livre essentiel (marginalisé par la mode « structuraliste ») de Granier, dont le but est de rendre justice à la cohérence philosophique et discursive de la pensée de Nietzsche et d'en reconstituer l'architecture discursive par une méthode appelée « régressive-structurale ». Granier montre que les apparentes contradictions communément reprochées à la philosophie de Nietzsche sont levées si on prend conscience que les notions en cause se situent à des niveaux différents de la réflexion. Que cela conduise à une sorte de reconstitution de nature systématique, et que Granier soit de ce fait obligé d'affronter la conception heideggérienne d'une pensée « métaphysique » de Nietzsche, n'est pas douteux. C'est d'autant plus vrai qu'il reste sous l'influence marquée de la pensée « ontologique » subjectiviste de Sartre dans son affrontement avec le « penseur » de la Forêt Noire. Mais il en résulte la nécessité de dédouaner Nietzsche de l'accusation d'une ontologie traditionnelle, ce qui conduit par voie de conséquence, à défaut d'un fondement ontologique en règle, à fonder sa philosophie sur l'idée assez problématique, inspirée par Schopenhauer, d'une « épiphilosophie » – ce qui ramène Nietzsche à

un questionnement sur un fondement ontologique dont il n'a que faire dans sa pensée de l'interprétation.

3.5. Richard Roos sur Nietzsche et la philologie

Cet emballement philosophique, cet oubli (ou cette ignorance) de la culture occidentale, allemande et européenne comme objet central de la généalogie nietzschéenne, et l'inattention plus que négligente à la spécificité des textes de Nietzsche ainsi qu'à la méthode spécifique requise pour lire les textes nietzschéens : c'est ce qu'a souligné le grand germaniste Richard Roos, spécialiste de Nietzsche et précurseur-inspirateur de Colli et Montinari, dans son exposé brillant, érudit et délicatement caustique à la Décade Nietzsche de Cerisy, « Règles pour une lecture philologique de Nietzsche », qu'il serait opportun de rééditer, même cinquante ans après³¹. À défaut de pouvoir en donner l'essentiel d'une façon suffisamment détaillée, j'en cite le principe directeur : « Ce que ma conscience de philologue ne saurait admettre, [...] c'est qu'on puisse prétendre étudier cette pensée à travers les interprétations au lieu de revenir au texte et de s'attacher à une lecture exacte. Or ces textes renvoient constamment à leur époque [en dépit des revendications d'« intempestivité »]. Il faut enfin cesser d'isoler Nietzsche, de le couper de la culture allemande. [...] Nietzsche annonce la fin d'une culture mais il fait partie de cette culture »³². En d'autres termes, la plupart des lectures de Nietzsche qu'on a évoquées ici comme « structuralistes » ou « philosophico-métaphysiques » tombent sous le coup de la condamnation par Nietzsche de la « carence en philologie » (*Mangel an Philologie*) des « philosophes », ces idéalistes dépourvus de « probité » philologique qui substituent le « langage de la morale » à la réalité : c'est l'analyse que Nietzsche mène par exemple dans *Humain trop humain*, dans les « Raids d'un intempestif » du *Crépuscule des idoles* ou tout au long des Fragments posthumes.

Ces mises en garde méthodologiques et les indications de lecture et d'interprétation qui en découlaient constituaient les fondements d'une *lecture* à la fois philologique et philosophique des *textes*, dans leur singularité concrète et leur déroulement – sans les découper en citations sorties de leur contexte, en vue de reconstituer une totalité. Cela seul permettait

³¹ Roos 1973.

³² *Ibid.*, p. 310.

de comprendre la problématique de la généalogie comme interprétation de la culture, c'est-à-dire, du même coup, de l'objet central de la pensée de Nietzsche. Mais cela permettait aussi, en retour, de construire une problématique de la *culture* elle-même, donc de la *morale*, comme interprétation, comme « sémiotique », comme « symptomatologie », autrement dit comme interprétation psycho-physiologique, comme *traduction* du langage du corps et des affects dans un langage moral : la généalogie comme travail de *déchiffrage* du « philosophe-médecin » (préface du *Gai Savoir*), du « psychologue et attrapeur de rats » (préface du *Crépuscule des idoles*), comme « *interprétation-rumination* » de la morale (avant-propos de la *Généalogie de la morale*, § 8).

Cet exposé philologique de Richard Roos est venu encourager, confirmer et enrichir mes propres interrogations sur la méthodologie de la lecture de Nietzsche et sur l'objet central et la problématique fondamentale de sa pensée de philologue-philosophe : la culture comme objet d'une analyse philologique-philosophique-physiologique-psychologique, « psychophysiologique » si l'on peut dire, c'est-à-dire la généalogie de la morale.

4. Éric Blondel

4.1. Les guillemets de Nietzsche et les métaphoriques médico-philologiques

Aucun travail intellectuel ne naît de rien ni ne survient dépourvu de tout antécédent ni dégagé de toute influence – y compris pour Nietzsche lui-même, n'en déplaise à la sœur de Nietzsche, qui a fabriqué de toutes pièces la légende éhontée d'un génie sans aucune histoire ni prédécesseur. C'est pourquoi j'ai jugé indispensable de retracer un tableau aussi complet et objectif que possible de l'arrière-plan du tournant qui a abouti au « moment généalogique » des études nietzschéennes en France, dont j'ai été alors une des parties prenantes, avec une dette envers certains prédécesseurs que j'ai évoqués.

Ma recherche portait sur deux problématiques que j'estimais capitales : d'une part la recherche de ce qui donnait une *unité* à la pensée de Nietzsche (le concept ou la métaphore ?), d'autre part la recherche de la méthodologie d'une lecture philosophique et philologique de l'œuvre,

en rapport avec la problématique de la *généalogie de la culture*, de la « morale ».

Dans mon article paru en 1971 dans la *Revue philosophique*, « Nietzsche, la vie et la métaphore », j'avais tenté de dégager l'unité de la pensée de Nietzsche à partir de sa métaphorique de la Femme comme métaphore de la Vie³³. Que cette analyse ait manqué son objectif, au moins en partie, c'est ce que prouve l'utilisation détournée (plagiat ?) qu'en avait faite Derrida pour de tout autres considérations sur l'errance de l'interprétation. Cette unité, je l'ai trouvée en revanche dans une lecture « philologique » du texte, qui m'a fait découvrir, à partir des guillemets, une problématique très riche du *langage* et de son implication dans une problématique de l'interprétation, de la traduction et de la falsification de la *réalité* – le grand mot clef de la pensée ultime de Nietzsche –, Nietzsche opposant par exemple le « langage moral » des idéaux et son propre langage, le « langage de la réalité », ce qui fait de la généalogie une entreprise de déchiffrement d'un certain langage « moral », celui de l'Idéal, dans la culture. C'est ce que j'ai cherché à montrer en détail dans mon propre exposé à Cerisy, « Les guillemets de Nietzsche : philologie et généalogie »³⁴. « Pourquoi ne pas prendre ces expressions [de Nietzsche sur la philologie et la lecture du texte de la culture] à la lettre, prendre Nietzsche au mot ? Et si, justement, la culture *était* bien, pour Nietzsche philologue, en effet, un texte, un discours déterminé ? [...] [Et] la "culture" décadente, la morale, littéralement, une *façon de parler* ? »³⁵. Ainsi, je me proposais de « dégager les implications *littérales* du projet philologique de Nietzsche pour une théorie généalogique de la culture »³⁶.

4.2. Nietzsche, le corps et la culture : la philosophie comme généalogie philologique

Du même coup, après la question de l'unité de la pensée nietzschéenne, mon second questionnement, qui portait sur la méthodologie, trouvait un commencement de réponse : faute d'une structure unifiée d'ordre métaphorique, on pouvait dégager, au-delà (ou en contrepoint) de la logique

³³ Blondel 1971.

³⁴ Blondel 1973.

³⁵ *Ibid.*, p. 155 (= Blondel 2000, p. 73).

³⁶ *Ibid.*

systématique d'un discours rationnel de Nietzsche, le *travail du texte*, conçu comme champ de bataille rhétorique, sophistique, polémique. Alors, on voit que l'affrontement avec l'« Idéal » et le conflit avec la « morale » se déroule dans le texte de Nietzsche, comme un champ où les concepts et les arguments rationnels sont pour ainsi dire supplantés par une lecture-interprétation-rumination prenant, par analogie avec leur objet pulsionnel et affectif, la forme de certaines *métaphoriques* descriptives du corps, des affects et des pulsions (*Affekte, Triebe*). La philologie, comme généalogie, se fait inséparablement linguistique (voir la note de Nietzsche à la fin du premier traité de la *Généalogie de la morale*) et médecine-physiologie (ou « psychologie »). Cependant, ces métaphoriques ne constituent pas une structure métaphorique, mais s'interprètent à leur tour mutuellement dans un jeu que j'ai qualifié d'« enchaînement-report » : la principale métaphorique, celle de la gastroentérologie, qui domine la théorie nietzschéenne des pulsions, s'interprète dans une métaphorique politique (où les pulsions se combattent, se lient, s'allient entre elles et se dissocient), laquelle à son tour débouche sur la métaphorique philologique du texte comme interprétation (symptômes, sémiotique) et comme étant lui-même traduction, travestissement.

4.3. Généalogie et musique : l'auscultation – et Wagner

Mais la métaphorique philologique du texte, observe Nietzsche, risque de faire écran à la « réalité », au corps, aux pulsions et affects qu'il exprime, par une sorte de fétichisme du texte qui se croit indépendant des pulsions, par un idéalisme du signifiant et du langage, analogue à la négation « morale » du corps dans l'Idéal. Nietzsche pare à ce risque en se livrant à une critique en règle de la philologie, analogue à celle qu'il fait de l'idéalisme et du « langage moral ». D'où son recours à ce qu'on pourrait appeler à la lettre le *corps* du texte, la « corporéité » métaphorique du texte, au premier plan avec la surcharge métaphorique de la médecine, du souterrain, de la gastroentérologie (par exemple « les tripes » dans *Ecce homo*), de la guerre, de « l'attrapeur de rats » et – *last, not least* et même tout spécialement – de l'écoute à la fois *médicale et musicale* des « arrière-sons », au moyen de ce que Nietzsche appelle « ausculter les idoles » (dans le *Crépuscule des idoles*). C'est ce qui conduit à ces analyses généalogiques à la fois médicales, psychologiques et musicologiques que sont les textes sur Wagner, en particulier

Le Cas Wagner et Nietzsche contre Wagner. C'est dans ce domaine « généalogico-musical » que j'ai approfondi quelques remarques de mes recherches sur Nietzsche et la musique dans mes articles « Nietzsche philosophe musicien : la métaphorique de l'interprétation » et « "Sans musique la vie serait une erreur" »³⁷.

On entre alors dans une étude des textes de Nietzsche *et* du texte de la culture, qu'il faut résolument considérer comme des stratégies polysémiques, des textes inéluctablement pluriels et sans fond ni fondement ontologique ultime, fût-ce celui des pulsions. Le travail de l'« être souterrain qui perce, qui creuse, qui sape » (*Aurore*, Préface, § 1), ne débouche sur aucun « fond », n'aboutit à aucun « fondement » ou sol originaire : c'est pourquoi Nietzsche parle de « patience », de « portes ouvertes », de « lento » et d'« arrière-pensées » qui « n'en ont jamais fini (*fertig sein*) de rien » (*ibid.*, § 5). Telles sont, esquissées brièvement, les directions que j'ai prises dans ma thèse de doctorat d'État, *Nietzsche et le problème de la culture*, dirigée par Jean Granier et par Paul Ricœur, soutenue en 1982, que les PUF ont publiée en 1986 sous le titre *Nietzsche, le corps et la culture*. Le succès n'en a pas été éclatant : peu après, les PUF ont décidé de mettre le livre au pilon, à charge pour moi d'en racheter de ma poche quelques exemplaires pour le sauver. Cela donne des leçons de modestie... C'est vingt ans après (en 2006) qu'à l'initiative de Philippe Saltel, les Éditions L'Harmattan en ont publié une réédition, avec Préface et Postface. Je n'y avais rien ajouté, sauf des éléments bibliographiques nouveaux, ni n'avais rien modifié, sauf les références aux Fragments posthumes de l'édition Colli-Montinari.

4.4. Lire, traduire, commenter

Mais la méthodologie, justement quand elle se donne comme philologie et interprétation rigoureuse des textes, n'est rien quand elle s'en tient à des principes. Encore fallait-il donc appliquer ces principes *in concreto* et pour ainsi dire *in medio libro*. C'est pourquoi, pour les mettre en œuvre, j'ai tenu, jusqu'à ce jour, à proposer, chez Hatier et principalement chez GF Flammarion, des traductions inédites et des éditions de grands ouvrages de Nietzsche, avec appareil critique et notes explicatives de nature résolument philosophique et philologique : *Crépuscule des idoles* chez Hatier (coll. Classiques et Cie, 2001), puis, en GF Flammarion,

³⁷ Respectivement : Blondel 1985 et Blondel 2001.

Ecce homo suivi de *Nietzsche contre Wagner* (1992), *L'Antéchrist* (1994), *Généalogie de la morale* (1996, avec d'autres traducteurs et présentateurs), *Le Cas Wagner* (2000), *Aurore* (2012) et *Humain, trop humain II (Opinions et sentences mêlées et Le Voyageur et son ombre)* (2019), les deux derniers titres en collaboration pour la traduction avec Ole Hansen-Løve et Théo Leydenbach)³⁸.

De quoi, au bout de plus d'un demi-siècle passé en compagnie des textes de Nietzsche, le considérer – selon la formule de Thomas Mann, grand nietzschéen, lui, – *cum grano salis*...

Bibliographie

Andler 1920-1931

ANDLER (Ch.), *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris, Bossard, 1920-1931, 6 vol.

Bernhard 1988

BERNHARD (Th.), *Maîtres anciens*, trad. G. Lambrichs, Paris, Gallimard, 1988.

Blondel 1971

BLONDEL (É.), « Nietzsche : la vie et la métaphore », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 161, 1971, p. 315-345.

Blondel 1973

BLONDEL (É.), « Les guillemets de Nietzsche : philologie et généalogie », in *Nietzsche aujourd'hui ?*, t. 2 : *Passion*, sous la direction de DE GANDILLAC (M.), PAUTRAT (B.), Paris, Union Générale d'Éditions, 1973, p. 153-182, repris dans *Lectures de Nietzsche*, sous la direction de BALAUDÉ (J.-Fr.), WOTLING (P.), Paris, Librairie Générale Française, 2000, p. 71-101.

Blondel 1981

BLONDEL (É.), « “Götzen aushorchen” : Versuch einer Genealogie der Genealogie », in *Perspektiven der Philosophie*, Bd. 7, 1981, p. 51-72.

Blondel 1981-1982

BLONDEL (É.), « Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für das Verständnis Nietzsches : Nietzsche und der französische Strukturalismus », in *Nietzsche-Studien*, Bd. 10/11, 1981-1982, p. 518-564.

³⁸ Nietzsche 1992, 1994, 1996, 2000a, 2001, 2012, 2019.

Blondel 1984

BLONDEL (É.), « Nietzsches metaphorisches Denken », in *Nietzsche-Kontrovers*, IV, ed. by BERLINGER (R.), SCHRADER (W.), Würzburg, Königshausen und Neumann, 1984.

Blondel 1985

BLONDEL (É.), « Nietzsche philosophe musicien : la métaphorique de l'interprétation », in *Nouvelles lectures de Nietzsche*, textes recueillis par JANICAUD (D.), Lausanne, L'Âge d'homme, 1985, p. 15-27.

Blondel 1989

BLONDEL (É.), « La patience de Nietzsche », in *Nietzsche-Studien*, Bd. 18, 1989, p. 432-439.

Blondel 2001

BLONDEL (É.), « “Sans musique la vie serait une erreur” », in *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 57/2, 2001, p. 213-224.

Deleuze 1962

DELEUZE (G.), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.

Derrida 1973

DERRIDA (J.), « La question du style », in *Nietzsche aujourd'hui ?*, t. 1 : *Intensités*, sous la direction de DE GANDILLAC (M.), PAUTRAT (B.), Paris, Union Générale d'Éditions, 1973, p. 235-299.

Fink 1965

FINK (E.), *La philosophie de Nietzsche*, trad. H. Hildenbrand et A. Lindenberg, Paris, Éditions de Minuit, 1965.

Foucault 1967

FOUCAULT (M.), « Nietzsche, Freud, Marx », in *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Paris, Minuit, 1967, p. 183-200.

Granier 1966

GRANIER (J.), *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.

Heidegger 1971

HEIDEGGER (M.), *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, 2 vol.

Jaspers 1950

JASPERS (K.), *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, trad. H. Niel, Paris, Gallimard, 1950.

Kaufmann 1950

KAUFMANN (W. A.), *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1950 (rééd. 1974).

Kaufmann 1982

KAUFMANN (W. A.), *Nietzsche. Philosoph, Psychologe, Antichrist*, aus dem Amerikanischen von J. Salaquarda, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

Kofman 1971

KOFMAN (S.), « Nietzsche et la métaphore », in *Poétique*, n° 5, 1971, p. 77-98.

Le Rider 1999

LE RIDER (J.), *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999.

Löwith 1956

LÖWITH (K.), *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1956.

Nietzsche 1910-1923

NIETZSCHE (Fr.), *Werke*, Stuttgart/Leipzig, A. Kröner, 1910-1923.

Nietzsche 1935-1937

NIETZSCHE (Fr.), *La volonté de puissance*, texte établi par Fr. Würzbach, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1935-1937 (2 tomes).

Nietzsche 1940

NIETZSCHE (Fr.), *Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches. Versuch einer neuen Auslegung allen Geschehens und einer Umwertung aller Werte*, aus dem Nachlass und nach den Intentionen Nietzsches geordnet von Dr. Friedrich Würzbach, Salzburg/Leipzig, A. Pustet, 1940.

Nietzsche 1962

NIETZSCHE (Fr.), *Par delà le bien et le mal*, trad. G. Bianquis, Paris, Union Générale d'Éditions, 1962.

Nietzsche 1967a

NIETZSCHE (Fr.), *L'Antéchrist*, trad. R. Rovini, Paris, Pauvert, 1967.

Nietzsche 1967b

NIETZSCHE (Fr.), *L'Antéchrist*, trad. D. Tassel, Paris, Union Générale d'Éditions, 1967.

Nietzsche 1967c

NIETZSCHE (Fr.), *Œuvres philosophiques complètes, t. V : Le Gai Savoir. Fragments posthumes 1881-1882*, texte et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1967.

Nietzsche 1969

NIETZSCHE (Fr.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier Flammarion, 1969.

Nietzsche 1992

NIETZSCHE (Fr.), *Ecce homo suivi de Nietzsche contre Wagner*, traduction, introduction et notes par Éric Blondel, 1992.

Nietzsche 1994

NIETZSCHE (Fr.), *L'Antéchrist*, traduction, introduction et notes par É. Blondel, 1994 (réédition revue et corrigée, 2022).

Nietzsche 1996

NIETZSCHE (Fr.), *Généalogie de la morale*, trad. É. Blondel, O. Hansen-Løve, Th. Leydenbach, P. Pénisson, introduction et notes de Ph. Choulet, 1996.

Nietzsche 2000a

NIETZSCHE (Fr.), *Le cas Wagner*, traduction et présentation par Éric Blondel (suivi de *Crépuscule des idoles*, trad. P. Wotling), 2000.

Nietzsche 2000b

NIETZSCHE (Fr.), *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2000.

Nietzsche 2001

NIETZSCHE (Fr.), *Crépuscule des idoles*, trad. É. Blondel, Paris, Hatier, 2001.

Nietzsche 2012

NIETZSCHE (Fr.), *Aurore*, trad. É. Blondel, O. Hansen-Løve, Th. Leydenbach, présentation par Éric Blondel, 2012.

Nietzsche 2019

NIETZSCHE (Fr.), *Humain, trop humain II (Opinions et sentences mêlées et Le Voyageur et son ombre)*, trad. É. Blondel, O. Hansen-Løve, Th. Leydenbach, présentation et notes par É. Blondel, 2019.

Pautrat 1971

PAUTRAT (B.) *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1971.

Rey 1971

REY (J.-M.), *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1971.

Ricœur 1965

RICŒUR (P.), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.

Roos 1956

ROOS (R.), *Elisabeth Förster-Nietzsche ou la sœur abusive*, Lyon, Société des études germaniques, 1956.

Roos 1973

ROOS (R.), « Règles pour une lecture philologique de Nietzsche », in *Nietzsche aujourd'hui ?, t. 2 : Passion*, sous la direction de DE GANDILLAC (M.), PAUTRAT (B.), Paris, Union Générale d'Éditions, 1973, p. 283-324.

Salaquarda 1973

SALAQUARDA (J.), « Der Antichrist », in *Nietzsche-Studien*, Bd. 2, 1973, p. 91-136.

Valadier 1974

VALADIER (P.), *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, 1974.

La différence dans l'origine et son image inversée : généalogie et critique dans le *Nietzsche* et la philosophie de Deleuze

Gabriel Valladão Silva

Technische Universität Berlin

Introduction

Cet article part de la prémisse que l'histoire du concept de généalogie est loin d'être transparente pour ceux qui s'en servent aujourd'hui et que l'un des moments les plus décisifs de cette histoire, son adoption dans le *Nietzsche et la philosophie* de Gilles Deleuze, est aussi l'un des plus obscurs et des plus ignorés par les chercheurs.

Mon propos est de faire une lecture succincte de quelques passages de cette œuvre afin de dégager le sens du concept de généalogie et le rôle qu'il joue sous la plume de Deleuze. Ce texte devrait donc être compris comme une modeste contribution au projet de reconstituer l'histoire de cette notion philosophique, qui est devenue si populaire ces dernières décennies.

Pour justifier cette approche, avant même de passer à l'analyse des textes, j'aimerais aborder très brièvement quelques raisons justifiant que l'on s'intéresse au concept de généalogie chez Deleuze, notamment dans *Nietzsche et la philosophie*.

Tout d'abord, dans cet ouvrage, Deleuze a été le premier à mettre en avant ce concept dans le cadre d'une interprétation globale de l'œuvre de Nietzsche. Tandis que la généalogie ne commence à devenir populaire que dans les années 1970, Deleuze s'en sert déjà dans un article

de 1959 intitulé « Sens et valeurs », qui, trois ans plus tard, est presque complètement incorporé dans *Nietzsche et la philosophie*, où il va aussi jouer un rôle central. Pendant les six décennies antérieures, que ce soit en France, en Allemagne ou ailleurs, nul ne s'était intéressé de cette façon au concept nietzschéen de généalogie. Si on considère les interprétations allemandes de Nietzsche qui ont été les plus influentes jusqu'aux années 1950 – celles de Lou Andreas-Salomé, Thomas Mann, Ernst Bertram, Alfred Baeumler, Heidegger, Eugen Fink, Karl Löwith, Karl Jaspers et Karl Schlechta par exemple –, aucune n'y a recours, et pratiquement toutes l'ignorent de bout en bout. Il en va de même des interprétations francophones et anglophones : Henri Albert, Henri Lichtenberger, Charles Andler, Henri Lefebvre, Georges Bataille, Jean Wahl, Arthur Danto, Walter Kaufmann ne font aucunement de la notion de généalogie une clef pour interpréter l'œuvre nietzschéenne.

En outre, et cette remarque fera encore mieux ressortir l'importance de Deleuze dans l'histoire du concept, ce n'est peut-être pas sans raison que tous ces auteurs ont presque complètement ignoré la généalogie chez Nietzsche. En effet, si l'on considère l'œuvre de Nietzsche sans préjugé, on n'y trouvera aucune raison évidente pour mettre en avant un concept de généalogie. Même dans la *Généalogie de la morale*, cette notion ne joue pas véritablement un rôle central¹. Mais je ne suis pas en mesure de traiter cette question ici et je renvoie à la première partie de ma thèse de doctorat, où je discute plus en détail l'usage que Nietzsche fait du terme. En tout cas, le simple contraste avec la réception antérieure de la philosophie de Nietzsche nous autorise déjà

¹ Dans la littérature secondaire la plus récente, on observe quelques signes d'un changement de point de vue sur le rôle du concept de généalogie au sein de l'œuvre de Nietzsche. Ainsi, dans son interprétation de la cinquième partie de *Par-delà bien et mal*, Marco Brusotti remarque que Nietzsche lui-même n'utilise presque pas le concept de généalogie, et que dans la *Généalogie de la morale*, les expressions « généalogiste » et « généalogique » sont utilisées la plupart du temps pour désigner ses « adversaires » (Brusotti 2014, p. 119-120). Selon Brusotti, c'est « seulement dans la réception » que le concept de généalogie est devenu une « désignation de la méthode de Nietzsche lui-même » (*ibid.*, note 7). Patrick Wotling, dans son entrée sur la généalogie du *Dictionnaire Nietzsche* (2017), s'exprime lui aussi de façon beaucoup plus prudente, concernant le rôle de ce concept dans l'œuvre de Nietzsche, qu'il ne l'avait fait auparavant dans *Le vocabulaire de Nietzsche* (Wotling 2001, p. 31-32). On constate un développement similaire chez Andreas Urs Sommer, qui, dans son commentaire récent de la *Généalogie de la Morale* (Urs Sommer 2019), à la différence des volumes antérieurs du *Heidelberger Nietzsche-Kommentar*, se garde de traiter la généalogie comme une méthode employée par Nietzsche. Voir aussi Martin 2016 et Müller 2020, p. 153.

à nous demander pourquoi Deleuze a fait le choix inédit de valoriser ce concept dans son interprétation : choix que rien n'interdit, certes, mais que rien ne suggère non plus chez Nietzsche lui-même ou chez les auteurs qui se sont intéressés à lui jusqu'aux années 1950.

En fin de compte, il convient aussi de se demander pourquoi le rôle pionnier qui a été celui de Deleuze dans l'histoire du concept de généalogie a été si peu discuté jusqu'à aujourd'hui. Or l'examen de cette histoire révèle un double mouvement qui aide à expliquer une telle omission. D'un côté, il est évident que la valorisation du concept de généalogie qui est intervenue dans le milieu philosophique à partir des années 1970 était principalement due à Foucault, à qui le terme est resté étroitement associé, beaucoup plus qu'à Deleuze. D'un autre côté, Deleuze lui-même semble avoir presque complètement abandonné ce concept après la publication de *Nietzsche et la philosophie*, au point de le critiquer deux décennies plus tard dans l'introduction de *Mille plateaux*². Au moment où la notion de généalogie commence à pénétrer le *mainstream* philosophique, Deleuze s'en est donc déjà largement distancié. Cette circonstance aide à expliquer pourquoi, de même que les chercheurs qui s'intéressent au concept de généalogie tendent à ignorer l'interprétation que Deleuze en fait dans *Nietzsche et la philosophie*, de même ceux qui étudient la philosophie deleuzienne, y compris la question spécifique de la réception de Nietzsche chez Deleuze, omettent eux aussi presque toujours le rôle que la généalogie joue dans ce contexte.

Mais si, de nos jours, le nom de Deleuze est rarement associé au concept de généalogie, il est intéressant d'observer qu'au cours des années 1960, c'était toujours lui qui était cité dans les rares cas où l'on parlait d'un concept nietzschéen de généalogie : c'est sous l'influence directe de *Nietzsche et la philosophie* que les nouvelles interprétations centrées sur la généalogie ont surgi à partir des années 1970³. Je n'évoquerai

² Cf. Deleuze et Guattari 1980, p. 11-18, où les auteurs présentent le rhizome comme l'« anti-généalogie ». Dans son petit livre de 1965, Deleuze ne cite déjà plus ce concept que dans un seul passage, où le terme ne désigne d'ailleurs pas un procédé supposément employé par Nietzsche (Deleuze 1965, p. 36). La notion de généalogie ne reparaitra plus dans les textes deleuziens ultérieurs sur Nietzsche, y compris dans le livre sur Foucault de 1986 (Deleuze 1986/2004, p. 69). La même année, même la préface à l'édition américaine de *Nietzsche et la philosophie* ne mentionne plus la généalogie (Deleuze 1986, p. ix-xiv). Curieusement, on retrouve parfois le concept de généalogie dans d'autres contextes, notamment dans les écrits de Deleuze sur Spinoza (Deleuze 1968, p. 10 ; Deleuze 2002 ; Deleuze 1981/2003, p. 115-116).

³ Cf. par exemple Birault 1962 ; Granier 1966 ; Kofman 1972 ; Blondel 1986.

pas ici le concept de généalogie chez Foucault, c'est-à-dire chez le plus célèbre promoteur de ce concept dans le milieu philosophique de l'époque, parce que cet aspect a déjà fait l'objet de nombreuses études et parce qu'à mon avis, l'usage foucaldien du mot « généalogie » est lui-même un peu flou, voire fluide. Je voudrais seulement mentionner quelques faits très suggestifs qui laissent penser qu'il pourrait être profitable d'essayer de comprendre la genèse du concept foucaldien de généalogie à la lumière de ce qu'avait établi Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie*. À vrai dire, le premier emploi de la notion de généalogie dans l'œuvre de Foucault figure dans un compte-rendu consacré à *Différence et répétition* et *Logique du sens*⁴. Foucault y attribue à Deleuze la fameuse « patience » qui caractérisera plus tard le généalogiste dans « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » – sans doute le texte le plus connu de Foucault sur la généalogie⁵. En outre, un fait peut-être encore plus curieux est qu'en 1966, dans une recension de *Les mots et les choses*, Deleuze lui-même qualifie déjà l'objet de la méthode archéologique de « généalogie souterraine » des espaces de savoir⁶. Il serait dès lors intéressant de comparer la notion de généalogie dans *Nietzsche et la philosophie* avec celle(s) de Foucault, dans la mesure où la lecture foucaldienne de Nietzsche est probablement passée, dans une certaine mesure, par la médiation de l'œuvre de Deleuze.

Deux points faisaient donc de *Nietzsche et la philosophie* un moment important dans l'histoire du concept philosophique de généalogie :

1. D'une part, l'interprétation de Deleuze est sans précédent, car, même chez Nietzsche, on ne trouve pas de raisons évidentes de l'adopter. Il faut donc se demander ce qui a conduit Deleuze à mettre l'accent sur le concept de généalogie dans son interprétation de Nietzsche.

⁴ Cf. Foucault 1970, p. 896.

⁵ Cf. Foucault 1971, p. 145. Dans son commentaire du cours donné par Foucault au Collège de France en 1970-71, Daniel Defert remarque que, dans « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », « Foucault propose comme généalogie ce que Deleuze a présenté [dans *Différence et répétition*] comme une ontologie différentialiste » (Defert 2011, p. 271). Mais ce que Defert ne dit pas, c'est que dans « *Theatrum philosophicum* », Foucault avait déjà désigné cette ontologie différentialiste du nom de « généalogie », et que Deleuze lui-même, dans *Nietzsche et la philosophie*, avait présenté une version de cette ontologie sous le nom de « généalogie ».

⁶ Deleuze, 2002a.

2. D'autre part, il faudrait s'interroger sur l'apport, peut-être largement médiatisé mais en tout cas méconnu, de cette interprétation aux notions de généalogie qui circulent aujourd'hui.

Dans ce qui suit, je me bornerai à identifier quelques traits du concept de généalogie dans *Nietzsche et la philosophie*. Cela signifie tout d'abord que je ne chercherai pas à apporter une réponse à ces questions. Concernant la première, je ne ferai pas une analyse critique de la conception deleuzienne de la généalogie en la comparant avec le *corpus* de l'œuvre nietzschéenne. La singularité de l'approche de Deleuze dans ses ouvrages d'histoire de la philosophie a été fréquemment soulignée par les commentateurs⁷ et Deleuze lui-même a parfois confessé l'hétérodoxie de l'historiographie qu'il pratiquait⁸. Étant donnée l'influence de Deleuze sur le développement historique du concept de généalogie, une compréhension critique de son approche de l'œuvre de Nietzsche est sans doute nécessaire à l'élucidation complète de l'histoire de la « généalogie ». Néanmoins, aucune critique de ce genre n'autorisera à ignorer la réalité historique de l'influence deleuzienne : il en résulte qu'il faut prendre au sérieux le contenu de cette interprétation de la généalogie, notamment pour comprendre les auteurs actuels qui continuent à utiliser le concept deleuzien pour interpréter la pensée de Nietzsche. D'autre part, en ce qui concerne la deuxième question, je ne vais pas suivre les transformations encore peu étudiées par lesquelles le concept de généalogie est passé, à partir de Deleuze, pour en arriver à ses formes actuelles. Une fois constatée la réalité de l'importance de Deleuze pour l'histoire du concept de généalogie, il convient d'analyser le texte de *Nietzsche et la philosophie* pour dégager le sens et le rôle de la notion de généalogie dans cet ouvrage. C'est ce que je propose de faire ici.

1. Sens, valeur, genèse

Dès la toute première section (intitulée « Le concept de généalogie ») du premier chapitre de *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze affirme

⁷ Sur l'interprétation de Nietzsche en particulier, cf. par exemple l'excellent article de Bruno Meziane (Meziane 2019) et les critiques – très naïves – de Carsten Schmieder (Schmieder 2012) et de Stéphane Nadaud (Nadaud 2011). Voir aussi Salanskis 2015, p. 208-210 ; Binoche 2013 ; D'Iorio 2006, p. 71, note 7. Sur l'approche deleuzienne de l'histoire de la philosophie en général, voir Lardreau 1998 ; Schneider 1996 ; Cherniavsky 2013 ; Bénatouil 2002 ; Antonioli 1999.

⁸ Cf. Deleuze 1990/2003, p. 14-15 ; Deleuze et Parnet 1996, p. 18-21.

que « Nietzsche forme le concept nouveau de généalogie » et que « le philosophe est un généalogiste⁹ ». De cette première présentation, on peut déjà inférer que, selon Deleuze : (1) la généalogie est un concept ; (2) ce concept est nouveau ; (3) il a été créé par Nietzsche ; (4) il désigne une – ou même l’ – activité philosophique. Voilà donc quelques déterminations très générales du concept deleuzien de généalogie, dont il ne serait pas excessif d’affirmer qu’elles formeront le dénominateur commun de toutes les versions ultérieures du concept jusqu’à aujourd’hui.

Cependant, si on résume grossièrement l’usage contemporain de la notion de généalogie comme étant un type de procédé critique qui subvertit ou problématise des concepts, des valeurs ou des institutions présentes, habituellement tenus comme allant de soi, en en dévoilant le devenir historique, alors on ne saurait dire qu’un lecteur habitué à cet usage contemporain le reconnaîtrait sans surprise dans *Nietzsche et la philosophie*. Quelques lignes plus bas dans la même section, le passage ci-dessous est celui qui s’approche le plus d’une définition du concept de généalogie, dans tout l’ouvrage :

Généalogie veut dire à la fois valeur de l’origine et origine des valeurs. [...] Généalogie signifie l’élément différentiel des valeurs dont découle leur valeur elle-même. Généalogie veut donc dire origine ou naissance, mais aussi différence ou distance dans l’origine. Généalogie veut dire noblesse et bassesse, noblesse et vilenie, noblesse et décadence dans l’origine. Le noble et le vil, le haut et le bas, tel est l’élément proprement généalogique ou critique. Mais ainsi comprise, la critique est en même temps le plus positif. L’élément différentiel n’est pas critique de la valeur des valeurs, sans être aussi l’élément positif d’une création. C’est pourquoi la critique n’est jamais conçue par Nietzsche comme une *réaction*, mais comme une *action*. [...] La critique n’est pas une ré-action du re-sentiment, mais l’expression active d’un mode d’existence actif [...]. Cette manière d’être est celle du philosophe, parce qu’il se propose précisément de manier l’élément différentiel comme critique et créateur, donc comme un marteau. Ils pensent « basement », dit Nietzsche de ses adversaires. De cette conception de la généalogie, Nietzsche attend beaucoup de choses : une nouvelle organisation des

⁹ Deleuze 2014, p. 3.

sciences, une nouvelle organisation de la philosophie, une détermination des valeurs de l'avenir¹⁰.

Ce passage un peu obscur n'en condense pas moins les caractéristiques essentielles du concept deleuzien de généalogie, qui seront élaborées ailleurs dans le livre. À la différence des déterminations très génériques formulées plus en haut, ces caractéristiques concernent déjà le contenu propre de ce concept et ne paraîtront pas évidentes aux lecteurs habitués à l'usage de la « généalogie » qu'on fait aujourd'hui en contexte philosophique. Je vais donc tâcher de clarifier ce que Deleuze écrit ici à la lumière de l'interprétation de la pensée nietzschéenne qu'il développe tout au long de *Nietzsche et la philosophie*.

Plus loin dans le texte, Deleuze précise quelque peu les « tâches de la généalogie » : l'enjeu est « la progression du sens à la valeur, de l'interprétation à l'évaluation ». Deleuze ajoute que « le sens de quelque chose est le rapport de cette chose à la force qui s'en empare » et que « la valeur de quelque chose est la hiérarchie des forces qui s'expriment dans la chose en tant que phénomène complexe¹¹ ». Avant d'analyser ces formulations en détail, remarquons que cette caractérisation de la visée généalogique comme une approche qui recherche le sens et la valeur d'un phénomène donné ne la définit pas – au moins pas directement – comme une forme de critique historique. Le chemin qui va du phénomène au sens, du sens à la force, de la force à la hiérarchie des forces en relation (i.e. à la valeur), et de cette hiérarchie à une certaine forme d'évaluation dans la volonté de puissance, n'est pas nécessairement un dévoilement historique. Ce qui est central ici, c'est plutôt un retournement du point de vue métaphysique qui considère l'essence de la chose ou du phénomène comme quelque chose d'unique, de fixe et d'interne : il s'agit au contraire de reconduire cette essence à la pluralité, au devenir, à l'extérieur. Deleuze suggère ce renversement en remplaçant la question métaphysique « Qu'est-ce que ? » par la « question tragique » : « Qui ?¹² ».

¹⁰ Deleuze 2014, p. 3, p. 4.

¹¹ *Ibid.*, p. 12.

¹² *Ibid.*, p. 119.

1.1. Le sens et les forces

Pour comprendre cette progression du sens à la valeur que la généalogie cherche à opérer, il faut commencer par expliquer ce que Deleuze appelle « le sens » et « les forces ».

Selon Deleuze, Nietzsche substitue la notion de sens à la notion d'essence¹³. Au rebours de la conception traditionnelle de l'essence, pour Nietzsche, le sens d'une chose ou d'un événement ne serait pas, comme le veulent ceux qui posent des questions en « Qu'est-ce que ? », quelque chose d'intérieur ou d'intime, mais un « signe » ou un « symptôme » renvoyant à une force extérieure à la chose, qui a une affinité avec elle et qui s'en s'empare. À ce niveau, la philosophie doit procéder comme une « sémiologie » ou une « symptomatologie », qui interprète les phénomènes en identifiant les sens qui leur sont imposés par des forces s'emparant d'eux¹⁴.

Mais si l'« essence » des phénomènes est déterminée par une force, quelle est donc l'essence de cette force ? Dans un passage capital du deuxième chapitre, on apprend que, selon l'interprétation de Deleuze, la qualité ou l'essence de la force est sa différence de quantité. Cette différence de quantité essentielle est en même temps « l'élément irréductible *de* la quantité » et « l'élément irréductible *à* la quantité elle-même », c'est-à-dire quelque chose d'inquantifiable qui assure l'incommensurabilité entre des forces qui, pour leur part, sont néanmoins déterminées de manière purement quantitative¹⁵. Cette conception fonde le pluralisme essentiel de la théorie deleuzienne de la force. En effet, le fait que la qualité de la force soit sa différence de quantité avec d'autres forces signifie d'abord que les forces n'existent pas isolément, mais que leurs qualités se déterminent seulement dans leurs relations avec d'autres forces¹⁶. Ainsi, de même que l'essence de la chose renvoie à une force qui s'en empare, de même l'essence de la force renvoie à quelque chose d'extérieur, à savoir à une constellation de forces en relation qui, de leur côté, restent toujours différenciées par la différence de quantité essentielle de chaque force en relation. La détermination quantitative et extérieure des forces – qui les définit comme dominantes ou dominées – et leur

¹³ *Ibid.*, p. 6, p. 119.

¹⁴ *Ibid.*, p. 4-5, p. 12 ; Deleuze 1965, p. 19.

¹⁵ Cf. Deleuze 2014, p. 68-69.

¹⁶ *Ibid.*, p. 9, p. 68-69 ; Deleuze 1965, p. 20.

détermination qualitative et essentielle – qui les définit comme forces actives ou réactives – se conditionnent mutuellement.

1.2. La valeur et la volonté de puissance comme « élément généalogique de la force »

Cette définition de la qualité ou de l'essence de la force comme étant sa différence de quantité signifie donc qu'il n'y a jamais deux forces égales, et que l'égalisation ou la neutralisation mutuelle de deux forces réelles est impossible¹⁷. L'inégalité essentielle des forces implique à son tour qu'un complexe de forces est nécessairement une organisation hiérarchique différenciée, que Deleuze appelle *valeur*¹⁸. Et comme cette inégalité, pour sa part, se détermine dans et par la relation hiérarchique avec d'autres forces, il s'ensuit que cette hiérarchie est un *devenir* qui se détermine par une différenciation progressive. Autrement dit, une force n'a pas de valeur fixe, mais la valeur s'applique au devenir des forces et est donc toujours, par rapport à celles-ci, un processus de valorisation ou de dévalorisation¹⁹.

Étant donné que l'essence de la force n'est pas simplement une valeur quantitative fixe, mais une différence de quantité elle-même irréductible à la quantité, Deleuze conclut qu'il doit y avoir un « élément différentiel des forces en rapport, lequel est aussi l'élément génétique des qualités de ces forces », c'est-à-dire une instance de différenciation qui maintient en déséquilibre le complexe de forces en relation, empêchant à chaque instant que la valeur de chaque force soit fixée²⁰. Deleuze appelle aussi cette instance la « *distance* », qui serait « l'élément différentiel compris dans chaque force et par lequel chacune se rapporte à d'autres²¹ ». C'est cet élément de « différence ou [de] distance dans l'origine », de « noblesse et bassesse [...] dans l'origine » qui produit le devenir comme hiérarchie mouvante de forces en différenciation : Deleuze l'associe à la notion de *volonté de puissance* chez Nietzsche. Selon Deleuze, la volonté de puissance est le « principe plastique et généalogique » de ce devenir, l'évaluation qui produit le devenir hiérarchique des forces²².

¹⁷ Cf. Deleuze 2014, p. 68, p. 70-71.

¹⁸ *Ibid.*, p. 12.

¹⁹ *Ibid.*, p. 9, p. 84.

²⁰ *Ibid.*, p. 77.

²¹ *Ibid.*, p. 9.

²² *Ibid.*, p. 78-79, p. 308.

Maintes fois, au fil de *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze appelle la volonté de puissance « l'élément généalogique de la force » en précisant que « généalogique » signifie ici « différentiel et génétique ». Autant dire que la volonté de puissance est le « principe pour la synthèse des forces », dans la mesure où elle est à la fois le principe différentiel dont découle « *la différence de quantité des forces mises en rapport* » et le principe génétique dont découle « *la qualité qui, dans ce rapport, revient à chaque force*²³ ». Selon Deleuze, si la volonté de puissance opère cette différenciation continue, c'est parce que l'objet de cette volonté, ce qu'elle veut et ce qu'elle affirme, c'est toujours elle-même et sa propre qualité (consistant à affirmer ou nier) ainsi que le rapport de forces correspondant. « La puissance », dit Deleuze, « est *ce qui* veut dans la volonté. La puissance est dans la volonté l'élément génétique et différentiel ». C'est-à-dire que la volonté ne veut pas « la puissance » comme si c'était quelque chose qu'elle n'avait pas : elle veut uniquement s'élever soi-même, élever sa propre qualité à de nouvelles puissances²⁴. Il s'ensuit que la volonté ne poursuit jamais un état, mais toujours un devenir.

Pourtant, comme je l'ai déjà mentionné, la volonté de puissance n'est pas elle-même un principe unique et uniforme, mais un « principe essentiellement *plastique*, qui n'est pas plus large que ce qu'il conditionne, qui se métamorphose avec le conditionné, qui se détermine dans chaque cas avec ce qu'il détermine²⁵ ». Pour comprendre ce que Deleuze appelle la « plasticité » de la volonté de puissance, il convient de rappeler qu'à ses yeux, ce principe se manifeste dans les forces en relation d'une manière quasi spinoziste : à savoir « comme leur sensibilité différentielle » ou « comme un pouvoir d'être affecté ». En d'autres termes, la volonté de puissance se manifeste dans chaque force pour autant qu'elle est « *affectée* par d'autres » forces, « inférieures ou supérieures », à l'intérieur d'un

²³ *Ibid.*, p. 77-78. Dans ce même passage, Deleuze explicite le lien qui existe selon lui entre la volonté de puissance et l'éternel retour. C'est l'image de la synthèse comme répétition de la différence, qui anticipe certaines idées centrales de *Différence et répétition*, et que Deleuze associe précisément à ce que Nietzsche appelle l'éternel retour : « La volonté de puissance », écrit ici Deleuze, « est principe pour la synthèse des forces. C'est dans cette synthèse, qui se rapporte au temps, que les forces repassent par les mêmes différences ou que le divers se reproduit. La synthèse est celle des forces, de leur différence et de leur reproduction ; l'éternel retour est la synthèse dont la volonté de puissance est le principe » (*ibid.*, p. 78).

²⁴ *Ibid.*, p. 121, p. 131-132 ; Deleuze 1965, p. 20.

²⁵ Cf. Deleuze 2014, p. 78.

même complexe hiérarchique. Voilà pourquoi la volonté de puissance, qui « détermine le rapport des forces entre elles, du point de vue de leur genèse ou de leur production », est en même temps « déterminée par les forces en rapport, du point de vue de sa propre manifestation » : car l'affect avec lequel la volonté se manifeste dans une force dépend des forces qui l'affectent²⁶. À l'instar de la qualité et de la quantité de la force, la qualité de la volonté de puissance et la hiérarchie des forces (la valeur) se conditionnent donc mutuellement. En ce sens, il existe deux manières fondamentales pour la volonté de se manifester dans les forces en rapport, deux « qualités » du vouloir, pour ainsi dire, qui font de la philosophie de la volonté de puissance une « typologie » : dans la force dominante et active, la volonté se manifeste directement comme affirmation de soi, c'est-à-dire comme affirmation de sa propre différence ; mais dans la force dominée et réactive, la volonté ne peut s'affirmer que de façon indirecte, en niant ce qui diffère d'elle, et donc non plus comme différence, mais comme identité²⁷.

2. L'origine, son image inversée et le triomphe des forces réactives chez l'homme

Grâce à ces éclaircissements, nous pouvons maintenant comprendre un peu mieux ce que Deleuze dit dans la première moitié de la « définition » du concept de généalogie qui nous est proposée au début du livre : « généalogie veut dire à la fois valeur de l'origine et origine des valeurs ». La généalogie s'oppose aux interprétations absolutistes et aux interprétations relativistes de la valeur, parce qu'elle reconduit les valeurs à l'« élément différentiel » de « différence ou distance dans l'origine », de « noblesse et bassesse » dans l'origine. L'image généalogique de l'origine renvoie donc à la valeur comme à un principe déterminant de différenciation qui, en même temps, est déterminé par les différences réelles entre les forces. En outre, nous avons vu que l'« élément généalogique » est pour Deleuze la volonté de puissance, ce principe génétique différentiel et plastique qui détermine la synthèse des forces et qui en fait une hiérarchie toujours plurielle de forces en différenciation.

²⁶ *Ibid.*, p. 96-97.

²⁷ *Ibid.*, p. 121-122, p. 133.

2.1. L'art de la noblesse

À partir de ces éléments, on entrevoit déjà une première signification du concept de généalogie chez Deleuze. La généalogie désigne d'abord l'origine du sens et de la valeur des phénomènes dans le principe différentiel de la volonté de puissance. C'est en ce sens qu'il faut comprendre plusieurs énoncés de la première section cités plus haut : « Généalogie signifie l'élément différentiel des valeurs », ou encore « généalogie veut [...] dire origine ou naissance, mais aussi différence ou distance dans l'origine ». Deleuze se réfère ici à la volonté de puissance comme « élément généalogique de la force » dont découle le sens et la valeur des phénomènes.

Cependant, nous avons vu au début de cet article que la généalogie ne désigne pas seulement ce processus génétique, mais aussi et surtout le procédé du philosophe qui s'appuie sur cette conception de la genèse. Pour Deleuze, le généalogiste est celui qui pense en conformité avec cette nouvelle image de la pensée inaugurée par Nietzsche, c'est-à-dire qui cherche le sens et la valeur d'une chose ainsi que la constitution de ce sens et de cette valeur dans l'interprétation et dans l'évaluation. Voilà pourquoi Deleuze identifie dans certains passages la « philosophie généalogique » et « la philosophie de la volonté de puissance²⁸ ». La tâche du philosophe consisterait donc à chercher la « différence dans l'origine » d'une chose, à identifier la qualité des forces qui s'emparent de la chose, et la volonté qui détermine le devenir de ces forces. Cette origine que le généalogiste recherche n'est donc pas – ou pas d'emblée – une origine historique : elle est l'origine de chaque sens et de chaque valeur dans une interprétation et dans une évaluation, c'est-à-dire dans une volonté qui veut s'affirmer. Il en résulte également que la généalogie, conçue comme le procédé qui rapporte les phénomènes à la genèse de leur sens et de leur valeur dans la volonté de puissance, est elle-même une méthode qui, en reconduisant toujours la négativité apparente à l'affirmation d'une certaine volonté, exclut la négativité de ses explications génétiques. Pour le généalogiste, l'opposition est seulement un point de vue sur la différence : c'est plus précisément la différence regardée d'en bas. Et la négation est seulement un type

²⁸ *Ibid.*, p. 4, p. 85, p. 230.

d'affirmation, à savoir une affirmation faible, maladive, rusée, biaisée²⁹. En ce sens, la généalogie est « l'art de la différence ou de la distinction, l'art de la noblesse » : elle sait trouver les forces qui déterminent le sens d'un phénomène et la volonté qui s'affirme dans une certaine valeur³⁰.

2.2. Le sens de la critique

Après cette caractérisation de la généalogie comme une certaine conception de l'origine et de la genèse, il reste encore à examiner la relation qu'entretiennent généalogie et critique, telle qu'elle transparaît dans la deuxième partie de la citation de Deleuze reproduite plus haut. De fait, Deleuze insiste beaucoup sur ce point dans son ouvrage. Il répète à plusieurs reprises que la philosophie du sens et des valeurs doit être une critique, et même qu'elle est « la seule manière de réaliser la critique totale³¹ ». Il appelle aussi le généalogiste « le maître de la critique des valeurs », « parce qu'il sait manier l'élément différentiel³² ». Et enfin, dans le passage que nous cherchons à élucider, Deleuze nous dit que « le noble et le vil, le haut et le bas » constituent « l'élément proprement généalogique ou critique », en ajoutant qu'« ainsi comprise, la critique est en même temps le plus positif ».

On a déjà vu que, chez Deleuze, la généalogie comme philosophie de la volonté de puissance a peu à voir avec une critique de type historique qui chercherait à remettre en question la validité de choses supposées sans histoire. La genèse à laquelle la généalogie au sens deleuzien renvoie fait plutôt référence à un principe qui, à la manière des principes transcendants kantien, fonde la synthèse formant l'expérience et permet la reproduction du divers dans cette synthèse³³. Selon Deleuze, la généalogie doit fournir les principes d'une « genèse interne » qui remplacerait l'explication transcendantale que Kant donne de l'expérience, dans la mesure où celle-ci part de l'expérience comme légitimement donnée, pour en chercher les conditions³⁴. En ce sens, Nietzsche participerait

²⁹ *Ibid.*, p. 309 : « La négation, il est vrai, apparaît d'abord comme une qualité de la volonté de puissance. Mais au sens où la réaction est une qualité de la force. Plus profondément, la négation n'est qu'une face de la volonté de puissance ».

³⁰ *Ibid.*, p. 87. Voir aussi *ibid.*, p. 55-56, p. 121, p. 132-133.

³¹ *Ibid.*, p. 1.

³² *Ibid.*, p. 85.

³³ *Ibid.*, p. 80-81.

³⁴ *Ibid.*, p. 142. Voir aussi *ibid.*, p. 145.

aux « exigences postkantienne » qui ont tendu à demander une raison pour la synthèse et pour la reproduction du divers dans la synthèse. Et la généalogie serait donc dans une relation complexe de « descendance » et de « rivalité mi-avouée mi-cachée » avec le kantisme³⁵.

La généalogie est ainsi vue par Deleuze comme une alternative critique à la tradition postkantienne de type dialectique, et particulièrement à l'hégélianisme, auquel la généalogie s'opposerait « avec violence ». Tandis que la dialectique « est née de la critique kantienne telle qu'elle était », la généalogie se proposerait de faire « la vraie critique³⁶ » ; elle serait « une transformation radicale du kantisme, une réinvention de la critique que Kant trahissait en même temps qu'il la concevait, une reprise du projet critique sur de nouvelles bases et avec de nouveaux concepts³⁷ ».

2.3. L'origine et son image inversée

Pour comprendre cette relation entre généalogie et critique, il faut se souvenir en premier lieu du fait que, du point de vue généalogique, il y a différence, c'est-à-dire hiérarchie, dans l'origine elle-même. Et effectivement, Deleuze répète volontiers que le problème de la philosophie nietzschéenne est le problème de la hiérarchie. Dans le premier chapitre, par exemple, il affirme que « le vrai problème [...] est [...] dans le rapport d'une volonté qui commande à une volonté qui obéit ». Puis, quelques lignes plus bas : « La hiérarchie comme inséparable de la généalogie, voilà ce que Nietzsche appelle "notre problème"³⁸ ».

Mais pourquoi la hiérarchie est-elle un problème ? D'abord parce qu'elle implique nécessairement une différence de valeur, et donc l'existence du « bas » dans l'origine elle-même. Cette différenciation hiérarchique originaire des qualités des forces, cette « différence ou distance dans l'origine », découle du fait que la volonté veut s'affirmer en tant que telle. Mais puisque tout dans le monde est volonté, il faut aussi que ce qui obéit soit une volonté, en l'occurrence une volonté qui ne sait s'affirmer que médiatement³⁹. Voilà pourquoi, dans le passage que

³⁵ *Ibid.*, p. 81.

³⁶ *Ibid.*, p. 1, p. 137-138.

³⁷ *Ibid.*, p. 81.

³⁸ *Ibid.*, p. 10-11. Voir aussi *ibid.*, p. 85, p. 94, p. 146.

³⁹ *Ibid.*, p. 10, p. 63, p. 80.

nous venons de citer, Deleuze interprète le problème de la hiérarchie comme étant celui de la relation entre une volonté qui commande et une volonté qui obéit : même si toute volonté veut s'affirmer par principe, la structure hiérarchique de l'origine implique qu'il doit bien exister des volontés qui ne peuvent pas s'affirmer immédiatement, mais qui doivent d'abord nier pour pouvoir s'affirmer. La négativité n'est donc pas l'essence de la volonté, mais elle n'en est pas moins originaire, dès lors qu'elle résulte du mode d'existence originaire des forces⁴⁰.

L'état originaire des forces découlant du principe de la volonté de puissance est donc une certaine hiérarchie, dans laquelle les forces dominantes sont actives et les forces dominées sont réactives et « agies ». En conséquence, le type actif ou sain n'est pas un type qui exclurait la réaction, mais plutôt un type dans lequel la réaction est subordonnée à l'action et « agie » par elle⁴¹ : c'est un devenir des forces qui est orienté par des forces actives. Dans le type actif, les forces réactives, qui se réduisent à la conservation et à l'adaptation, ont pour fonction de limiter ou de retarder l'action – la création, l'affirmation –, mais en visant toujours une plus grande efficacité de cette dernière : elles fournissent la « parade » défensive qui précède la « riposte » des forces actives. L'adaptation limitative des forces réactives aux conditions données est donc ici au service de l'activité créatrice et *normative* des forces actives⁴².

⁴⁰ *Ibid.*, p. 13-14 : « Chez Nietzsche, jamais le rapport d'une force avec une autre n'est conçu comme un élément négatif dans l'essence. Dans son rapport avec l'autre, la force qui se fait obéir ne nie pas l'autre ou ce qu'elle n'est pas, elle affirme sa propre différence et jouit de cette différence. Le négatif n'est pas présent dans l'essence comme ce dont la force tire son activité : au contraire, il résulte de cette activité, de l'existence d'une force active et de l'affirmation de sa différence. Le négatif est un produit de l'existence elle-même : l'agressivité nécessairement liée à une existence active [...]. Une force épuisée qui n'a pas la force d'affirmer sa différence, une force qui n'agit plus, mais réagit aux forces qui la dominent : seule une telle force fait passer l'élément négatif au premier plan dans son rapport avec l'autre, elle nie tout ce qu'elle n'est pas et fait de cette négation sa propre essence et le principe de son existence ».

⁴¹ *Ibid.*, p. 133, p. 173, p. 180.

⁴² *Ibid.*, p. 173-174. Deleuze utilise ici le mot « normatif » au sens de Canguilhem. Pour Canguilhem, « l'homme normal, c'est l'homme normatif, l'être capable d'instituer de nouvelles normes, même organiques » (Canguilhem 2013, p. 116). À vrai dire, toute la distinction deleuzienne entre actif et réactif reflète celle que Canguilhem établit entre santé et maladie : « Le malade », écrit Canguilhem, « est malade pour ne pouvoir admettre qu'une norme [...], le malade n'est pas anormal par absence de norme, mais par incapacité d'être normatif » (*ibid.*, p. 160). En contrepartie, la santé serait « la possibilité de dépasser la norme qui définit le normal momentané, la possibilité de

Pourtant, cette image de l'origine implique l'existence d'un point de vue pour lequel la différence apparaît comme une opposition, et d'une manière d'être pour laquelle la négation de l'autre est plus originaire que l'affirmation de sa propre différence : la généalogie « se voit à l'envers dans le miroir des forces réactives⁴³ ». La hiérarchie originaire comporte nécessairement une « image inversée de soi », c'est-à-dire le point de vue « bas » des forces réactives qui sont « agies ». De ce point de vue, la « différence dans l'origine » apparaît sous la forme d'une opposition :

Vu du côté des forces réactives, l'élément différentiel généalogique apparaît à l'envers, la différence est devenue négation, l'affirmation est devenue contradiction. Une image renversée de l'origine accompagne l'origine : ce qui est « oui » du point de vue des forces actives devient « non » du point de vue des forces réactives, ce qui est affirmation de soi devient négation de l'autre⁴⁴.

2.4. Le triomphe des forces réactives

En ce sens, le « faible » ou l'« esclave » n'est pas une force moindre, mais la force qui, en raison de sa bassesse, est séparée de ce qu'elle peut et ne peut aller au bout d'elle-même que par un détour⁴⁵. En dépit de leur position subordonnée dans la hiérarchie originaire, les forces réactives restent des forces : elles conservent elles aussi leur nature d'instance interprétative (c'est-à-dire différenciante, y compris auto-différenciante)⁴⁶. Le fait que les forces dominées soient réactives et qu'elles agissent par *soustraction* et *séparation*⁴⁷ est seulement dû à une différence de la *perspective* à partir de laquelle l'interprétation et l'évaluation se produisent en elles. Et cette différence de perspective découle du fait que, dans la hiérarchie, le dominant et le dominé ont des images distinctes des relations dans lesquelles ils se trouvent : du point de vue bas, la pluralité des sens devient contradiction et la hiérarchie des

tolérer des infractions à la norme habituelle et d'instituer des normes nouvelles dans des situations nouvelles » (*ibid.*, p. 171).

⁴³ Deleuze 2014, p. 87.

⁴⁴ *Ibid.* Voir aussi *ibid.*, p. 250.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 95.

⁴⁶ Cf. Deleuze 2014, p. 63-64, p. 295.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 89-90.

valeurs devient opposition. Ce point de vue, qui est une manière d'être affecté, est à son tour en affinité avec une volonté basse qui s'affirme en niant ce qui apparaît comme son contraire. Par conséquent, pour les forces réactives, le point de vue de l'évaluation est inversé : la volonté basse, en se déterminant de manière purement médiate par la négation de l'autre en tant que ce qui diffère, ne se voit plus comme élément différentiel, mais comme principe d'identité. Son auto-affirmation, au lieu d'être l'affirmation active de la différence créatrice qu'elle est, se confond avec la simple conservation réactive d'une certaine hiérarchie de forces⁴⁸.

L'« image inversée » de l'élément généalogique est donc d'abord une simple illusion perspective, qui pourtant, en raison de la dépendance réciproque des déterminations relative (quantitative) et absolue (qualitative) des forces, deviendra le fondement d'une fiction qui, à son tour, permettra un renversement réel de la hiérarchie originaire, constituant le devenir comme réactif et conduisant les forces réactives au triomphe. Dans le sillage de la volonté de puissance négative que suscite la fiction de la perspective inversée, les forces réactives sont réellement susceptibles de décomposer le type actif et de renverser la hiérarchie, en séparant la force active « *de ce qu'elle peut* », ce qui conduit à en faire des forces réactives en un sens nouveau⁴⁹.

2.5. L'homme, être essentiellement réactif

Selon Deleuze, c'est *dans l'homme* que les forces réactives triomphent des forces actives. C'est donc *pour l'homme* que la hiérarchie devient un problème, dans la mesure où le généalogiste constate que, du point de vue de la volonté de puissance, toute l'histoire de l'homme et du monde humain est un « devenir réactif » et nihiliste des forces. En tant qu'hommes, nous ne pouvons même pas envisager un autre devenir que le devenir réactif. Du point de vue de la généalogie de l'homme,

⁴⁸ *Ibid.*, p. 13-14. Voir aussi *ibid.*, p. 295 : « Si nous considérons l'affirmation et la négation comme qualités de la volonté de puissance, nous voyons qu'elles n'ont pas un rapport univoque. La négation *s'oppose* à l'affirmation, mais l'affirmation *diffère* de la négation. Nous ne pouvons pas penser l'affirmation comme "s'opposant" pour son compte à la négation : ce serait mettre le négatif en elle. L'opposition n'est pas seulement la relation de la négation avec l'affirmation, mais l'essence du négatif en tant que tel. Et la différence est l'essence de l'affirmatif en tant que tel ».

⁴⁹ *Ibid.*, p. 89.

le type originaire actif et sain apparaît comme un simple « présupposé d'un devenir-malade » qui constitue l'homme⁵⁰.

Partout, la connaissance humaine interprète les phénomènes dans le sens des forces réactives : d'abord dans la physique et la biologie, mais surtout dans les sciences humaines⁵¹, ce qui n'a rien d'une coïncidence, car l'homme lui-même est le produit d'un triomphe des forces réactives. Notre sensibilité elle-même, qui est donc le point de vue à partir duquel nous envisageons le devenir des forces dans lequel notre volonté se manifeste, n'est capable de saisir que le devenir réactif. Autrement dit, selon Deleuze, l'homme est essentiellement réactif : « L'esprit de vengeance est l'élément généalogique de *notre* pensée, le principe transcendantal de *notre* manière de penser⁵² ». En particulier, « l'instinct de vengeance est la force qui constitue l'essence de ce que nous appelons psychologie, histoire, métaphysique et morale⁵³ ». L'explication est que la conscience en tant que telle appartient originellement au système réactif. Elle est « toujours conscience d'un inférieur par rapport au supérieur auquel il se subordonne ou "s'incorpore" ». Elle est « conscience de l'esclave par rapport à un maître qui n'a pas à être conscient », elle est essentiellement servile et réactive, c'est-à-dire inhibitrice et retardatrice de l'action⁵⁴. La prédominance de la conscience chez l'homme signifie un triomphe des forces réactives en lui. Et par conséquent, la volonté de puissance apparaît *pour nous hommes*, dans *notre* histoire, comme une volonté négative et nihiliste⁵⁵.

3. Généalogie et critique

Ainsi peut-on dire que d'un côté, c'est-à-dire du point de vue généalogique, le nihilisme et la volonté de néant ne sont qu'une qualité,

⁵⁰ *Ibid.*, p. 263 : « Ce qui constitue l'homme et son monde n'est pas seulement un type particulier de forces, mais un devenir des forces en général. Non pas les forces réactives en particulier, mais le devenir-réactif de toutes les forces. Or, un tel devenir exige toujours, comme son *terminus a quo*, la présence de la qualité contraire, qui passe dans son contraire en devenant. Il y a une santé dont le généalogiste sait bien qu'elle n'existe que comme le présupposé d'un devenir malade ». Voir aussi *ibid.*, p. 218, p. 266, p. 269.

⁵¹ *Ibid.*, p. 113.

⁵² *Ibid.*, p. 54.

⁵³ *Ibid.* Voir aussi *ibid.*, p. 100.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 62. Voir aussi *ibid.*, p. 65.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 271.

qu'une manière d'être de la volonté de puissance, alors que celle-ci, en soi, est pure affirmation ; mais que pour autant, *pour nous, hommes*, le nihilisme constitue « *la ratio cognoscendi de la volonté de puissance en général*⁵⁶ ». En ce sens, la généalogie considérée en tant que connaissance doit nécessairement être une *critique* du devenir-réactif de toutes les forces chez l'homme. La « tâche positive » de cette critique – la transvaluation, le surhomme, l'instauration d'un devenir-actif des forces – ne peut nullement être connue en tant que telle, mais seulement « pensée⁵⁷ ». Pour l'homme, seul l'approfondissement du nihilisme jusqu'à ses dernières conséquences permettrait d'envisager l'autre côté de la volonté de puissance, l'affirmation, sachant que celle-ci n'est pas non plus une simple qualité de la volonté de puissance, mais la « *ratio essendi de la volonté de puissance en général* », dont la volonté de néant elle-même n'est qu'une simple variante, même s'il s'agit d'une variante qui détermine essentiellement le devenir des forces constitutif de l'homme⁵⁸.

Dès lors, à cause de cette situation spécifique de l'homme et de la connaissance humaine, la généalogie considérée en tant que procédé philosophique peut elle aussi être envisagée à partir de deux points de vue distincts. D'un côté, elle est l'interprétation et l'évaluation du point de vue de l'affirmation de la différence, le dévoilement génétique du monde qui bannit toute la négativité de la réalité. Pour le généalogiste, la négation est elle aussi une forme d'affirmation, bien que l'affirmation soit en l'occurrence médiante. Affirmation et négation sont des qualités, des manières d'être de la volonté de puissance, qui ne connaît pas en tant que telle la négativité. Du point de vue de la généalogie, il n'y a pas d'opposition, pas de positif et de négatif, mais seulement la différence hiérarchique entre le haut et le bas⁵⁹. En ce sens, la généalogie est un procédé « tragique » et « pluraliste », qui voit le monde « par en haut »,

⁵⁶ *Ibid.*, p. 271.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 271, p. 275-277.

⁵⁸ *Ibid.* p. 272. Voir aussi p. 275 : « Nous penserons la volonté de puissance telle qu'elle est [...] pour autant que nous nous servirons de la raison de connaître comme d'une qualité qui passe dans son contraire, et que nous trouverons dans ce contraire la raison d'être inconnue ». Voir enfin p. 277 et p. 309 : « la négation n'est qu'une face de la volonté de puissance, la face sous laquelle elle nous est connue, dans la mesure où la connaissance elle-même est l'expression des forces réactives. L'homme n'habite que le côté désolé de la terre, il en comprend seulement le devenir-réactif qui le traverse et le constitue »).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 2, p. 291, p. 295.

c'est-à-dire du point de vue élevé de l'affirmation de la différence. Elle est, comme nous l'avons vu, « l'art de la différence ou de la distinction, l'art de la noblesse⁶⁰ ».

Mais, d'un autre côté, le principe de la volonté de puissance appliqué à l'homme est « l'instance à la fois génétique et critique de toutes nos actions, sentiments et pensées⁶¹ ». Instance critique, car la question « Qui ? » (quelles forces ? quelle volonté ?) implique nécessairement, quand on l'applique à l'homme, une critique du triomphe des forces réactives qui se manifeste chez ce dernier⁶². C'est donc par rapport à cette « image renversée » de soi et par rapport au devenir des forces qui résultera d'un tel renversement que la généalogie, bien qu'elle soit un procédé excluant par principe la négation, est néanmoins nécessairement critique. En résumé : d'un côté (selon la *ratio essendi*), la généalogie n'est critique qu'en un sens dérivé, à savoir dans la mesure où elle est une manière de considérer la genèse qui fait apparaître son image inversée comme telle. Mais de l'autre (selon la *ratio cognoscendi*), la généalogie est critique en un sens premier, parce qu'elle part du monde humain, pour lequel le devenir des forces apparaît comme un devenir-réactif de toutes les forces. Ainsi, la critique ne s'attaque pas à un « accident », mais à « l'essence même de l'homme⁶³ ». Et elle demande un « autre devenir » que le nôtre, ainsi qu'une « autre sensibilité » qui serait capable d'inaugurer ce devenir – le surhomme⁶⁴. Face à cette situation, l'aspect positif de la généalogie peut donc être compris comme la simple *tâche* d'apporter une nouvelle manière de sentir, de penser et d'évaluer⁶⁵. Certes, le « type critique » est « l'homme », car le point de vue humain est le seul point de départ possible pour nous, mais c'est l'homme « *en tant qu'il veut être dépassé, surmonté*⁶⁶ ».

⁶⁰ *Ibid.*, p. 87. Voir aussi p. 55-56, p. 121, p. 132-133.

⁶¹ *Ibid.*, p. 121. Voir aussi p. 133-134 : « Or beaucoup de phénomènes ne peuvent s'interpréter que comme exprimant ce triomphe pesant des forces réactives. N'est-ce pas le cas du phénomène humain dans son ensemble ? [...] Voilà en quoi la typologie des forces et la doctrine de la volonté de puissance ne sont pas séparables à leur tour d'une critique, apte à déterminer la généalogie des valeurs, leur noblesse ou leur bassesse ». Voir enfin p. 146.

⁶² *Ibid.*, p. 137.

⁶³ *Ibid.*, p. 262.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 100.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 147, p. 256-257.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 146.

Il y a donc un double aspect de la généalogie, comme théorie de la création du sens et de la valeur qui exclut l'autre perspective sur la genèse, alors que la critique généalogique doit pourtant nécessairement partir de ce point de vue inversé. C'est ce qui nous permet de comprendre avec précision le lien que Deleuze tisse entre généalogie et critique, ainsi que son insistance à affirmer que la critique authentique est toujours l'envers d'une création. C'est finalement en ce sens qu'on doit comprendre la deuxième moitié de la « définition » du concept de généalogie au début de *Nietzsche et la philosophie*. Une fois posée la conception de la volonté de puissance comme « différence dans l'origine », il en résulte qu'il y a « noblesse et bassesse, noblesse et vilenie, noblesse et décadence » – en somme, hiérarchie – dans l'origine elle-même. Et dès lors, l'« élément généalogique » (la volonté de puissance) est à la fois « le plus positif » et le fondement de la critique. Puisque la critique nietzschéenne dérive de ce principe positif, elle n'est jamais « critique de la valeur des valeurs, sans être aussi l'élément positif d'une création ». Elle n'est jamais « une réaction » visant à nier l'autre, mais toujours « une action » née de l'affirmation de sa propre différence. De cette façon, le philosophe généalogiste manie « l'élément différentiel » à la fois « comme critique et créateur ». La généalogie nietzschéenne qui, en soi, est une considération de la genèse excluant toute négativité, apparaît toutefois immédiatement dans le cas de l'homme comme une critique de la négativité de son « image inversée » et du devenir-réactif des forces qui s'ensuit⁶⁷.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 134, p. 307-308. C'est aussi en ce sens que l'on doit comprendre l'affirmation quelque peu cryptique de la fin du dernier chapitre de *Nietzsche et la philosophie*, selon laquelle « l'éternel retour et le surhomme sont à la croisée de deux généalogies, de deux lignées génétiques inégales » (*ibid.*, p. 301). C'est que l'éternel retour est une conséquence directe de l'ontologie de la volonté de puissance et de la généalogie qui s'ensuit. Le surhomme, en revanche, est une conséquence de la critique généalogique particulière de l'homme en tant qu'histoire du nihilisme. Dans cette mesure, tous deux dépendent de Zarathoustra en tant que l'homme qui veut périr. Mais en même temps – et plus profondément –, ils sont l'expression de Dionysos, qui personnifie le principe de la volonté de puissance (*ibid.*, p. 120, p. 298-301, p. 308, ainsi que Deleuze 1965, p. 7). En fin de compte, c'est encore de cette dualité de la notion de généalogie que Deleuze déduira le double intérêt de la *Généalogie de la morale*. Pour Deleuze, cet ouvrage n'est pas seulement « le livre le plus systématique » de Nietzsche, dans lequel le philosophe allemand viserait à « refaire la *Critique de la raison pure* », mais c'est plus spécifiquement la présentation la plus systématique des deux aspects de la critique chez Nietzsche. D'un côté, la *Généalogie de la morale* est la « clef » permettant d'interpréter et d'évaluer toute l'œuvre de Nietzsche, dans la mesure où ce livre présente la généalogie comme l'art positif de l'interprétation et de l'évaluation,

Bibliographie

Antonioli 1999

ANTONIOLI (M.), *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Paris, Kimé, 1999.

Bénatouil 2002

BÉNATOUIL (T.), « L'histoire de la philosophie : de l'art du portrait aux collages », in *Le nouveau magazine littéraire*, n° 406, 2002, p. 35-36.

Binoche 2013

BINOCHÉ (B.), « Deleuze, Nietzsche et le problème de la différence », in *L'Art du portrait conceptuel. Deleuze et l'histoire de la philosophie*, sous la direction de CHERNIAVSKY (A.), JAQUET (C.), Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 67-81.

Birault 1962

BIRAULT (H.), « En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux », in *Revue de métaphysique et de morale* 67^e année, n° 1, 1962, p. 25-64.

Blondel 1986

BLONDEL (E.), *Nietzsche, le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique*, Paris, PUF, 1986.

Brusotti 2014

BRUSOTTI (M.), « Vergleichende Beschreibung versus Begründung. Das fünfte Hauptstück: „zur Naturgeschichte der Moral“ », in *Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse*, herausgegeben von BORN (M. A.), Berlin/Boston, de Gruyter, 2014, p. 111-130.

Canguilhem 2013

CANGUILHEM (G.), *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 2013.

qui reconduit les phénomènes à leur racine dans la volonté de puissance et qui les évalue de ce point de vue. Mais d'un autre côté, ce livre donne une analyse détaillée du « type réactif », c'est-à-dire du triomphe des forces réactives et « du principe sous lequel elles triomphent » (ressentiment – mauvaise conscience – idéal ascétique), donc de tout ce qui « fait obstacle à l'art de l'interprétation et de l'évaluation » et qui « dénature la généalogie » en renversant la hiérarchie (Deleuze 2014, p. 135-136). C'est donc en appliquant la généalogie, au sens positif et général, au phénomène spécifique du triomphe des forces réactives dans l'homme, que la généalogie devient critique de son propre renversement.

Cherniavsky 2013

CHERNIAVSKY (A.), « Fidélité ou efficacité ? Problèmes méthodologiques de l'histoire deleuzienne de la philosophie », in *L'Art du portrait conceptuel. Deleuze et l'histoire de la philosophie*, sous la direction de CHERNIAVSKY (A.), JAQUET (C.), Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 13-35.

Defert 2011

DEFERT (D.), « Situation du cours », in FOUCAULT (M.), *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971, suivi de Le savoir d'Œdipe*, édité par DEFERT (D.), Paris, Seuil/Gallimard, 2011, p. 255-279.

Deleuze 1959

DELEUZE (G.), « Sens et valeurs », in *Arguments*, 3^e année, n° 15, 1959, p. 20-28.

Deleuze 1965

DELEUZE (G.), *Nietzsche. Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1965.

Deleuze 1968

DELEUZE (G.), *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

Deleuze 1981/2003

DELEUZE (G.), *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981/2003.

Deleuze 1986

DELEUZE (G.), *Nietzsche and Philosophy*, trad. H. Tomlinson, London / New York, Continuum, 1986.

Deleuze 1986/2004

DELEUZE (G.), *Foucault*, Paris, Minuit, 1986/2004.

Deleuze 1990/2003

DELEUZE (G.), « Lettre à un critique sévère », in DELEUZE (G.), *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990/2003.

Deleuze 2002a

DELEUZE (G.), « L'homme, une existence douteuse », in DELEUZE (G.), *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 128-130.

Deleuze 2002b

DELEUZE (G.), « Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult », in DELEUZE (G.), *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 208-211.

Deleuze 2014

DELEUZE (G.), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2014.

Deleuze et Guattari 1980

DELEUZE (G.), GUATTARI (F.), *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.

Deleuze et Parnet 1996

DELEUZE (G.), PARNET (C.), *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996.

D'Iorio 2006

D'IORIO (P.), « O eterno retorno. Gênese e interpretação », in *Cadernos Nietzsche*, n° 20, 2006, p. 69-114.

Foucault 1970

FOUCAULT (M.), « *Theatrum philosophicum* » in *Critique* 23^e année, n° 282, 1970, p. 887-908.

Foucault 1971

FOUCAULT (M.), « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, p. 145-172.

Granier 1966

GRANIER (J.), *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.

Kofman 1972

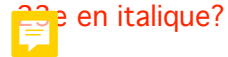
KOFMAN (S.), *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Payot, 1972.

Lardreau 1998

LARDREAU (G.), « L'histoire de la philosophie comme exercice différé de la philosophie (Deleuze historien) », in *Rue Descartes*, n° 20, 1998, p. 59-67.

Martin 2016

MARTIN (G.), « Die Genealogie Nietzsches in der politischen Ideengeschichte », in *Nietzscheforschung*, vol. 23, n° 1, 2016, p. 189-198.



Meziane 2019

MEZIANE (B.), « Le Nietzsche de Deleuze : entre légitimation institutionnelle et mise en question de l'institution philosophique », in *Methodos*, n° 19, 2019, <http://journals.openedition.org/methodos/5727> (dernière consultation : 26/01/2020).

Müller 2020

MÜLLER (E.), *Nietzsche-Lexikon*, Paderborn, UTB, 2020.

Nadaud 2011

NADAUD (S.), « Deleuzianischer Nietzsche und Nietzscheanischer Deleuze », in *Philosophie und Nicht-Philosophie. Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen*, herausgegeben von BALKE (F.), RÖLLI (M.), Bielefeld, Transcript, 2011, p. 97-110.

Salanskis 2015

SALANSKIS (E.), *Nietzsche*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

Schmieder 2012

SCHMIEDER (C.), « Die Differenz als kulturelle. Gilles Deleuze und seine Nietzsche-Lektüren », in „*Einige werden posthum geboren*“. *Nietzsches Wirkungen*, herausgegeben von RESCHKE (R.), BRUSOTTI (M.), Berlin/Boston, de Gruyter, 2012, p. 141-149.

Schneider 1996

SCHNEIDER (U. J.), « Theater in den Innenräumen des Denkens », in *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, herausgegeben von BALKE (F.), VOGL (J.), München, Wilhelm Fink, 1996, p. 103-124.

Urs Sommer 2019

URS SOMMER (A.), *Kommentar zu Nietzsches Zur Genealogie der Moral*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2019.

Wotling 2001

WOTLING (P.), *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2001.

Wotling 2017

WOTLING (P.), « Généalogie (*Genealogie*) », in *Dictionnaire Nietzsche*, sous la direction de ASTOR (D.), Paris, Robert Laffont, 2017, p. 368-374.

DEUXIÈME PARTIE
LA RÉAPPROPRIATION
FOUCALDIENNE DU TOURNANT

« Le philosophe essentiel » : le Nietzsche de Heidegger et la formulation de la généalogie foucauldienne

Guilel Treiber

Centre for Research in Political Philosophy and Ethics,
Institute of Philosophy, KU Leuven

Introduction

Je propose dans cet article de prendre au sérieux la désignation de Heidegger par Foucault comme « le philosophe essentiel ». Cependant, contrairement à de nombreuses lectures qui considèrent, à l'instar de Dreyfus, que l'adjectif « essentiel » justifie de lire Foucault comme un prolongement de Heidegger, je défends l'idée que le qualificatif « essentiel » peut être compris au sens d'un contre-poids ou d'un défi essentiel. Rien, dans ce que Foucault dit ou écrit, ne suggère de prendre le mot « essentiel » en un sens uniquement positif. En outre, si Heidegger est pour Foucault le philosophe essentiel, cette caractérisation peut être comprise au sens de la philosophie de l'essence de Heidegger, puisque Heidegger est essentiellement un philosophe qui pense philosophiquement l'essence. Inversement, si nous lisons Nietzsche comme le point commun « essentiel » de Heidegger et de Foucault, nous constatons que c'est au rebours de la lecture proposée par Heidegger (le philosophe essentiel qui lit Nietzsche métaphysiquement) que nous retrouvons Foucault et son Nietzsche généalogiste¹.

Foucault trouve dans la lecture heideggérienne de Nietzsche une lecture unique en son genre, qui rend justice à Nietzsche y compris à partir de

¹ Sluga 2006, p. 210-239.

ses concepts les plus obscurs, ceux de la « volonté de puissance » et de « l'éternel retour de l'identique ». Foucault lit chez Heidegger ce que nous ne pouvons pas trouver chez Nietzsche, du moins pas de prime abord : une cohérence philosophique puissante qui met en question toute l'histoire de la philosophie occidentale. Selon Heidegger :

Du moins est-il temps d'apprendre à reconnaître que la pensée de Nietzsche, bien que, quand on la prend historiquement pour l'étiqueter, elle montre nécessairement une physionomie tout à fait autre, n'est pas moins rigoureuse et pourvue de sens que celle d'Aristote [...]².

Mais si, pour Heidegger, « Nietzsche sauvegarde, en tant que penseur métaphysique, une proximité avec Aristote », pour Foucault, c'est en contradiction avec Aristote qu'il faut comprendre Nietzsche. « Nietzsche est le premier à avoir [...] rétabli la distance et l'extériorité [du désir de connaître] qu'Aristote avait effacées, et dont l'effacement avait été maintenu par toute la philosophie³ ». En d'autres termes, alors que Heidegger lit Nietzsche comme le dernier métaphysicien, Foucault le lit comme le premier généalogiste. En libérant Nietzsche de la problématique de l'Être dans laquelle Heidegger l'enfermait, et en laissant Nietzsche répondre à la question de ce qu'exister veut dire sans pour autant le forcer à répondre à la question ontologique de Heidegger, Foucault va faire apparaître un Nietzsche mû par une volonté généalogique plutôt que par la volonté métaphysique dans laquelle, selon Heidegger, Nietzsche était à jamais emprisonné.

1. Le Heidegger de Foucault

L'influence de Heidegger sur le jeune Foucault est aujourd'hui incontestable. Avec les nouvelles publications des cours de Foucault et d'autres documents datant des années 1950, il n'est plus possible de taxer cette ligne d'interprétation d'incohérence. Si, dans les années 1980, les premiers arguments concernant l'héritage heideggérien de Foucault avaient été reçus avec incrédulité, voire dérision⁴, ces nouvelles publications

² Heidegger 2001, p. 301.

³ Foucault 2011, p. 6.

⁴ En 1988, une présentation de Hubert Dreyfus au sujet de Heidegger et Foucault a été reçue avec « véhémence » : cf. Dreyfus 1992, p. 95. Dreyfus a ensuite maintenu et conforté son interprétation en 2003 : selon lui, *Dasein* équivaut à « pouvoir » chez Foucault. En outre, et ce point est plus problématique de notre point de vue, le terme

nous obligent aujourd'hui à réinterpréter le jeune Foucault à la lumière de la phénoménologie husserlienne et de l'ontologie heideggérienne⁵. Nous ne traiterons pas de cette réinterprétation dans le cadre limité de cet article, même si l'omniprésence de Heidegger chez le jeune Foucault pourrait en fait conforter notre argumentation concernant la formulation de la généalogie foucauldienne. Notre point de départ sera plus tardif : ce sera la fameuse citation tirée du dernier entretien que Foucault a donné de son vivant, intitulé « Le retour de la morale ». Foucault, qui se trouve alors dans un état d'épuisement général dû à sa maladie, souligne l'importance de Heidegger pour son « devenir philosophique ». Selon Foucault, Heidegger a été pour lui « le philosophe essentiel », même s'il est finalement resté par la suite « simplement nietzschéen ».

Mais désigner Heidegger comme le « philosophe essentiel », s'agissant d'un philosophe sous la plume duquel chaque usage du mot « essence » porte une lourde signification, semble un geste teinté d'une certaine ironie. Cette lecture est confirmée par la suite de l'entretien :

Je ne connais pas suffisamment Heidegger, je ne connais pratiquement pas l'*Être et le Temps*, ni les choses éditées récemment. Ma connaissance de Nietzsche est bien meilleure que celle que j'ai de Heidegger ; il n'en reste pas moins que ce sont les deux expériences fondamentales que j'ai faites. Il est probable que si je n'avais pas lu Heidegger, je n'aurais pas lu Nietzsche. J'avais essayé de lire Nietzsche dans les années cinquante, mais Nietzsche tout seul ne me disait rien ! Tandis que Heidegger et Nietzsche, ça été le choc philosophique !⁶

Les propos de Foucault doivent ici être lus avec prudence. Premièrement, il faut signaler dans ce paragraphe la présence du nom « philosophie » et de l'adjectif « philosophique » : Heidegger est le « philosophe essentiel », il a eu un impact déterminant sur le « devenir philosophique » de Foucault, et la lecture combinée de Heidegger et de Nietzsche a produit un « choc philosophique ». Cet usage répété du vocabulaire philosophique, de la part d'un penseur dont la relation à la philosophie a été

heideggérien d'*Ur-sprung* (origine) équivaldrait chez Foucault à *Entstehung* (émergence) : cf. Dreyfus 2003, p. 45.

⁵ Les nouvelles publications sont Foucault 2021a ; 2021b.

⁶ Foucault 1984/2001, p. 1522.

pour le moins problématique, est à souligner⁷. Nous y reviendrons plus loin. Deuxièmement, Foucault nous dit que Heidegger a « déterminé » la totalité de son « devenir philosophique », mais tout en admettant qu'il ne connaît pas « suffisamment » les œuvres de Heidegger. Il s'agit donc de se demander quel texte de Heidegger Foucault connaissait, et surtout quel texte l'a guidé dans sa lecture de Nietzsche, puisque c'est sous ce rapport que Heidegger a eu un impact formateur sur Foucault : ce n'est pas Heidegger en lui-même qui a produit le « choc », mais la lecture *combinée* de Heidegger et de Nietzsche. Enfin, on peut noter que la lecture de Heidegger et Nietzsche n'a pas transformé Foucault en heideggérien. Bien au contraire, cette lecture a produit un Foucault « simplement nietzschéen », qui a tenté, à travers les « textes de Nietzsche », de voir « ce qu'on peut faire dans tel ou tel domaine ». Foucault « ne cherche rien d'autre, mais cela, [il] le cherche bien⁸ ».

1.1. « Je suis de la dynamite »

Durant une grande partie de sa carrière intellectuelle, Foucault a refusé d'être désigné comme un philosophe. Même quand il admettait sa formation philosophique, il objectait : « Je ne me considère pas comme un philosophe. Ce que je fais n'est ni une façon de faire de la philosophie ni de suggérer aux autres de ne pas en faire⁹ ». Dans un autre entretien, Foucault répond à la question « Doit-on vous appeler philosophe ? » : « [...] non plus. Ce que je fais n'est aucunement une philosophie¹⁰ ». Toutefois, comme ces deux citations le montrent, Foucault ne refuse pas exactement la dénomination de philosophe, mais il refuse plutôt d'admettre que ce qu'il *fait* est de la philosophie. Il faut donc se poser la question de savoir ce que Foucault pense qu'il fait quand il ne fait pas de philosophie. Quelle serait cette autre chose ? Est-ce que Foucault serait simplement historien ? Dans le même entretien, Foucault n'accepte pas non plus ce titre, même s'il se montre plus réceptif à celui-ci qu'à

⁷ Mes arguments dans cet article s'accordent généralement avec ceux de Timothy Rayner (Rayner 2007). Rayner propose toutefois une lecture tellement foucauldienne de Heidegger qu'il devient presque impossible de concevoir une différence de logique entre les deux auteurs. En effet, pour Rayner, ce qui importe est la notion d'expérience : Rayner ne parle pas de généalogie et ne se focalise pas sur Nietzsche comme nous le faisons dans cet article.

⁸ Foucault 1984/2001, p. 1523.

⁹ Foucault 1978/2001, p. 861.

¹⁰ Foucault et Droit 2004.

celui de philosophe. À la question « Souhaitez-vous qu'on vous nomme historien ? », il répond : « Je suis très intéressé par le travail que font les historiens, mais je veux en faire un autre¹¹ ». L'interviewer, qui était en l'occurrence Roger-Pol Droit, est frustré et exige que Foucault s'auto-définisse. Foucault finit par céder : « Je suis un artificier. Je fabrique quelque chose qui sert finalement à un siège, à une guerre, à une destruction. Je ne suis pas pour la destruction, mais je suis pour qu'on puisse passer, pour qu'on puisse avancer, pour qu'on puisse faire tomber les murs¹² ».

« Écrire des livres comme un artificier » : l'expression exige une explication. Dans *The End of Progress*, Amy Allen suggère que « le but de la méthode historico-philosophique de Foucault n'est ni la revendication, ni la subversion » de nos formes de vies contemporaines, mais l'ouverture « de lignes de fragilité et de fracture » au sein de ces formes de vies¹³. Que la méthode de Foucault ne soit ni philosophique ni historique, mais une combinaison des deux, est une évidence. Mais même si revendiquer quelque chose n'entre pas dans les objectifs de cette méthode, la subversion en fait clairement partie. La détection de lignes de fragilité au sein de formes de vie spécifiques ouvre de nouveaux espaces de créativité et de transformation, mais ces espaces doivent avoir une place pour exister. La subversion et même la destruction (parfois violente) sont donc des conditions nécessaires à l'ouverture de ce genre d'espaces. « Et quiconque a la vocation d'innover en matière de bien et de mal commencera nécessairement par détruire et par briser des valeurs¹⁴ ».

Cette méthode historico-philosophique que Foucault a utilisée pendant la majeure partie de sa vie intellectuelle est la généalogie. Foucault concevait sa manière de travailler comme un martèlement des traditions du passé. Cette forme de généalogie a un double enjeu : d'abord une identification stratégique de lignes de fragilité, et ensuite un martèlement de ces lignes afin d'ouvrir des espaces de transformation. Le généalogiste n'est pas censé maîtriser la direction des cassures ni la forme des espaces de transformation : il amorce seulement des processus. Nietzsche écrit dans *Ecce Homo* : « Je ne suis pas un être humain, je

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 92.

¹³ Allen 2016, p. 177, p. 182 ; Allen 2015.

¹⁴ Nietzsche 1969/2006, p. 161.

suis de la dynamite¹⁵ ». Même si Foucault ne reprend pas littéralement cette auto-description, il perçoit son propre travail de façon similaire. Un artificier doit détruire les murs pour avancer.

Un artificier, c'est d'abord un géologue. Il regarde les couches de terrain, les plis, les failles. Qu'est-ce qui est facile à creuser ? Qu'est-ce qui va résister ? Il observe comment les forteresses sont implantées. Il scrute les reliefs qu'on peut utiliser pour se cacher ou pour lancer un assaut. Une fois tout cela bien repéré, il reste l'expérimental, le tâtonnement. On envoie des reconnaissances, on poste des guetteurs, on se fait faire des rapports. On définit ensuite la tactique qu'on va employer. Est-ce la sape ? Le siège ? Est-ce le trou de mine, ou bien l'assaut direct ?... La méthode, finalement, n'est rien d'autre que cette stratégie¹⁶.

Récapitulons. La méthode de Foucault est une sorte de destruction créatrice qui vise à produire des livres-bombes, comme un « souffle vraiment matériel [...], une espèce de souffle faisant éclater des portes et des fenêtres...¹⁷ ». Le rêve de Foucault, « ce serait un [livre] explosif efficace comme une bombe et joli comme un feu d'artifice¹⁸ ». Cette méthode, dès les années 1960 et donc avant même le début de la période généalogique de Foucault, « doit plus à la généalogie nietzschéenne qu'au structuralisme proprement dit¹⁹ ». Cette méthode, Foucault la détecte dans *La naissance de la tragédie* aussi bien que dans la *Généalogie de la morale*, mais pas dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, par exemple²⁰. Et quand il précise ce qu'il trouve chez Nietzsche, c'est en opposition à Husserl et Heidegger qu'il l'explique :

Je trouve chez Nietzsche une interrogation de type historique qui ne fait pas référence à l'originaire comme bon nombre de recherches de la pensée occidentale. Husserl et Heidegger remettent en question toutes nos connaissances et leurs fondements, mais ils le font à partir de ce qui est originaire. Cette recherche se produit, cependant, aux dépens de tout contenu historique articulé. Ce qui, en revanche, m'a plu

¹⁵ Nietzsche 1974, p. 333.  manque un point final

¹⁶ Foucault et Droit 2004, p. 

¹⁷ *Ibid.*, p. 100.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Foucault 1967/2001, p. 600.

²⁰ Foucault 1972/2001, p. 1240. Le *Zarathoustra* de Nietzsche est fondamental pour Heidegger : voir la section 2.2 du présent article.

chez Nietzsche, c'est sa tentative de remettre en question les concepts fondamentaux de la connaissance, de la morale et de la métaphysique en ayant recours à une analyse historique de type positiviste, sans s'en référer aux origines²¹.

Cette idée que la généalogie nietzschéenne se définit contre une recherche des origines resurgit, de façon cruciale, dans le texte le plus important que Foucault ait publié sur Nietzsche de son vivant : « Nietzsche, la généalogie, l'histoire »²². En ce sens, la méthodologie foucauldienne ne se définit pas simplement par opposition à Heidegger, mais précisément, par opposition au Nietzsche de Heidegger.

Poser la question de ce qu'est la généalogie foucauldienne ne peut donc pas être un simple exercice méthodologique. La généalogie foucauldienne n'est pas une autre manière d'écrire l'histoire. Si elle n'était qu'une méthodologie historiographique, même critique, les histoires de Foucault ne seraient pas très différentes de celles d'autres intellectuels, de Karl Marx à Hayden White. Si une histoire critique a pour fin de souligner certains aspects jusqu'ici méconnus ou même cachés de nos récits acceptés, les histoires de Foucault, de *L'histoire de la folie* à *La volonté de savoir* en passant par *Surveiller et punir*, ne se résument pas à de simples explorations historiques. Les histoires de Foucault visent une transformation de l'écrivain aussi bien que du lecteur. La valeur de ces histoires se mesure, selon Foucault, à leur impact sur l'expérience du lecteur et sur sa compréhension tant de lui-même que du monde qui l'entoure. Foucault a souligné à maintes reprises l'importance de cette expérience de la lecture : il en a fait la « vérité » même de son projet, de sa manière d'écrire.

Dans un entretien donné en 1978, Foucault explique au journaliste italien Duccio Trombadori que « le problème de la vérité de ce que je dis est, pour moi, un problème très difficile, et même le problème central²³ ». Il est évident que Foucault utilise dans ses ouvrages certaines méthodes classiques de l'historiographie – renvoi aux sources primaires, références, recherches en archives, etc. –, mais pour autant, on ne peut pas réduire les livres de Foucault à un travail historique ordinaire, ce que Foucault admet :

²¹ *Ibid.*

²² Foucault 1971/2001.

²³ Foucault 1978/2001, p. 863.

Mon problème est de faire moi-même, et d'inviter les autres à faire avec moi, à travers un contenu historique déterminé, une expérience de ce que nous sommes, de ce qui est non seulement notre passé mais aussi notre présent, une expérience de notre modernité telle que nous sortions *transformés*. Ce qui signifie qu'au bout du livre nous puissions établir des rapports nouveaux avec ce qui est en question : que moi qui ai écrit le livre et ceux qui l'ont lu aient à la folie, à son statut contemporain et à son histoire dans le monde un *autre* rapport²⁴.

Pour Foucault, un livre comme l'*Histoire de la folie* ou comme *Surveiller et punir* « fonctionne comme une expérience » qu'il fait lui-même en tant qu'écrivain et qu'il invite également son lecteur à faire. Cette visée transformatrice est beaucoup plus importante que « la constatation d'une vérité historique²⁵ ».

Deux ans plus tard, Foucault revient sur la manière dont il comprend sa démarche. Il appelle celle-ci une « fiction historique », en avouant qu'il est bien possible que d'un point de vue historiographique, ce qu'il écrit soit tout simplement « partial, exagéré »²⁶. Mais les livres qu'il a écrits ont eu « un effet » sur la manière dont les gens percevaient la folie, la perversion, la sexualité ou la délinquance. « J'essaie de provoquer une interférence entre notre réalité et ce que nous savons de notre histoire passée. Si je réussis, cette interférence produira de réels effets sur notre histoire présente²⁷ ». L'interférence de Foucault avec la trame indéfinie et confuse de notre quotidien produira, à travers la fiction historique qu'il appelle « généalogie », une transformation, un changement dans notre manière de comprendre notre vérité historique.

1.2. Ce que Foucault a lu

Si Foucault ne connaît « suffisamment » de Heidegger ni *Être et temps*, ni les œuvres publiées dans le cadre de la *Gesamtausgabe*, qu'a-t-il lu qui ait été susceptible de produire un « choc philosophique » ? Les archives de Foucault à la Bibliothèque Nationale de France montrent que des notes de lecture ont été prises suite à la lecture de deux textes : *Holzwege* (1950) et *Vorträge und Aufsätze* (1954). Si Foucault a lu

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 864.

²⁶ Foucault, 1981/2001, p. 859.

²⁷ *Ibid.* Pour un exemple similaire qui précède les années 70, voir Foucault 1967/2001.

Nietzsche et tout particulièrement les *Considérations inactuelles* en 1953²⁸, nous pouvons émettre l'hypothèse que le texte à l'origine du choc philosophique Heidegger-Nietzsche est ou bien « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" » (dans *Holzwege*)²⁹, ou bien « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? » (dans les *Vorträge und Aufsätze*)³⁰. Ces deux textes sont en effet des condensés du dialogue de Heidegger avec Nietzsche, qui a commencé après la publication de *Sein und Zeit* en 1927 et qui a ensuite culminé au cours des années les plus ténébreuses du XX^e siècle européen. Notons en outre que les deux volumes du *Nietzsche* de Heidegger, qui avaient été publiés en allemand en 1961 et qui rassemblaient des cours et des conférences donnés entre 1936 et 1943, ont ensuite été traduits en français en 1971 par un proche de Foucault, Pierre Klossowski. Cette publication a donné à Foucault l'occasion de revenir à Heidegger et de définir la généalogie, précisément, contre la recherche heideggérienne des origines³¹.

2. L'achèvement de la Métaphysique

Les deux volumes du *Nietzsche* de Heidegger témoignent de l'influence que « le dernier philosophe allemand » a eue sur lui³². Heidegger avait le sentiment d'être lié à Nietzsche par une proximité profonde. Arendt constate dans *The Life of Mind* que le tournant de la pensée heideggérienne se situe en plein milieu de sa confrontation avec Nietzsche³³. Heidegger note lui-même que ses textes sur Nietzsche émanent de la même « zone d'expérience à partir de laquelle est pensé *Sein und Zeit*³⁴ ». Cette zone est principalement la pensée majeure de Heidegger selon laquelle « au cours de l'Histoire de la pensée occidentale, l'étant a bien été pensé dès le début quant à son être, mais [...] la vérité de l'être lui-même est restée impensée³⁵ ». C'est la métaphysique occidentale, dont Nietzsche est l'achèvement, qui « voile » continuellement cet événement.

²⁸ Eribon 2011.

²⁹ Heidegger 2001.

³⁰ Heidegger 1958, p. 116-45.

³¹ Defert 2011, p. 266-68.

³² Heidegger 1995, p. 103.

³³ Arendt 1981, p. 172-73.

³⁴ Heidegger 2001, p. 257.

³⁵ *Ibid.*

L'affirmation surprenante de Heidegger selon laquelle Nietzsche représenterait l'achèvement de la Métaphysique peut être interprétée à la lumière de la brève récapitulation de l'histoire de la métaphysique que Nietzsche propose lui-même dans *Crépuscule des idoles*. En effet, dans une section intitulée « Comment le "vrai monde" finit par tourner à la fable³⁶ », Nietzsche esquisse un abrégé de l'histoire de la métaphysique qui va de Platon jusqu'au positivisme (stades 1 à 4)³⁷ et que Heidegger suit d'assez près dans son commentaire. C'est toutefois à propos du sixième stade que Nietzsche et Heidegger divergent. Il est à peu près clair que Nietzsche situe sa propre philosophie *après* ce stade. Mais Heidegger considère que la philosophie de Nietzsche est *la pensée même de ce stade*³⁸. Nietzsche écrit ceci : « Nous avons supprimé le vrai monde : quel monde resta-t-il ? l'apparent, peut-être ?... Mais non ! *Avec le vrai monde, nous avons supprimé aussi le monde apparent* !³⁹ ». La description de ce stade se termine par les mots « INCIPIT ZARATHOUSTRA », en majuscules. Cet *incipit*, Nietzsche le comprend vraisemblablement comme un début qui ouvre sur un futur indéterminé. Heidegger, en revanche, le comprend comme une référence au début d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Pour Heidegger, Zarathoustra est donc le porte-parole de ce sixième stade : c'est-à-dire de Dionysos, du monde sensible et de l'inversion des valeurs⁴⁰. Mais Heidegger soutient que Nietzsche a pris cette inversion pour un dépassement, alors que « tout retournement de ce genre n'aboutit qu'à se laisser envelopper, en s'aveuglant soi-même, dans les filets du Même devenu méconnaissable⁴¹ ».

2.1. Le penseur essentiel

Pour Heidegger, Nietzsche est également un « penseur essentiel », comme d'autres penseurs ont pu l'être dans la tradition métaphysique occidentale⁴². Par ce terme de « penseur », Heidegger veut inclure Nietzsche dans le groupe des philosophes qui n'ont eu qu'une seule pensée sur la question ontologique : c'est-à-dire sur la seule question qui

³⁶ Nietzsche 2005, p. 143.

³⁷ Heidegger 2001, p. 265-66.

³⁸ Mitcheson 2013, p. 70-71.

³⁹ Nietzsche 2005, p. 144.

⁴⁰ Heidegger 1958, p. 143.

⁴¹ Heidegger 2001, p. 280.

⁴² Heidegger 2008, p. 370.

vaut réellement la peine d'être posée pour Heidegger, celle de « *l'être de l'étant* ». L'adjectif « essentiel » permet en outre à Heidegger de démarquer des penseurs qui ont réussi à maintenir, bien que jusqu'à un certain point et jamais complètement, une distinction entre l'étant dans sa totalité et l'Être. Mais Nietzsche a une spécificité à cet égard aux yeux de Heidegger.

Il affirme avec eux [les autres penseurs occidentaux] la prédominance de l'étant par rapport à l'Être, sans savoir ce qui réside dans une telle affirmation. Mais dans le même temps, Nietzsche est ce penseur occidental qui accomplit l'affirmation de cette prédominance de l'étant de façon inconditionnelle, absolue et définitive et qui en vient par là à se tenir sur la crête la plus aiguë [...] ⁴³.

La substitution du monde suprasensible par le monde sensible que Nietzsche veut opérer d'après l'interprétation de Heidegger occulte dès lors complètement la question de l'Être. Nietzsche nous laisse donc perdus dans un monde qui est totalement absorbé dans l'étant.

Quand Foucault souligne que Heidegger est un « philosophe essentiel », se pourrait-il qu'il fasse référence à ce genre de formulation ou du moins qu'il paraphrase Heidegger ? Nous pensons que cette lecture est possible. Pour Heidegger, philosopher, au sens « abyssal » du terme, veut dire penser et penser métaphysiquement. Il n'est donc pas impossible que Foucault, lorsqu'il désigne Heidegger comme le « philosophe essentiel », cherche en fait à souligner l'obsession heideggérienne de la question de l'Être. Si tel est le cas, alors d'autres termes employés dans ce passage révèlent de riches possibilités de signification. Foucault décrit ainsi Heidegger et Nietzsche comme une « expérience fondamentale », ce qui peut apparaître comme une autre expression typiquement heideggérienne. Cette remarque permet de souligner l'ironie foucauldienne sous-jacente, et nous éloigne d'une interprétation simpliste de l'aveu de Foucault comme un éloge de Heidegger. Il est manifeste en tout cas que la divergence fondamentale entre Heidegger et Foucault porte sur l'« unique pensée » de Nietzsche. La pensée unique de Nietzsche, celle que Heidegger prend le temps d'introduire et d'interpréter en détail dans son grand commentaire de 1961, est celle de la volonté de puissance. Mais justement, Nietzsche est-il le philosophe de la volonté de puissance ou bien celui de la volonté de savoir ?

⁴³ *Ibid.*, p. 372.

2.2. Dieu est mort

Tout d'abord, il faut sans doute rejeter les critiques de Heidegger qui visent son usage récurrent de *La volonté de puissance*. Heidegger avait en fait une connaissance très vaste du corpus nietzschéen. Il était en outre bien conscient du caractère problématique, d'un point de vue éditorial, du livre qui avait été présenté par la sœur de Nietzsche et par certains interprètes nazis comme l'œuvre ultime du philosophe⁴⁴. Même si nous restons personnellement sceptique au sujet de la supposée « résistance spirituelle » que Heidegger aurait prétendument menée en rejetant les interprétations nazies au moment même de la consolidation du pouvoir national-socialiste dans les années 1930, il faut admettre que l'usage heideggérien de *La volonté de puissance* demeure très sélectif. En réalité, nous pensons que si Nietzsche avait une œuvre principale aux yeux de Heidegger, ce qui est contestable d'un point de vue heideggérien puisqu'une œuvre n'est pas une pensée pour le philosophe de la Forêt Noire, il s'agirait plutôt d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. La méthode d'interprétation de Heidegger, telle qu'elle transparait manifestement dans « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », consiste à rapporter les passages opaques du *Zarathoustra* aux aphorismes de *La volonté de puissance*, eux-mêmes utilisés comme une sorte de répertoire à l'aide duquel Heidegger « traduit » l'œuvre de Nietzsche dans son langage conceptuel propre⁴⁵.

Il y aurait plusieurs manières d'aborder l'interprétation heideggérienne de Nietzsche : les chemins sont multiples en fonction des textes considérés, mais la forêt reste la même. Par exemple, dans *Qu'appelle-t-on penser ?*, l'interprétation qui est développée repose sur la phrase : « le désert croît⁴⁶ ». En revanche, dans « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », qui se base pourtant sur *Qu'appelle-t-on penser ?*, la

⁴⁴ *Ibid.*, p. 16-20.

⁴⁵ Sur le rôle de la « traduction » chez Heidegger, voir Granel 2014, p. 1-20. Le texte sur le Zarathoustra de Nietzsche commence par une référence au « Convalescent » dans la troisième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, ainsi qu'à l'image de l'aigle qui décrit de larges cercles dans les airs en tenant un serpent dans ses serres, image qui fait donc intervenir les animaux de Zarathoustra. Heidegger consacre les pages suivantes à une « traduction » des termes correspondants, comme s'il déchiffrait un code à l'aide de *La volonté de puissance*. Pour se reporter au texte de Nietzsche, cf. Nietzsche 1969/2006, p. 269-276.

⁴⁶ La phrase apparaît pour la première fois dans le troisième cours : cf. Heidegger 2014, p. 38. Elle est répétée plus d'une centaine de fois dans le livre.

phrase de Nietzsche selon laquelle « le désert croît » n'apparaît pas une seule fois, et Heidegger construit cette fois son interprétation en se référant principalement à la section d'*Ainsi parlait Zarathoustra* qui s'intitule « Le Convalescent ». Le message de Heidegger est toutefois similaire en dernière analyse. Pour lui, repenser la métaphysique de Nietzsche implique aussi de repenser notre situation présente. Nietzsche est en effet le penseur qui annonce les Temps Modernes, avec leur soumission aggravée à la technique et l'accélération corrélative du nihilisme⁴⁷. Mais le nihilisme n'est pas pour Heidegger synonyme de décadence ou d'hédonisme, ni même de pessimisme des faibles. Le nihilisme est plutôt « le mouvement fondamental de l'Histoire de l'Occident », celui qui, avec le contrôle grandissant de l'Occident sur le restant du monde, « précipite les peuples de la terre dans la sphère de puissance des Temps Modernes⁴⁸ ».

Pour Heidegger, le « Dieu est mort » de Nietzsche est la première étape dans l'élaboration de sa position métaphysique⁴⁹. « Dieu est mort » n'est évidemment pas un cri de guerre contre l'Église ni une profession d'athéisme, ce qui renverrait au « côté mesquin du nihilisme⁵⁰ ». Cette expression signifie plus profondément que le monde suprasensible, comme Nietzsche le souligne dans sa fable déjà mentionnée, a perdu son pouvoir : il ne dispense plus aucune vie. La Métaphysique en tant que telle est parvenue à son terme. Selon Heidegger, Nietzsche conçoit sa philosophie comme anti-platonicienne et donc comme antimétaphysique. Mais puisqu'elle se construit contre cet héritage, elle reste « attachée à l'essence de ce à quoi elle s'oppose⁵¹ ».

Nous pourrions effectivement considérer comme les causes de certains phénomènes du XX^e siècle le règne de la technique et différentes oppositions à l'Occident : c'est d'ailleurs ce que Foucault fait lui-même dans certains contextes⁵². Mais pour Heidegger, toute recherche de ce genre reste « irréfléchie⁵³ ». Que les Idées, Dieu, l'impératif moral, le bonheur et bien d'autres valeurs perdent leur pouvoir structurant et

⁴⁷ Heidegger 2008, p. 372-73.

⁴⁸ Heidegger 2001, p. 264.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 259.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 264.

⁵¹ *Ibid.*, p. 262.

⁵² Par exemple, dans le contexte iranien, cf. Foucault 1975/2008 ; 1979/2001, p. 790-94.

⁵³ Heidegger 2001, p. 267.

tombent dans la « nihilité », il faut le comprendre globalement, à partir du commencement présocratique de la Métaphysique. « Le domaine de déploiement et d'avènement du nihilisme, c'est la Métaphysique elle-même⁵⁴ ». Heidegger souligne par conséquent que Nietzsche pense le nihilisme comme le processus historique de la dévalorisation des valeurs suprêmes⁵⁵. Mais pour Nietzsche, il existe encore un espoir pour les hommes, à condition qu'ils prennent le chemin du surhumain et de la volonté de puissance pour créer de nouvelles valeurs⁵⁶. Or Heidegger s'efforce de montrer que la volonté de puissance est en réalité incapable de produire quoi que ce soit. C'est une volonté qui ne veut rien en dehors d'elle-même et qui perpétue donc le processus de la Métaphysique et de l'histoire occidentale auquel Nietzsche a cru échapper à tort⁵⁷. Le nihilisme « complet, achevé et classique » ne vide pas simplement les valeurs de leur contenu : il efface « le lieu même des valeurs, le suprasensible, en tant que région⁵⁸ ».

2.3. La volonté de puissance

Le « Dieu est mort » de Nietzsche et le nihilisme ne sont pensables qu'à partir de la volonté de puissance selon Heidegger. Mais Heidegger va plus loin encore : pour lui, toute la philosophie de Nietzsche est une métaphysique de la volonté de puissance⁵⁹. Contrairement à l'idée reçue selon laquelle la volonté de puissance signifierait une soif de pouvoir, Heidegger précise que « volonté » et « puissance » ne doivent pas être comprises comme deux états différents qui feraient l'objet d'une synthèse quelconque, *a fortiori* d'une synthèse psychologique dans le sujet humain. La volonté de puissance n'est pas une aspiration

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 268.

⁵⁶ Heidegger explique que pour Nietzsche, le surhumain est « un passage, un pont » vers une « grande espérance », à savoir le dépassement de l'homme moderne : cf. Heidegger 1958, p. 124, p. 127. Il semble toutefois que Heidegger lui-même ne partage pas cette espérance : il fait plutôt partie de ceux qui croient en un pessimisme de la force. Ce pessimisme de la force ne se fait pas d'illusions, il discerne les dangers et il les pénètre analytiquement. Sur ce point, Heidegger semble d'ailleurs assez proche du « pessimisme hyperactif » de Foucault, à ceci près que le pessimisme de Heidegger ne semble pas le pousser à l'action, mais plutôt à la pensée. Sur la distinction entre pessimisme de la force et de la faiblesse, voir Heidegger 2001, p. 270-71.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 269.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 272.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 281.

vers ce que nous ne possédons pas, qui serait motivée par un manque de pouvoir ou d'autorité⁶⁰. Heidegger constate que vouloir équivaut à ordonner, mais non pas à ordonner *à quelqu'un* : le vouloir s'ordonne plutôt *à lui-même*. Quand nous voulons quelque chose, notre volonté doit ordonner et nous devons obéir. Il s'agit de l'exécution d'un choix. Celui qui s'obéit à lui-même est donc aussi, par définition, au-dessus de lui-même, car « ordonner [...], c'est se dépasser soi-même⁶¹ ». Autrement dit, la volonté veut ce qu'elle a et qu'elle a toujours eu : elle veut son vouloir, elle se veut elle-même.

Comme la vie chez Nietzsche, la volonté veut persister et s'accroître⁶². Volonté et puissance sont donc en réalité identiques. La volonté est le fait de vouloir plus de volonté et dès lors, elle est aussi puissance. « La puissance n'est et ne reste que lorsqu'elle continue d'être accroissement de puissance et qu'elle s'ordonne constamment "plus de puissance"⁶³ ». Heidegger, dans ce texte comme dans le reste de ses commentaires sur l'œuvre nietzschéenne, veut ainsi rendre hommage à Nietzsche comme à un penseur rigoureux, dont les écrits éclectiques et disparates sont en réalité traversés par une argumentation continue. Lire Nietzsche au travers de ce prisme heideggérien a dû, en effet, être un choc philosophique, car dans les années 1950, nul autre que Heidegger n'élevait Nietzsche et sa pensée au point culminant de la philosophie occidentale. Heidegger affirme ici, dans ces pages et pour la première fois, que la philosophie de Nietzsche est une philosophie du devenir constant : c'est ce que Heidegger appelle « la permanence inépuisable du devenir⁶⁴ ». Ce devenir est donc un mouvement ininterrompu, puisqu'« un simple arrêt à un niveau de puissance atteint constitue déjà le début du déclin de la puissance⁶⁵ ». Il semble dès lors relativement aisé de comprendre

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 283. Pour un point quasi identique, cf. Foucault 1984/2004, p. 106-126. Le fait que le titre de ce chapitre soit précisément « Liberté et vérité » est-il un simple hasard ? Il serait intéressant d'étudier ce chapitre comme un écho assez précis à : « L'essence de la vérité s'est dévoilée comme liberté », dans Heidegger 1948, p. 89. Foucault repère toutefois cette structure de liberté-pouvoir chez Platon et Aristote en veillant spécifiquement à ne pas en faire un enjeu métaphysique. Cette structure reste donc historiquement circonscrite à l'Antiquité grecque.

⁶² Heidegger 2001, p. 276.

⁶³ *Ibid.*, p. 283

⁶⁴ Heidegger 1958, p. 142.

⁶⁵ Heidegger 2001, p. 283.

pourquoi Heidegger interprète la volonté de puissance nietzschéenne et l'éternel retour de l'identique comme une seule et même pensée⁶⁶ : il y a là un vouloir qui veut toujours plus de la même chose en mouvement continu, et qui ne peut donc trouver aucun repos dans le « devenir permanent⁶⁷ » : « Dans la mesure où la volonté veut se dépasser elle-même en puissance, jamais elle ne trouve de repos, si riche que soit la vie. Car elle ne déploie sa puissance que dans le débordement de sa propre volonté. Ainsi revient-elle constamment à soi en tant que pareille⁶⁸ ». Cette thématique du même, qui revient régulièrement chez Heidegger, doit être mise en contraste avec la philosophie de la différence et de la différenciation constante qu'un Foucault ou qu'un Deleuze formuleront au cours des années 1960 et 1970. Nous allons en effet montrer plus bas que la volonté de puissance, la volonté de savoir et l'éternel retour, qui ne sont pour Heidegger que des figures de la même pensée et également réductibles à la volonté de puissance, invitent au contraire pour Foucault à opérer des distinctions.

3. La formulation de la généalogie foucaldienne

Foucault a rarement écrit sur Nietzsche pour exposer sa propre lecture du philosophe allemand. Il a en revanche parlé de Nietzsche et fait cours sur lui à plusieurs reprises. Pendant de longues années, le texte principal auquel on pouvait se référer pour analyser l'influence de Nietzsche sur Foucault était l'article sur « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », publié en hommage à Jean Hyppolite en 1971⁶⁹. Avec la publication des *Dits et écrits* en 1994, les chercheurs ont également eu accès à une série de conférences que Foucault a données en 1973 à Rio de Janeiro sous le titre de « La vérité et les formes juridiques »⁷⁰. Ce n'est qu'en 2011, avec la publication du premier cours de Foucault au Collège de France intitulé *Leçons sur la volonté de savoir*, qu'un commentaire foucaldien plus détaillé de Nietzsche a été mis au jour. C'est sans doute avec un certain étonnement que les lecteurs de Foucault ont pu lire à cette occasion sur la quatrième de couverture que le cours était

⁶⁶ Heidegger 1958, p. 142.

⁶⁷ *Ibid.*, 139.

⁶⁸ Heidegger 2001, p. 287.

⁶⁹ La version utilisée est celle annotée des *Œuvres* de Foucault publiée en 2015 : cf. Foucault 1971/2015.

⁷⁰ Foucault 1973/2001, p. 1406-1513.

en réalité « un dialogue souterrain » avec Deleuze pour « arracher » Nietzsche à l'interprétation heideggérienne.

Alors que pour Heidegger, la psychologie et l'histoire de Nietzsche se fondent sur une « morphologie et théorie du développement de la volonté de puissance⁷¹ », pour Foucault, ses propres travaux et ceux de Nietzsche peuvent être conçus comme des « fragments pour une morphologie de la volonté de savoir⁷² ». Dans une lettre datant de 1966, donc cinq ans avant ce cours au Collège de France, Foucault écrit que ce qui le fascine chez Nietzsche est la présence d'une « morphologie de la volonté de savoir dans la civilisation européenne, qu'on a laissée de côté en faveur d'une analyse de la volonté de puissance⁷³ ». Selon Daniel Defert, Foucault discerne ainsi chez Nietzsche une volonté de savoir, une volonté de vérité qui n'est pas assimilable à la volonté de puissance aussi simplement que Heidegger le croyait. Le nom donné à cette morphologie de la volonté de savoir est précisément « généalogie⁷⁴ ». Dans le même ordre d'idées, Defert écrit que si Heidegger a arraché Nietzsche aux lectures psychologisantes et littéraires, Foucault, à son tour, a arraché Nietzsche à l'ontologie heideggérienne. C'est dans ce contexte, celui d'une libération de Nietzsche à l'égard de la question de l'Être et de ses origines, que nous devons aussi resituer « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » : nous allons y revenir dans la prochaine section.

3.1. *Leçons sur la volonté de savoir*

En principe, l'objectif de Foucault dans les *Leçons sur la volonté de savoir* est de dénouer le lien originel entre vérité et connaissance. De ce point de vue restreint, Foucault n'est pas si éloigné de la critique heideggérienne de la vérité en tant qu'adéquation⁷⁵. Chez Heidegger, la vérité comme dévoilement est conçue en opposition à la vérité scientifique, celle qui se fonde sur une relation intrinsèque entre connaissance et vérité. Toutefois, pour Foucault, la vérité n'a rien d'originel, qu'il y ait ou non dévoilement. Dans le cadre de sa lecture de Nietzsche, la

⁷¹ Heidegger 2001, p. 285.

⁷² Foucault 2011, p. 3, p. 217.

⁷³ Defert 2011, p. 262. Voir aussi Defert 2001, p. 41.

⁷⁴ Defert 2011, p. 263.

⁷⁵ Heidegger 1948, p. 74-78.

vérité n'est qu'un effet : elle est le résultat d'une lutte, d'un intérêt, d'une violence faite au monde.

Ce modèle d'une connaissance fondamentalement intéressée, produite comme événement du vouloir et déterminant par falsification l'effet de vérité, est sans doute au plus loin des postulats de la métaphysique classique⁷⁶.

Le but de ce modèle, conformément à la généalogie foucauldienne, est de montrer « comment percer l'histoire de la vérité avec Nietzsche sans s'appuyer sur la vérité⁷⁷ ». La vérité, contrairement à ce que Heidegger affirmait sur la base de son interprétation de la Grèce archaïque, n'est donc pas un dévoilement originel, mais le résultat de luttes sociales préalables⁷⁸. La vérité de l'Être qui se voile dans la Métaphysique occidentale se révèle n'être qu'une simple « étincelle entre deux épées⁷⁹ ». Il devient ainsi évident que si, pour Heidegger, Nietzsche était l'aboutissement de l'histoire de la métaphysique, il est au contraire pour Foucault « une césure dans l'histoire de la pensée occidentale⁸⁰ ». De ce point de vue, la lecture de Foucault est certes plus fidèle à l'auto-description de Nietzsche, mais elle est peut-être aussi moins innovatrice qu'il n'y paraît. Alors que, pour Heidegger, Nietzsche est la phase terminale de la Métaphysique mise en place par Aristote, pour Foucault, c'est Nietzsche contre Aristote : Nietzsche est un nouveau commencement.

Fidèle à cette opposition, Foucault commence les *Leçons sur la volonté de savoir* en citant la première phrase de la *Métaphysique* d'Aristote :

Tous les hommes ont, par nature (φύσει), le désir de connaître ; le plaisir causé par les sensations en est la preuve, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles⁸¹.

⁷⁶ Foucault 2011, p. 220.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 195.

⁷⁸ Foucault se base principalement sur les recherches de Detienne initialement parues en 1967 (Detienne 1967/1981).

⁷⁹ Foucault 1973/2001, p. 1413.

⁸⁰ Foucault 1966/2001, p. 579.

⁸¹ Aristote 2008, A, 980a21.

Pour Foucault, cette phrase célèbre de la pensée occidentale constitue un « opérateur philosophique⁸² ». Le concept d'« opérateur » signifie que cette phrase permet sa propre interprétation à l'intérieur du système qu'elle fonde (la philosophie) : elle rend la philosophie possible et justifiable à partir d'elle-même. L'idée d'Aristote selon laquelle le désir de savoir serait naturel, car lié aux sensations corporelles et corrélé à une forme de plaisir, autrement dit selon laquelle la connaissance serait inscrite dans la nature même de l'homme et toujours motivée par un désir d'atteindre la sagesse avec joie et tranquillité, aura des conséquences « massives » sur notre réalité historique⁸³. Le savoir tragique ou transgressif est exclu en raison de sa violence : par sa manière de saisir vigoureusement l'humain, il donne l'impression de venir de l'extérieur. Le savoir sophistique, apparaissant comme motivé par l'utilité et par l'appât du gain, est lui aussi mis hors-jeu. Et même si cette forme aristotélicienne de savoir heureux se distingue de la forme platonicienne de la réminiscence, elle résout au fond le même problème : « faire que la volonté de connaître ne soit fondée sur rien d'autre que le préalable de la connaissance elle-même [...] »⁸⁴. Pour Aristote – et Foucault considère Aristote comme le père fondateur de la philosophie – le savoir et le désir se situent dans le même espace : celui qui désire le savoir a déjà accompli les premières étapes du savoir, et il l'aura fait sans violence, combat ou lutte, « par la simple actualisation de sa nature⁸⁵ ». Ainsi la curiosité est-elle établie comme ce désir calme, complet, heureux, le « désir de savoir pour savoir⁸⁶ ».

Mais en réalité, le désir de savoir pour savoir est lui-même motivé par quelque chose qui le précède et qui fait précisément de la vue, ce sens de la contemplation, une source de plaisir : cette motivation est la vérité. Celle-ci devient donc « garant et fondement du désir de connaître⁸⁷ ». Cette conception de la vérité jouera dès lors trois rôles majeurs dans l'histoire de la philosophie occidentale : elle garantit le passage du désir à la connaissance, elle permet d'établir l'antériorité de la connaissance sur le désir, et elle garantit l'unité du sujet qui désire

⁸² Foucault 2011, p. 7.

⁸³ *Ibid.*, p. 14.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 24.

et du sujet qui connaît. Or Nietzsche est en rupture complète avec la tradition philosophique sur ce dernier point. Si Spinoza est le philosophe qui est allé le plus loin dans l'affirmation que la connaissance procure un apaisement, c'est le Nietzsche du *Gai savoir* qui, selon Foucault, constate pour la première fois que « la majorité de notre activité intellectuelle se déroule inconsciente et insensible à nous-même », et que les pulsions, dont l'apaisement était la condition même du savoir pour Spinoza, savent « parfaitement se rendre sensibles et se faire mal les unes aux autres » : en aucun cas leur silence n'est donc signe de vérité⁸⁸.

La « tâche nietzschéenne⁸⁹ » que la généalogie foucauldienne va tenter d'accomplir est ainsi d'écrire une histoire de la vérité qui ne soit pas déjà dans la vérité, ou qui ne prenne pas déjà appui sur la vérité. Comment faudrait-il procéder ? La réponse de Foucault reste à cette époque assez textuelle et négative. Si le désir de savoir repose sur une série de relations qui sont différentes de ce désir lui-même et du savoir auquel il aspire, alors une série d'affects et de pulsions sont à l'origine de ce désir : violence, appropriation, contrôle, exclusion, punition, etc. Tous ces affects sont donc aussi importants pour la constitution d'un savoir que la curiosité ou le plaisir. Autrement dit, Nietzsche casse la relation entre le sujet de volonté et l'objet de connaissance en mettant en avant une série d'opérations qui ne sont pas, dans la tradition philosophique, de l'ordre du savoir ou de la vérité. Pour Nietzsche, et pour Foucault qui le suit de près sur ce point, la relation entre le sujet et l'objet est « l'illusion première et majeure de la connaissance⁹⁰ ».

La connaissance a mis du temps avant de s'adjoindre la vérité. Dans le triplet désir de savoir/connaissance/vérité, c'est la vérité qui est l'invention la plus récente. Nietzsche, que nous pouvons situer à contre-courant de toute la tradition philosophique de Platon et Aristote à Heidegger, place la vérité *dans* la volonté⁹¹. Chez Nietzsche, donc, la volonté ne doit plus s'abaisser devant la vérité. Elle ne doit plus abandonner son vouloir, « tous ses désirs et ses violences », pour devenir un lieu vide où la contemplation de la vérité et sa manifestation peuvent se

⁸⁸ Les citations proviennent de la traduction du *Gai savoir* par Pierre Klossowski, avec qui Foucault était proche : cf. Nietzsche 1967, p. 222. Sur la relation entre Spinoza et Nietzsche, voir Foucault 1973/2001, p. 1416.

⁸⁹ Foucault 2011, p. 208.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 204.

⁹¹ *Ibid.*, p. 206.

déployer en toute tranquillité. En d'autres termes, Foucault constate en opposition à Heidegger que pour toute la tradition philosophique, « la volonté doit être libre pour pouvoir donner accès à la vérité », ce dont l'ouverture heideggérienne est une illustration-phare⁹². Cette ouverture est donc inscrite dans l'histoire de la métaphysique, alors que Nietzsche, selon Foucault, n'en a jamais fait partie⁹³. Pour Nietzsche et pour Foucault, disons même pour la généalogie foucaldienne, « la vérité n'est dans l'élément de la volonté qu'à partir de ses caractères singuliers et de ses déterminations les plus précises, et sous la forme de la contrainte et de la domination. L'articulation de l'une sur l'autre, ce n'est pas la liberté, c'est la violence⁹⁴ ». Ainsi, la généalogie postule que l'illusion, l'erreur, et le mensonge font partie intégrante de toute vérité, « la vérité elle-même⁹⁵ ». Foucault note en guise de conclusion que chez Aristote, la vérité est un « désir-plaisir » qui existe comme tel, puisque la forme élémentaire de la connaissance, la sensation, a déjà une relation à la vérité. En revanche, chez Nietzsche, la connaissance relève de l'illusion : elle résulte de « l'affirmation frauduleuse de la vérité »⁹⁶. Toute volonté de connaître est ainsi volonté de puissance, et s'il existe bien entre vérité et connaissance une relation, cette relation est en revanche tardive : c'est « un rapport de cruauté réciproque et de destruction⁹⁷ ». Et Foucault de terminer sa leçon par ce qui ne peut être qu'une allusion négative à Heidegger : à quoi cette forme violente de la volonté de puissance a-t-elle donné naissance ? À « une réalité qui a été affranchie de l'être : le devenir. Et la connaissance qui le dévoile ne dévoile pas l'être, mais une vérité sans vérité⁹⁸ ».

⁹² *Ibid.*

⁹³ Defert écrit en note : « [Foucault] réinscrit l'ouverture heideggérienne dans l'histoire de la métaphysique inaugurée par Platon ». C'est une réponse à Heidegger, qui a « inscrit Nietzsche dans la tradition métaphysique qu'il a voulu subvertir. En opposant le paradigme d'Aristote à un paradigme nietzschéen, Foucault s'oppose bien à cette interprétation de l'histoire de la philosophie » (voir *ibid.*, p. 213).

⁹⁴ *Ibid.*, p. 206.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 208-209.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 209.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 210.

3.2. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire »

Dans le texte intitulé « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », Foucault ne se réfère explicitement à aucun autre auteur que Nietzsche. Les citations de Nietzsche sans guillemets sont en outre plus fréquentes que celles qui sont accompagnées de guillemets, ce qui tend à créer une voix unique nietzschéo-foucaldienne⁹⁹. Mais l'exercice de lecture auquel nous nous livrons nous permet de réintégrer Heidegger au cœur même de l'argumentation développée par ce texte fondamental du corpus foucaldien. Si les conceptions heideggériennes de la volonté de puissance et de la vérité sont encore au centre des *Leçons sur la volonté de savoir*, dans l'article sur « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », la généalogie, un des seuls termes nietzschéens que Heidegger n'utilise quasiment jamais, est opposée à « la recherche de l'“origine” », pensée comme un « déploiement métahistorique des significations idéales » : déploiement que Foucault associe par ailleurs à des philosophes comme Heidegger (voir section 1.1). La thèse de Dreyfus selon laquelle l'*Ursprung* heideggérien équivaldrait à l'*Entstehung* foucaldienne nous semble intenable au vu du texte même de Foucault¹⁰⁰. En effet, Foucault opère une distinction explicite entre *Ursprung*, *Entstehung* et *Herkunft* (traduits respectivement par « origine », « émergence » et « provenance ») : or l'exclusion du premier terme en faveur des deux autres nous apparaît comme une objection dirimante à toute lecture qui voudrait traiter Foucault comme un simple heideggérien dans ce texte. Selon Foucault, le « Nietzsche généalogiste » récuse précisément la recherche de l'origine parce que celle-ci est un effort pour « recueillir l'essence exacte de la chose, sa possibilité la plus pure, son identité soigneusement repliée sur elle-même, sa forme immobile et antérieure à tout ce qui est externe, accidentel, successif¹⁰¹ ».

Pour Foucault, au commencement étaient la discorde et le disparate¹⁰², non pas le voilement et le même. Et c'est au travers d'une paraphrase de la fable nietzschéenne du monde réel dans le *Crépuscule des idoles* que Foucault lance ses allusions les plus claires à l'œuvre de Heidegger. Un « dernier postulat de l'origine » qu'il faut rejeter est celui selon lequel

⁹⁹ Chevallier 2015, p. 1611-15.

¹⁰⁰ Dreyfus 2003, p. 45.

¹⁰¹ Foucault 1971/2015, p. 1283.

¹⁰² *Ibid.*, p. 1284.

l'origine « serait le lieu de la vérité » : « point absolument reculé, et antérieur à toute connaissance positive, c'est elle qui rendrait possible un savoir qui pourtant la recouvre, et ne cesse, dans son bavardage, de la méconnaître¹⁰³ ». Or c'est cette forme de pensée de l'origine que le généalogiste doit tout simplement « tuer ». On peut alors se demander si le généalogiste a une tâche propre, un rôle plus positif que celui qui consiste seulement à dissiper les illusions des métaphysiciens et des essentialistes. La réponse esquissée par Foucault tend à constituer une relation symbiotique entre *Entstehung* et *Herkunft*, car les deux « marquent mieux que *Ursprung* l'objet propre de la généalogie »¹⁰⁴. Si, à la racine de ce que nous sommes et de notre présent, « il n'y a point la vérité de l'être, mais l'extériorité de l'accident¹⁰⁵ », alors l'émergence et la provenance nous permettent d'écrire une histoire philosophique sans fondement ni référence à la vérité. Tandis qu'une enquête sur la provenance (*Herkunft*) exige de retracer les formations socio-culturelles sous-individuelles qui forment un réseau sur le corps des individus, la notion d'*Entstehung* permet de souligner que l'émergence d'un concept, d'une vérité ou d'une valeur ne sont pas le résultat d'une « continuité sans interruption¹⁰⁶ ». Il ne faut pas comprendre l'émergence à partir de la forme finale, celle que nous connaissons le mieux. La généalogie montre le jeu des dominations changeantes dans le devenir historique des valeurs, et s'oppose donc point par point à l'ontologie heideggérienne. Foucault écrit ainsi, dans ce qui ne peut être qu'une allusion à Heidegger : « Plaçant le présent à l'origine, la métaphysique fait croire au travail obscur d'une destination qui chercherait à se faire jour dès le premier moment¹⁰⁷ ».

Une relecture de « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » à la lumière de l'opposition de Foucault à Heidegger, et plus spécialement de son opposition à la lecture heideggérienne de Nietzsche, révèle que Foucault n'est pas un simple penseur du pouvoir, un pouvoir dont il retrace les diverses manifestations dans l'histoire de l'Occident. Une lecture qui rapprocherait le pouvoir de l'être, pris comme principe fondateur du réel, passerait à côté du fait que Foucault est un penseur des *forces* et

¹⁰³ *Ibid.*, p. 1284-85.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 1268.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 1287.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 1289.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 1288.

non pas d'une unique force, en l'occurrence, le Pouvoir. En effet, les formulations de Foucault au sujet du concept d'*Entstehung* révèlent qu'il conçoit les forces de manière analogue à la vie nietzschéenne : pour échapper à leur « dégénérescence », elles doivent continuellement persévérer et s'accroître. Mais on ne peut pas dire qu'il existe un seul pouvoir. Au contraire, il existe toujours une multitude infinie de forces, dont chacune essaie de persister et de s'accroître, même si elle finira peut-être par disparaître en fin de compte. Ces forces ne sont pas orientées vers le retour de l'identique, mais vers une différenciation constante dans un devenir perpétuel. À la différence de la volonté de puissance selon Heidegger, qui ne désire rien en dehors d'elle-même, une force chez Foucault se trouve à maintes reprises dans des situations où elle « lutte contre elle-même [...] dans le moment où elle s'affaiblit¹⁰⁸ », et explose en mille forces, dans un feu d'artifice continu qui garantit la lutte constante – éternelle ? – des forces.

Conclusion

L'opposition à Heidegger est un thème récurrent des travaux de Foucault, comme nous avons cherché à le démontrer dans cet article. En effet, notre propos montre la nécessité de relire le corpus foucauldien tout entier à la lumière de ce positionnement anti-heideggérien, *a fortiori* maintenant que de nouveaux textes issus des archives sont disponibles. Un exemple supplémentaire que nous n'avons pas pu traiter dans cet article est l'usage du terme « ontologie ». Quand Foucault est revenu à la notion d'ontologie dans ses derniers écrits, ce n'était pas au sens d'une science de l'être ou de l'*ens qua ens* : Foucault définit alors l'ontologie contre Heidegger¹⁰⁹. Les expressions « ontologie du présent » et « ontologie de nous-mêmes », telles qu'elles figurent dans le texte tardif de Foucault intitulé « Qu'est-ce que les Lumières ? »¹¹⁰, ne relèvent pas d'une ontologie heideggérienne : loin s'en faut. Foucault utilise certes le mot « ontologie » tout au long du texte, mais en l'associant à un adjectif qualificatif : cette ontologie est *toujours* historique ou critique. Elle n'est pas en tout cas une recherche de notre propre essence ou de celle du présent. Mais dans ce cas, pourquoi parler d'ontologie ? Pour la simple raison que l'ontologie n'est pas la science de l'être : elle est la

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 1289-90.

¹⁰⁹ Cf. l'introduction à *L'usage des plaisirs*, Foucault 1984/2004.

¹¹⁰ Foucault 1984/2001b, p. 1393.

science du concept de l'être. Elle est une « science » des concepts, des relations conceptuelles et des catégories qui régissent notre réalité, notre présent, nous-mêmes. En d'autres termes, cette ontologie critico-historique de Foucault est une méthode permettant de retracer l'émergence et la provenance de nos valeurs les plus chères et les plus naturelles.

C'est probablement au milieu de sa carrière, en 1967, alors qu'il relisait lentement Nietzsche¹¹¹, que Foucault a formulé pour la première fois l'idée que la philosophie est un « diagnostic du présent ». Nietzsche a ouvert à Foucault une voie philosophique nouvelle, en rendant possible une nouvelle activité qui « comportait un travail d'excavation sous ses propres pieds pour établir comment s'était constitué avant lui tout cet univers de pensée, de discours, de culture qui était son univers¹¹² ». Nietzsche a ainsi blessé le corps même de la philosophie, en l'assimilant à une histoire critique du présent : et cette « blessure dans le langage philosophique », depuis lors, « n'a pas été refermée¹¹³ ». L'obsession de Heidegger pour Nietzsche n'est rien d'autre qu'un vain effort pour guérir cette blessure infligée à la philosophie. Aux yeux de Foucault, ce genre d'effort est « désolant ». Lire l'histoire de l'Occident comme une « cristallisation métaphysique établie une fois pour toutes avec Platon¹¹⁴ » est regrettable, dès lors que notre présent s'est constitué au cours des deux derniers siècles. Foucault explique en 1974 que depuis le XVII^e siècle, « il s'est produit une quantité de phénomènes qui ont lié nos structures sociales, notre économie, notre façon de penser avec une force au moins semblable à ce qu'il a pu se produire dans les premières cités grecques » : et c'est cette généalogie du présent qui est notre tâche¹¹⁵.

Foucault s'efforce donc d'opérer dans l'histoire de la philosophie un retournement qu'il conçoit avec Nietzsche comme un dépassement. Mais Heidegger a raison de dire qu'un retournement reste défini par rapport à ce qu'il retourne. Nous pouvons même dire qu'un retournement reste un « tournement », un tournoi, une lutte qui vit de ce contre quoi elle lutte. Et effectivement, Foucault constate en 1980 que son projet, « la

¹¹¹ Defert 2001, p. 41.

¹¹² Foucault 1967/2001b, p. 641.

¹¹³ Foucault 1966/2001, p. 579.

¹¹⁴ Foucault 1974/2001, p. 1389

¹¹⁵ *Ibid.*

généalogie » – qu'elle soit celle de la vérité, du pouvoir ou du sujet – demeure en fin de compte un re-tournement de Heidegger.

Je voudrais ajouter un dernier mot à propos de la signification pratique de cette forme d'analyse [la généalogie, ici du sujet]. Pour Heidegger, c'était à cause d'une obsession croissante de la *technê* comme seul moyen d'arriver à la connaissance des objets que l'Occident a perdu le contact avec l'Être. *Retournons* la question et demandons-nous quelles techniques et quelles pratiques forment le concept occidental du sujet, lui donnant sa césure caractéristique de la vérité et de l'erreur, de la liberté et de la contrainte¹¹⁶.

C'est dans cette forme d'analyse généalogique que nous trouverons « la réelle possibilité de construire une histoire de ce que nous avons fait » et plus encore, « un diagnostic de ce que nous sommes¹¹⁷ ». C'est dans cette généalogie foucauldienne que nous trouverons une vraie philosophie critique cherchant « les conditions et les possibilités » de « notre propre transformation¹¹⁸ ».

Bibliographie

- Allen 2015  **Placer la , après (A)**
ALLEN, (A.) « Emancipation without Utopia: Subjection, Modernity, and the Normative Claims of Feminist Critical Theory », *Hypatia* 30, n° 3 (2015), p. 513-528.
- Allen 2016
ALLEN (A.), *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York, Columbia University Press, 2016.
- Arendt 1981  **Mettre une , après (H.)**
ARENDT (H.) *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace & Company, 1981.
- Aristote 2008  **Mettre une , après Aristote**
ARISTOTE. *Métaphysique*, trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion, 2008.

¹¹⁶ Foucault 1980/2013, p. 37.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*

Chevallier 2015

 Corriger (P.),

CHEVALLIER P. « Notice à Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in FOUCAULT (M.), *Œuvres*, sous la direction de GROS (F.), Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2015, vol. 2, p. 1611-1615.

Defert 2001

DEFERT (D.), « Chronologie », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, vol. I, p. 13-90.

Defert 2011

DEFERT (D.) « Situation du cours », in FOUCAULT (M.), *Leçons sur la volonté de savoir : cours au Collège de France, 1970-1971 ; suivi de Le savoir d'Œdipe*, Paris, Gallimard/Seuil, 2011.

Detienne 1967/1981

DETIENNE (M.), *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, F. Maspero, 1981.

Dreyfus 1992

DREYFUS (H.L.), « On the Ordering of Things: Being and Power in Heidegger and Foucault », in *Michel Foucault, Philosopher*, trad. T. J. Armstrong, New York, Harvester Wheatsheaf, 1992, p. 80-95.

Dreyfus 2003

DREYFUS (H.L.), « "Being and Power" Revisited », in *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*, sous la direction de ROSENBERG (A.), MILCHMAN (A.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, p. 30-54.

Eribon 2011

ERIBON (D.), *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 2011.

Foucault 1966/2001

FOUCAULT (M.), « Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, vol. I, p. 577-580.

Foucault 1967/2001

FOUCAULT (M.), « Sur les façons d'écrire l'histoire », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, vol. 1, p. 613-628.

Foucault 1967/2001b

FOUCAULT (M.), « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, vol. 1, p. 629-648.

Foucault 1971/2015

FOUCAULT (M.), « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Œuvres*, sous la direction de GROS (F.), Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2015, vol. 2, p. 1281-1304.

Foucault 1972/2001

FOUCAULT (M.), « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, vol. 1, p. 1237-1248.

Foucault 1973/2001

FOUCAULT (M.), « La vérité et les formes juridiques », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, vol. 1, p. 1406-1513.

Foucault 1974/2001

FOUCAULT (M.), « Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, vol. 1, p. 1389-1393.

Foucault 1975/2008

FOUCAULT (M.), *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 2008.

Foucault 1978/2001

FOUCAULT (M.), « Entretien avec Michel Foucault », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1975-1988*, Paris, Gallimard, 2001, vol. 2, p. 860-914.

Foucault 1979/2001

FOUCAULT (M.), « Inutile de se soulever ? », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1975-1988*, Paris, Gallimard, 2001, vol. 2, p. 790-794.

Foucault 1980/2001

FOUCAULT (M.), « Foucault étudie la raison d'État », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1975-1988*, Paris, Gallimard, 2001, vol. 2, p. 856-860.

Foucault 1980/2013

FOUCAULT (M.), « Subjectivité et vérité », in *L'origine de l'herméneutique de soi : conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, sous la direction de FRUCHAUD (H.P.) LORENZINI (D.), Paris, Vrin, 2013, p. 31-64.

Foucault 1984/2001

FOUCAULT (M.), « Le retour de la morale », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1975-1988*, Paris, Gallimard, 2001, vol. 2, p. 1515-1526.

Foucault 1984/2001b

FOUCAULT (M.), « Qu'est-ce que les Lumières ? », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1975-1988*, Paris, Gallimard, 2001, vol. 2, p. 1381-1397.

Foucault 1984/2004

FOUCAULT (M.), *Histoire de la sexualité, t. 2 : L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 2004.

Foucault 2011

FOUCAULT (M.), *Leçons sur la volonté de savoir : cours au Collège de France, 1970-1971 ; suivi de Le savoir d'Édipe*, Paris, Gallimard/Seuil, 2011.

Foucault 2021a

FOUCAULT (M.) *Binswanger et l'analyse existentielle*, Paris, Gallimard/Seuil, 2021.

Foucault 2021b

FOUCAULT (M.) *Phénoménologie et psychologie*, Paris, Gallimard/Seuil, 2021.

Foucault et Droit 2004

FOUCAULT, (M.), DROIT, (R.P.), *Michel Foucault : entretiens*, Paris, Odile Jacob, 2004.

Granel 2014

GRANEL (G.) « Introduction », in HEIDEGGER (M.), *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. A. Becker et G. Granel, Paris, PUF, 2014, p. 1-20.

Heidegger 1948

HEIDEGGER (M.), *De l'essence de la Vérité*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris/Louvain, Vrin/E. Nauwelaerts, 1948.

Heidegger 1995

HEIDEGGER (M.), « Discours de rectorat », in *Écrits politiques : 1933-1966*, sous la direction de FÉDIER (F.), Paris, Gallimard, 1995.

Heidegger 2008

HEIDEGGER (M.), *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 2008, vol. 1.

Heidegger 1962/2021

HEIDEGGER (M.), « Le mot de Nietzsche “Dieu est mort” », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. B. Wolfgang, Paris, Gallimard, 2021, p. 253-322.

Heidegger 2014

HEIDEGGER (M.), *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. A. Becker et G. Granel, Paris, PUF, 2014.

Heidegger 1958

HEIDEGGER (M.), « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », in *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 116-145.

Mitcheson 2013

MITCHESON (K.) *Nietzsche, Truth and Transformation*, New York/London, Palgrave Macmillan, 2013.

Nietzsche 1969/2006  **nque une , après (F.)**

NIETZSCHE (F.) *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. Bianquis, Paris, Flammarion, 1969/2006.

Nietzsche 1974

NIETZSCHE (F.), « Ecce Homo », in *Le cas Wagner, Crépuscule des Idoles, L'Antéchrist, Ecce Homo, Nietzsche contre Wagner*, trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1974, p. 237-341.

Nietzsche 2005

NIETZSCHE (F.), *Crépuscule des idoles*, trad. P. Wotling, in NIETZSCHE (F.), *Le cas Wagner, Crépuscule des idoles*, Paris, Flammarion, 2005.

Nietzsche 1967  **nque une , après (F.)**

NIETZSCHE (F.) *Le gai savoir*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1967.

Rayner 2007

RAYNER (T.), *Foucault's Heidegger : Philosophy and Transformative Experience*, London/New York, Continuum, 2007.

Sluga 2006  Mettre une , après (H.)

SLUGA (H.) « Foucault's Encounter with Heidegger and Nietzsche », in
The Cambridge Companion to Foucault, sous la direction de GUTTING
(G.), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 210-239.

La généalogie comme méthode de possibilisation

Daniele Lorenzini

University of Warwick

I

La notion de généalogie – méthode narrative visant à décrire la manière dont une croyance, un concept, une valeur ou une pratique ont émergé ou sont supposés avoir émergé – a pris ces dernières années une place de plus en plus centrale dans de nombreux débats, aussi bien dans le champ de la philosophie analytique que dans celui de la philosophie continentale. Dans le contexte de la philosophie analytique, la méthode généalogique a été employée dans le cadre d'une « épistémologie de l'état de nature¹ » afin d'expliquer l'émergence de concepts et de valeurs tels que le savoir, la vérité ou la justice testimoniale (*testimonial justice*)². Sur l'autre versant, des philosophes continentaux s'appuyant sur les travaux de Friedrich Nietzsche et de Michel Foucault ont mis en avant le projet généalogique comme fondement possible d'une critique sociale et politique³. Dans un camp comme dans l'autre, l'usage de la méthode généalogique a jusqu'à présent été motivé principalement par le besoin de rassurer ou au contraire de générer une certaine « anxiété » quant à la validité épistémique ou sociopolitique de nos croyances, concepts, valeurs ou pratiques⁴. Autrement dit, la démarche généalogique a été utilisée soit dans une visée *justificatrice*, afin de montrer que si certains traits d'un concept ont émergé en même temps que lui, ils doivent alors être considérés comme ses traits essentiels et ne doivent pas être remis

¹ Kusch et McKenna 2020.

² Craig 1990 ; Williams 2002 ; Fricker 2007 et 2008.

³ Visker 1995 ; Geuss 2002 ; Saar 2007 ; Koopman 2013.

⁴ Srinivasan 2019.

en question ; soit dans le but de *démasquer* ou de *démystifier*, c'est-à-dire de montrer que si des croyances ou des pratiques ont émergé de manière contingente ou, pire, à la suite d'événements historiques particulièrement condamnables, elles doivent être critiquées, voire purement et simplement abandonnées⁵.

Le but de ce chapitre est de montrer que cette distinction binaire a occulté aux yeux des chercheurs une autre dimension de l'entreprise généalogique. Tandis que des auteurs tels que Colin Koopman⁶ et Amy Allen⁷, s'appuyant tous deux sur les travaux de Foucault, ont déjà proposé une approche alternative – dite « généalogie problématisante » – je voudrais montrer qu'ils ont eux aussi manqué une dimension cruciale de l'entreprise généalogique, que j'appellerai « possibilisatrice ». Cette dimension est passée inaperçue, alors qu'elle constitue un aspect essentiel du projet généalogique de Foucault à partir de 1978, période où les notions de « contre-conduite » et d'« attitude critique » furent élaborées pour la première fois⁸. Quelques années plus tard, c'est en se référant à la méthode généalogique que Foucault associera de manière explicite cette notion d'« attitude critique » à son analyse de la *parrësia* antique : « en faisant l'analyse de cette notion de *parrësia*, je voulais aussi esquisser la généalogie de ce que nous pourrions appeler l'attitude critique dans notre société⁹ ». Selon Foucault, la généalogie de l'attitude critique ne vise ni à justifier, ni (seulement) à démystifier ou à problématiser. Elle vise aussi et surtout à faire émerger des possibilités : elle nous permet de « dégager[r] de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la *possibilité* de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons¹⁰ ». Cette « possibilité », loin d'être simplement abstraite, doit être conçue comme l'élaboration et la mise en pratique de formes de contre-conduites concrètes dans le présent¹¹. Ainsi, bien que la généalogie ne légifère pas sur le *contenu* spécifique

⁵ La distinction entre une visée « justificatrice » (*vindictory*) et une visée « démystificatrice » (*unmasking*) de la généalogie fut d'abord élaborée par Bernard Williams (2002), et reprise ensuite par de nombreux auteurs (voir par exemple Hoy 2008 ; Koopman 2013 ; Srinivasan 2019).

⁶ Koopman 2013.

⁷ Allen 2016.

⁸ Foucault 2004 et 2015a ; voir à ce sujet Lorenzini 2016.

⁹ Foucault 2016, p. 103.

¹⁰ Foucault 1994k, p. 574, je souligne.

¹¹ Davidson 2011.

de ces contre-conduites possibles, elle définit bien leur *forme*, dans la mesure où chacune d'entre elles vise à critiquer et à déstabiliser un dispositif de pouvoir-savoir donné, qui gouverne encore aujourd'hui (certains aspects de) « nos » conduites.

Mais comment définir ce « nous » ? Je souhaite ici montrer que la généalogie foucauldienne peut fournir une réponse à cette question, bien que cette réponse ne puisse pas être située *avant* l'entreprise généalogique elle-même : en retraçant l'émergence de contre-conduites ayant ciblé, dans le passé, des mécanismes de pouvoir-savoir qui restent en vigueur dans le présent (bien que sous des formes différentes), la généalogie de l'attitude critique contribue à « rendre *possible* la formation future d'un “nous”¹² ». J'appellerai cela le « faire-nous » de la généalogie possibilisatrice.

En attirant l'attention sur la généalogie comme méthode de possibilité, j'espère apporter une réponse définitive à l'une des critiques principales adressées à la méthode généalogique en général, et au projet généalogique de Foucault en particulier. On a souvent avancé que les travaux généalogiques de Foucault permettaient, au mieux, de mettre au jour les origines historiquement contingentes de concepts et de pratiques tels que le contrôle disciplinaire ou les dispositifs punitifs¹³, la sexualité¹⁴, la vérité et le dire-vrai¹⁵ – des concepts et des pratiques conçus, qui plus est, comme inextricablement pris dans des relations de pouvoir, et ce dès leur origine. Toutefois, ces généalogies ne nous fourniraient aucune indication quant à « ce qu'il faut faire » : faut-il rejeter ces concepts et ces pratiques, ou du moins tenter de les transformer ? Et quels *nouveaux* types de concepts et de pratiques faudrait-il élaborer ? Plus encore, pourquoi même se poser ces questions puisque, à en croire ces critiques, selon Foucault le pouvoir serait partout, et y échapper serait en fin de compte impossible¹⁶ ?

¹² Foucault 1994m, p. 594, je souligne.

¹³ Foucault 1975 ; 2013a.

¹⁴ Foucault 1976 ; 1984a ; 1984b ; 2018.

¹⁵ Foucault 2011 ; 2012b.

¹⁶ Taylor 1984.

À ce jour, c'est chez Nancy Fraser¹⁷ et Jürgen Habermas¹⁸ que l'on trouve la formulation la plus célèbre et la plus influente de ce type de critique. Tous deux sont arrivés à la conclusion que le projet généalogique de Foucault n'avait aucun fondement normatif, et se trouvait par conséquent incapable de nous dire *pourquoi* il faudrait résister aux mécanismes de pouvoir qu'il permet pourtant de mettre au jour de manière empirique. Mais je voudrais montrer que cette conclusion est fautive, parce qu'elle réduit la généalogie foucauldienne à une simple méthode de démystification, tandis que le projet généalogique de Foucault recouvre aussi une dimension de possibilisation. J'entends par là que le projet généalogique de Foucault ne se contente pas de démontrer la nature contingente de nos concepts et de nos pratiques en mettant au jour les dynamiques de pouvoir ayant présidé à leur établissement (généalogie démystificatrice) ; il ne vise pas non plus exclusivement à les rendre à nouveau *problématiques* (généalogie problématisante). Il a aussi pour visée essentielle de montrer que chaque formation de pouvoir-savoir a déjà été contestée par une multitude de contre-conduites qui sont « normativement significatives » pour nous¹⁹, car elles incarnent concrètement la possibilité de ne plus être, faire et penser ce que nous sommes, faisons et pensons. Ainsi, en soulignant le fait que la généalogie de l'attitude critique est intrinsèquement liée aux autres travaux généalogiques entrepris par Foucault, je souhaite fournir des arguments plus convaincants à la thèse selon laquelle le travail de Foucault possède une force normative propre (quoique singulière).

Je procéderai de la façon suivante. Dans la section II, je montrerai en quoi les réponses apportées par les partisans de Foucault aux critiques que lui ont adressées Fraser et Habermas restent insuffisantes, dans la mesure où elles ne tiennent pas compte de la dimension possibilisatrice du projet foucauldien. Dans la section III, je démontrerai que la généalogie de l'attitude critique entreprise par Foucault peut être conçue comme une méthode de possibilisation, et que cette dimension est au cœur du projet philosophique et politique de l'auteur. Enfin, j'explorerai dans la section IV un certain nombre d'analogies entre les projets de Walter Benjamin et de Foucault, plus particulièrement en ce qui concerne leurs conceptions respectives de l'histoire, et je montrerai que les deux

¹⁷ Fraser 1981 ; 1985.

¹⁸ Habermas 1981 ; 1988.

¹⁹ Jaeggi 2009, p. 73.

projets contribuent à la constitution d'un « nous » politique incluant les vaincus du passé – ou les hommes et les femmes « infâmes » dont parle Foucault²⁰ –, suscitant ainsi en nous un engagement normatif à poursuivre leurs luttes dans le présent, quoique sous des formes différentes.

II

Il a déjà été remarqué que le soi-disant « débat Foucault-Habermas » a reçu une attention disproportionnée ces trente dernières années, dans la mesure où il n'a en fait jamais eu lieu à proprement parler, et n'est donc, pour l'essentiel, qu'un produit des travaux universitaires consacrés à ces deux penseurs²¹. Je ne tenterai donc pas, dans cette section, de reconstruire le débat tel qu'il aurait eu lieu, ou tel qu'il aurait dû avoir lieu. J'essaierai plutôt de montrer comment la forme prise par ce débat dans les travaux des chercheurs qui s'y sont intéressés témoigne du fait qu'aussi bien les critiques que les partisans de Foucault ont jusqu'à présent manqué la dimension possibilisatrice du projet généalogique foucauldien, ainsi que la force normative spécifique qui est la sienne.

Dans la lecture de Foucault que propose son livre sur *Le discours philosophique de la modernité*, Habermas soutient que « la généalogie rencontre un destin analogue à celui que Foucault avait décelé pour les sciences humaines » : puisque la généalogie revendique « une objectivité sans réflexion, à laquelle aspire l'ascète indifférent qui décrit, dans leur enchevêtrement kaléidoscopique, les pratiques de pouvoir », elle serait conduite à prendre « les atours de cette pseudo-science, à la fois *assujettie au présent, relativiste et cryptonormative* qu'elle ne veut pas être²² ». Les généalogies démystificatrices de Foucault se présenteraient comme purement descriptives et neutres du point de vue des valeurs, mais en fait, selon Habermas, Foucault s'appuierait sur celles-ci pour exprimer des jugements de valeur qui reposeraient donc sur des présuppositions normatives dissimulées, et par conséquent illégitimes. Plus précisément, Habermas soutient que le but de la « théorie du pouvoir » proposée par Foucault serait de montrer que « le sens des prétentions à la validité » réside en dernière instance « dans les effets de pouvoir

²⁰ Foucault 1994b.

²¹ Allen 2009 ; Schmidt 2013.

²² Habermas 1988, p. 327.

qu'elles ont²³ ». Il s'ensuit que le projet généalogique de Foucault aboutirait en fin de compte à la destruction de ses propres fondements, puisque si sa « théorie du pouvoir » est correcte, elle doit aussi anéantir « le fond de validité des recherches qu'elle inspire²⁴ ». En effet, si les prétentions à la validité associées aux généalogies du pouvoir-savoir entreprises par Foucault ne renvoyaient à rien d'autre qu'aux effets qu'elles ont sur ceux et celles qui y adhèrent, « c'est l'entreprise dans son ensemble – la démystification critique des sciences humaines – qui en perdrait alors toute sa portée²⁵ ». Il deviendrait alors impossible de faire la différence entre discours du pouvoir et contre-discours, car les uns comme les autres se réduiraient au fond aux « effets de pouvoir qu'ils engendrent²⁶ ». C'est pourquoi, selon Habermas, les enquêtes généalogiques de Foucault ne peuvent pas être dites critiques, car elles ne peuvent prétendre s'extirper de sa « théorie du pouvoir » et de son emprise totalisatrice. Habermas en conclut que la généalogie ne doit pas être considérée comme une critique, mais comme une « tactique, un moyen pour aller en guerre contre une formation de pouvoir inattaquable sur le plan normatif²⁷ » – un moyen tactique qui serait incapable, en dernier ressort, de nous donner des *raisons* de lutter contre l'omniprésence du pouvoir.

Pour résumer, le point névralgique de la critique formulée par Habermas à l'encontre de Foucault consiste donc à mettre en doute la validité normative de sa méthode généalogique, en suggérant que celle-ci ne peut que tendre à saper ses propres fondements, et ainsi se détruire d'elle-même. Quelques années auparavant, et de manière analogue, Fraser avait déjà soutenu que la pensée de Foucault engendrait des « confusions normatives », car même si ses analyses se présentent

²³ *Ibid.*, p. 331.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.* Voir aussi Habermas 1986, p. 108 : « [Foucault] tient sa critique du pouvoir à l'écart de "l'analytique de la vérité", de telle façon que la première est privée de l'étalon normatif qu'elle aurait à emprunter à la seconde ». Dans *Le discours philosophique de la modernité*, Habermas formule une critique similaire à l'encontre de Nietzsche, qui selon lui « doit son concept de modernité, fondé sur une théorie du pouvoir, à une critique démystificatrice de la raison qui s'exclut elle-même de l'horizon de la raison » (Habermas 1988, p. 117). Pour une réponse aux critiques que Habermas adresse à Nietzsche, voir Geuss 1999 ; pour une analyse critique des lectures habermassiennes de Nietzsche et de Foucault, voir Biebricher 2005.

²⁶ Habermas 1988, p. 334.

²⁷ *Ibid.*, p. 336.

comme neutres du point de vue des valeurs, elles prétendent en même temps être engagées politiquement ; cependant, les analyses de Foucault ne fourniraient pas les fondements nécessaires pour montrer pourquoi la lutte serait préférable à la soumission, et pourquoi il faudrait résister à la domination²⁸.

Beaucoup d'encre a coulé pour appuyer les critiques formulées par Fraser et Habermas²⁹, ou au contraire pour défendre les travaux généalogiques de Foucault – et, dans ce dernier cas, deux stratégies principales de défense ont été mises en œuvre. La première stratégie a consisté à soutenir que les généalogies foucaaldiennes du pouvoir-savoir, de même que, en termes plus généraux, tout son projet philosophico-politique, sont strictement et invariablement « non fondationnels » : loin d'être « confus » du point de vue normatif, les travaux de Foucault seraient parfaitement cohérents dans leur refus de toute normativité³⁰. La deuxième stratégie a consisté, en revanche, à montrer que le projet philosophico-politique de Foucault possède en fait une dimension normative, même si la nature d'une telle normativité a elle-même été sujette à débat : certains ont prétendu que la conception foucauldienne de la liberté et de l'autonomie, définie, selon les cas, comme capacité d'auto-transformation ou d'auto-détermination, constituerait en soi le fondement normatif exigé par Fraser et Habermas³¹, tandis que d'autres ont soutenu que Foucault propose des fondements normatifs solides, mais de nature différente de ceux que Fraser et Habermas seraient vraisemblablement prêts à accepter comme valides³². Enfin, d'autres chercheurs, faisant le pont entre les adversaires et les défenseurs de Foucault, ont tenté de combiner les perspectives de Foucault et de Habermas, soutenant que les deux penseurs sont plus proches qu'ils ne semblent l'être³³, voire que leurs théories pourraient être considérées comme complémentaires³⁴.

²⁸ Fraser 1981, p. 283 ; voir aussi Fraser 1985.

²⁹ McCarthy 1994.

³⁰ Brown 1998 ; Tully 1999 ; Han-Pile 2016 ; Kelly 2018.

³¹ Kelly 1994 ; Patton 1994 ; Oksala 2005 ; Allen 2009 et 2016 ; Tiisala 2017 ; Mascaretti 2019.

³² Flyvbjerg 1998 ; Ashenden et Owen 1999 ; Butler 2004.

³³ Honneth 1991.

³⁴ King 2009 ; Koopman 2013.

Bien que je ne puisse ici analyser ces débats en détail, je tiens à souligner que virtuellement tous les défenseurs de Foucault, qu'ils en soient conscients ou non, en viennent à concéder à Fraser et Habermas un argument stratégiquement crucial, qui est le suivant : la généalogie viserait avant tout à ouvrir un espace de liberté, mais sans pour autant donner un contenu à cet espace, ni même nous engager à le faire. Autrement dit, la généalogie révélerait que nos croyances, nos concepts et nos pratiques, loin d'être naturels et nécessaires, sont historiques et contingents ; ainsi, en dénaturalisant tout ce qui se présente comme anhistorique et universel, la généalogie ouvrirait le champ à de nouvelles possibilités pour l'action, et à des transformations personnelles et sociales³⁵. Toutefois, ce potentiel de libérer de nouvelles possibilités, qui est reconnu à la généalogie, reste conçu comme intrinsèquement non normatif. Comme le résume efficacement Hoy, « l'entreprise généalogique admet [...] qu'elle ne change pas le monde, mais elle prépare le monde au changement. En rompant avec le fatalisme qui résulte de la résignation face à l'inévitabilité des institutions sociales et de l'oppression, elle nous ouvre à la possibilité d'une transformation sociale, même si elle ne nous dit pas précisément que faire, ni où aller³⁶ ». Le travail opéré par la généalogie (foucaldienne) est donc conçu au pire comme *parasitaire*³⁷, et au mieux comme simplement *préparatoire*. En révélant que des « objets historiquement constitués » sont « historiquement contingents et donc modifiables³⁸ », la généalogie « nous libère de notre captivité vis-à-vis d'une image ou d'une perspective » qui restreint « notre capacité d'autogouvernement³⁹ », mais elle ne nous engagerait toutefois pas à agir en vertu du « sentiment de non-nécessité » qu'elle engendre ainsi⁴⁰. Les effets émancipateurs de la généalogie, bien que tout à fait significatifs, ne sont donc conçus que comme une simple potentialité qui reste toujours à actualiser.

Des chercheurs tels que Koopman et Allen ont tenté de circonscrire plus précisément la spécificité des généalogies foucaldiennes, avec pourtant les mêmes résultats. Les démarches qu'ils nomment « généalogies

³⁵ Flyvbjerg 1998 ; Owen 1999 ; Saar 2002 ; Bevir 2008 ; King 2009 ; Srinivasan 2019.

³⁶ Hoy 2008, p. 282-283. Voir aussi Prinz 2018, p. 25.

³⁷ Honneth 2001, p. 7.

³⁸ Allen 2016, p. 195.

³⁹ Owen 2002, p. 216.

⁴⁰ Saar 2002, p. 217.

problématisantes » visent à « étudier de manière critique les conditions de possibilité de l'exercice pratique de [nos] concepts⁴¹ » ; en cela, elles diffèrent des généalogies justificatrices mises en avant par Williams et des généalogies démystificatrices mises en pratique par Nietzsche⁴². Selon Koopman, le projet généalogique de Foucault vise à re-problématiser nos concepts et nos pratiques, et donc à permettre des transformations sociales et politiques dans le présent en révélant comment ces concepts et pratiques ont été constitués et concrètement mis en œuvre, et comment ils sont devenus un problème en premier lieu⁴³. Or, bien que cette perspective permette d'expliquer de manière plus convaincante comment la généalogie rend possible la transformation en diagnostiquant les « limites du présent⁴⁴ » et en fournissant ainsi concrètement les conditions pour un travail de « transgression » et d'« expérimentation⁴⁵ », elle maintient cependant, comme le reste des recherches existant à ce sujet, que la généalogie ne nous engage à rien de spécifique puisqu'elle ne possède aucune force normative en soi.

Je crois donc que tous les arguments qui ont jusqu'à présent été apportés en réponse aux critiques formulées par Fraser et Habermas à l'encontre de Foucault et de sa méthode généalogique sont en dernière instance insuffisants. Ces arguments concèdent trop rapidement que les travaux généalogiques de Foucault ne possèdent aucune force normative propre, puisqu'ils sont conçus comme structurellement incapables de nous fournir des raisons de lutter contre les mécanismes de pouvoir dont ils révèlent cependant les effets assujettissants. En concédant cela, on risque de réduire la méthode généalogique foucauldienne à une simple échelle, qu'il s'agirait de jeter une fois escaladée. Mais cette conclusion n'est inévitable que si l'on persiste à se concentrer *exclusivement* sur les dimensions de démystification ou de problématisation

⁴¹ Koopman 2013, p. 18.

⁴² *Ibid.*, p. 60.

⁴³ À ce propos, voir aussi Erlenbusch-Anderson 2018, p. 163-168.

⁴⁴ Koopman 2013, p. 85.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 164-165. Voir Foucault 1994k : « L'ontologie critique de nous-mêmes, [...] il faut la concevoir comme une attitude, un *éthos*, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et *épreuve* de leur franchissement possible » (p. 577, je souligne). Voir aussi à ce sujet Hoy 2008, p. 294 : « La capacité qu'a la généalogie de démystifier les relations de pouvoir est [...] un moyen efficace d'écrire le genre d'histoire critique qui peut conduire à l'expérimentation et à la transformation ».

de la généalogie telle que Foucault l'a conçue et pratiquée. Ces deux dimensions constituent indéniablement des aspects essentiels des études généalogiques de Foucault, mais en insistant sur une autre dimension, celle que j'ai nommée généalogie possibilisatrice, je voudrais démontrer que la généalogie foucaldienne possède déjà intrinsèquement une force normative, quoique singulière. Bien qu'elle ne nous indique pas précisément que faire ni où aller, la démarche généalogique crée un cadre politique concret en vue de l'action (un « nous » politique) qui nous engage à résister à l'arbitraire des formations de pouvoir-savoir qu'elle met au jour.

III

Afin de mettre en lumière cette dimension possibilisatrice des enquêtes généalogiques de Foucault, il est nécessaire de déplacer quelque peu le point focal de la recherche. En effet, jusqu'à présent, l'attention des chercheurs s'est portée exclusivement sur la question de savoir si la généalogie était une (forme de) critique. Cela a occulté le rôle crucial joué par la généalogie *de* la critique (ou, mieux encore, de l'*attitude* critique) dans les travaux de Foucault au moins à partir de 1978 – et, comme je vais le démontrer, avant même cette date, quoique de manière implicite. Le tournant décisif intervient lors de la conférence « Qu'est-ce que la critique ? », au cours de laquelle Foucault effectue un geste philosophique et politique que la plupart des commentateurs ont négligé. En faisant « jouer » un certain Kant (celui de *Was ist Aufklärung* ?) contre un autre (celui des trois *Critiques*), Foucault redéfinit de manière radicale le projet critique pour le reformuler en ses propres termes.

Foucault semble s'inscrire dans une longue tradition selon laquelle la question de la critique, du moins dans le sens moderne du terme, fut inaugurée par Kant ; mais il soutient, à l'encontre de cette tradition, que cette question trouve son origine dans le texte de Kant sur l'*Aufklärung* plutôt que dans les *Critiques*⁴⁶. Il déplace ainsi la question de la critique transcendante vers ce qu'il nomme « l'attitude critique⁴⁷ », et pose la question des rapports entre savoir et pouvoir du point de vue d'un certain *êthos*, « attitude à la fois individuelle et collective » définie par

⁴⁶ Foucault 2015, p. 40-42.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 37.

« une certaine volonté décisive de n'être pas gouverné⁴⁸ », ou « de n'être pas tellement gouverné⁴⁹ ». Il s'ensuit que la question épistémologico-transcendantale « Que puis-je connaître ? » devient chez Foucault une « question d'attitude⁵⁰ », autrement dit, une question éthico-politique, et la critique est redéfinie comme « le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité » – un mouvement qui vise au « désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité⁵¹ ».

Loin de vouloir établir une *théorie* critique, Foucault se propose donc d'analyser un certain nombre d'*attitudes* critiques concrètes – et de le faire à travers une démarche généalogique. C'est en effet un type spécifique d'attitude critique, la *parrêsia*, qui est au cœur des enquêtes généalogiques de Foucault dans ses derniers séminaires et conférences⁵². Dans *Discours et vérité*, par exemple, Foucault définit la *parrêsia* comme une « activité verbale » dans laquelle « celui qui parle entretient une relation particulière à la vérité à travers la franchise, une certaine relation à lui-même à travers le danger, une certaine relation à la loi à travers la liberté et le devoir, et une certaine relation aux autres à travers la critique, critique de soi ou critique des autres⁵³ ». En fait, « la *parrêsia* a toujours une fonction de critique, critique de soi-même, de celui qui parle lui-même, ou critique de l'interlocuteur⁵⁴ ». Autrement dit, Foucault analyse la *parrêsia* comme une forme historique ou, plus exactement, comme une « famille » de formes – hétérogènes, mais interconnectées – prises par l'attitude critique dans l'histoire. Et non seulement Foucault soutient que « ce texte sur l'*Aufklärung* écrit par Kant est une certaine manière, pour la philosophie, de prendre conscience [...] des problèmes qui étaient traditionnellement dans l'Antiquité ceux de la *parrêsia*⁵⁵ », mais il explique en outre que, à travers l'analyse

⁴⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 58.

⁵¹ *Ibid.*, p. 39.

⁵² Foucault 2008 ; 2009 ; 2016.

⁵³ Foucault 2016, p. 86, je souligne.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁵ Foucault 2008, p. 322.

de la *parrësia*, son but est d'« esquisser la généalogie de ce que nous pourrions appeler l'attitude critique dans notre société⁵⁶ ».

Ce projet généalogique – probablement le dernier que Foucault ait eu la possibilité de mener – est souvent resté inaperçu⁵⁷. Cependant, son importance ne doit en aucun cas être sous-estimée, puisqu'il couvre un champ d'analyse bien plus vaste que la seule notion de *parrësia* dans l'Antiquité gréco-romaine. En effet, virtuellement toutes les études généalogiques de Foucault comprennent des passages tout à fait significatifs lors desquels Foucault s'intéresse, non plus exclusivement aux mécanismes de pouvoir-savoir dans leur fonction de normalisation ou d'assujettissement, mais directement aux attitudes critiques ou aux « contre-conduites », autrement dit, aux luttes « contre les procédés mis en œuvre pour conduire les autres⁵⁸ ». J'en donnerai quelques exemples⁵⁹ :

1. Dans le quatrième volume de l'*Histoire de la sexualité*, Foucault, tandis qu'il retrace la généalogie du sujet de désir, présente « l'angélisme de la virginité⁶⁰ » comme une forme de contre-conduite qui rompt le « contrat social sexuel » existant à l'époque⁶¹.
2. Dans son travail visant à inscrire le pouvoir pastoral dans une généalogie de la gouvernementalité moderne, Foucault se penche sur cinq contre-conduites de la période médiévale : l'ascétisme,

⁵⁶ Foucault 2016, p. 103. Foucault a sans nul doute des raisons méthodologiques de toujours se référer à « notre » société, chose qu'on lui a d'ailleurs souvent reprochée (voir par exemple Stoler 1996). En effet, comme Saar a raison de le noter, « toutes les généalogies ont en commun leur réflexivité structurelle, une auto-implication due au fait que quiconque met en œuvre une critique généalogique le fait en critiquant certains aspects ou éléments [...] de sa propre culture ou de son propre milieu. [...] La critique généalogique implique donc toujours l'autocritique » (Saar 2002, p. 236).

⁵⁷ À l'exception de Folkers, qui réduit cependant la généalogie de la critique que pratique Foucault à sa seule dimension de problématisation, manquant ainsi sa spécificité : « Non seulement la généalogie est un outil pour l'exercice de la critique, mais c'est aussi un moyen de réfléchir à la critique », autrement dit « une critique de la critique » (Folkers 2016, p. 4) qui « contribue aux problématisations actuelles de la critique tout en permettant leur extension » (*ibid.*, p. 18).

⁵⁸ Foucault 2004, p. 205.

⁵⁹ Cette liste ne vise évidemment pas à l'exhaustivité.

⁶⁰ Foucault 2018, p. 193.

⁶¹ Brown 1985, p. 430 ; à ce sujet, voir aussi Lorenzini 2019.

les communautés, la mystique, le « problème de l'Écriture » et les croyances eschatologiques⁶².

3. Dans sa généalogie de la psychiatrie moderne, Foucault attribue un rôle important au phénomène de « convulsion », conçu à la fois comme une forme de résistance corporelle aux pratiques religieuses et médicales de l'examen, et comme ce qui deviendra plus tard le « modèle neurologique de la maladie mentale »⁶³.
4. Afin de retracer la naissance du dispositif juridico-politique français, Foucault consacre la première moitié de son cours de 1971-1972 au Collège de France à la révolte des Nu-pieds qui prit place en Normandie en 1639⁶⁴.
5. Alors qu'il analyse le pouvoir psychiatrique dans le cadre d'une généalogie du pouvoir disciplinaire moderne, Foucault revient à plusieurs reprises sur « l'insurrection des hystériques » et sur les luttes qu'elles mènent contre la médicalisation de leur corps⁶⁵.
6. Dans le contexte plus large d'une généalogie des rapports entre subjectivité et vérité, Foucault analyse le « militantisme » et la « vie révolutionnaire », ainsi que la « vie artiste » dans l'Europe du XIX^e siècle, comme deux des principaux « supports » du mode scandaleux de l'existence cynique en Occident⁶⁶.
7. La publication du « dossier » *Herculine Barbin*, qui fait partie de la généalogie que propose Foucault de la notion moderne d'identité sexuelle, étudie la manière dont les stratégies médicales de normalisation visaient à imposer à chaque individu un sexe « vrai » et unique, mais pouvaient néanmoins être contestées à travers l'expérience des « limbes heureuses d'une non-identité⁶⁷ ».
8. Dans le cadre de son étude généalogique de la biopolitique, et plus précisément de la médicalisation moderne et contemporaine

⁶² Foucault 2004, p. 207-218 ; voir aussi Foucault 2015a, p. 37-39 ; 2009, p. 167-169.

⁶³ Foucault 1999, p. 197-212 ; à ce sujet, voir Jordan 2014.

⁶⁴ Foucault 2015b.

⁶⁵ Foucault 2003.

⁶⁶ Foucault 2009, p. 169-174.

⁶⁷ Foucault 1994f, p. 119, p. 121.

de la vie et de la mort, Foucault propose une célèbre analyse du suicide comme forme de contre-conduite⁶⁸.

Il faudrait bien sûr ajouter à ces exemples l'analyse faite par Foucault de la *parrèsia*, qui constitue le principal « moment critique » au sein du projet plus vaste d'une généalogie du sujet moderne⁶⁹, ou plus exactement, d'une généalogie des rapports entre subjectivité et vérité en Occident⁷⁰. En effet, Foucault définit la *parrèsia* comme une activité verbale critique qui suppose un rapport entre sujet et vérité très différent de la manière dont ce rapport est conçu dans notre modernité (cartésienne)⁷¹.

Ces formes de contestation ou de résistance sont évidemment très différentes les unes des autres ; elles ne sont pas toutes délibérées, organisées ou efficaces. Néanmoins, les moments d'émergence de ces attitudes critiques (individuelles et collectives) marquent tous des étapes significatives dans le contexte des enquêtes généalogiques de Foucault. Cela n'est pas très surprenant, puisque l'un des principes méthodologiques majeurs de Foucault est de considérer que « là où il y a pouvoir, il y a résistance et que pourtant, ou plutôt par là même, celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir⁷² ». Pour être en cohérence avec ce principe, la généalogie foucauldienne, en plus de révéler le rôle joué par les formations de pouvoir-savoir dans le façonnement de nos croyances, concepts et pratiques (ainsi que de notre propre subjectivité⁷³), doit aussi mettre au jour les points de résistance multiples ayant joué « le rôle d'adversaire, de cible, d'appui, de saillie pour une prise » dans l'émergence historique de ces formations et dans leur fonctionnement concret⁷⁴. Comme Foucault l'expliquera en 1983, l'objectif le plus fondamental de son projet philosophico-politique est de « lier, d'une façon aussi serrée que possible, l'analyse historique et théorique des relations de pouvoir, des institutions et des connaissances avec les mouvements, les critiques et les expériences qui les mettent

⁶⁸ Foucault 1994d et 1994g ; à ce sujet, voir Davidson 2011, p. 38.

⁶⁹ Foucault 2013b, p. 33.

⁷⁰ Foucault 2008, p. 42 ; 2009, p. 4-5 ; 2012a, p. 156-158 ; 2014.

⁷¹ Foucault 2016, p. 82 ; à ce propos, voir Lorenzini 2017.

⁷² Foucault 1976, p. 125-126.

⁷³ Sur la connexion entre démystification des valeurs et démystification de la subjectivité, voir Saar 2008 et Prinz 2018.

⁷⁴ Foucault 1976, p. 126.

en question dans la réalité⁷⁵ ». Par conséquent, toutes les généalogies entreprises par Foucault peuvent aussi être interprétées comme des généalogies de l'attitude critique. Loin de se limiter à l'analyse historique de la *parrësia*, l'attention généalogique que prête Foucault aux attitudes critiques s'étend donc virtuellement à tous ses travaux des années 1970 et 1980⁷⁶.

Le volet de la généalogie foucauldienne s'intéressant à l'attitude critique correspond à sa dimension possibilisatrice, qui ne vise pas à déduire « de la forme de ce que nous sommes ce qu'il nous est *impossible* de faire ou de connaître », mais à concrètement dégager « de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la *possibilité* de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons⁷⁷ ». Toutefois, cette dimension de la généalogie, qui a été négligée jusqu'ici, n'est pas réductible à l'idée mise en avant par de nombreux commentateurs selon laquelle l'un des effets principaux des généalogies démystificatrices ou problématisantes serait d'ouvrir à de nouvelles possibilités d'action, puisque cette seule ouverture ne suffit ni à donner un contenu à ces possibilités, ni à nous engager à les mettre en œuvre. Par contraste, la généalogie de l'attitude critique proposée par Foucault insiste sur des moments durant lesquels des hommes et des femmes ont *réellement* tenté « de ne plus être, faire ou penser » ce qu'ils ou elles étaient, faisaient ou pensaient (ou ce qu'on leur disait qu'ils ou elles étaient ou devaient faire ou penser)⁷⁸.

⁷⁵ Foucault 1994l, p. 585.

⁷⁶ Ce serait donc une erreur d'affirmer que la question de l'attitude critique doit être exclusivement associée, du point de vue chronologique, au développement des mécanismes du pouvoir gouvernemental *moderne*, comme de nombreux chercheurs l'ont prétendu (voir par exemple Kelly 1994 ; Schmidt et Wartenberg 1994).

⁷⁷ Foucault 1994k, p. 574, je souligne ; voir aussi Foucault 1994j, p. 448-449.

⁷⁸ Il ne s'agit donc pas d'une généalogie justificatrice, puisqu'elle montre (aussi) que la critique, loin d'être universelle et anhistorique, ne peut exister sans s'incarner dans des pratiques concrètes et historiquement situées. La généalogie de l'attitude critique possède donc une dimension démystificatrice, dans la mesure où elle n'est pas « à la recherche de quelque "forme immobile" [de la critique] qui se serait développée au cours de l'histoire », mais révèle au contraire qu'« il n'y a pas d'essence ou d'unité originaire [de la critique] à découvrir » (Davidson 1986, p. 224). Ainsi, la généalogie de l'attitude critique possède également une dimension problématisante en ce qu'elle est une « critique de la critique », ou une « métacritique » (Vaccarino Bremner 2020), c'est-à-dire une analyse critique des conditions de possibilité de l'exercice pratique du concept même de critique (Allen 2003 ; Folkers 2016).

Cette modalité de la généalogie est donc « possibilisatrice » dans la mesure où elle conforte l'« hyper-militantisme pessimiste » de Foucault : « Je ne cherche pas à dire que tout est mauvais, mais que tout est *dangereux* – ce qui n'est pas exactement la même chose que ce qui est mauvais. Si tout est dangereux, alors *nous avons toujours quelque chose à faire*⁷⁹ ». C'est pourquoi ce militantisme pessimiste s'accompagne toujours d'un « postulat d'optimisme absolu », puisque les analyses généalogiques des mécanismes de pouvoir conduites par Foucault visent à permettre à « ceux qui sont insérés dans ces relations de pouvoir » de « leur échapper, [de] les transformer, bref, [de] ne plus être soumis » grâce à « leurs actions, [...] leur résistance et leur rébellion » : « Je n'effectue pas mes analyses pour dire : voilà comment sont les choses, vous êtes piégés. Je ne dis ces choses que dans la mesure où je considère que cela permet de les transformer⁸⁰ ». Loin de n'être qu'un idéal abstrait, ce postulat trouve une incarnation concrète dans la généalogie de l'attitude critique : les individus dans l'histoire ont toujours été immergés dans des formations complexes de pouvoir-savoir, assujettis par ces formations, mais jamais entièrement prisonniers de celles-ci, puisqu'ils ont toujours pu élaborer des formes multiples de contre-conduites spécifiques, contingentes, mais bien *réelles*. Foucault démontre ainsi que si cela fut possible pour ces individus dans le passé, cela doit aussi l'être pour nous aujourd'hui.

Or, la généalogie de l'attitude critique proposée par Foucault produit des possibles (politiques) *concrets* non seulement parce qu'elle met au jour l'histoire de la constitution des dispositifs de pouvoir-savoir en tenant compte de l'importance égale, voire supérieure, des luttes et des résistances dans cette histoire, mais aussi parce qu'elle contribue à constituer un « nous » politique qui inclut les vaincus du passé. Comme je vais maintenant le montrer, ce « nous » politique a une valeur normative car il nous engage à ranimer ces luttes, à leur donner une nouvelle vie – une vie sans doute différente – dans le présent.

IV

Dans ses thèses *Sur le concept d'histoire*, Benjamin propose une conception de (l'écriture de) l'histoire et du rapport entre présent et passé qui

⁷⁹ Foucault 1994i, p. 386, je souligne la dernière portion de phrase ; voir aussi Foucault 1994n, p. 719-721.

⁸⁰ Foucault 1994e, p. 93.

permet d'éclairer la conception de la généalogie que je suis en train de présenter ici. Dans la XVII^e thèse, Benjamin soutient que « la pensée ne comporte pas seulement le mouvement des réflexions, mais tout autant leur immobilisation ». Il ajoute que « lorsque la pensée s'arrête tout d'un coup dans une constellation saturée de tensions, elle fait subir à celle-ci un choc à la suite duquel elle se cristallise sous forme de monade ». Selon Benjamin, chaque monade constitue pour l'historien matérialiste « une opportunité révolutionnaire dans le combat pour le passé opprimé⁸¹ ». Au lieu d'écrire l'histoire du point de vue des vainqueurs, l'historien matérialiste s'engage donc à l'écrire du point de vue des vaincus, adoptant ainsi une perspective *discontinue* : celle de leurs luttes contre l'oppression, luttes qui viennent interrompre la continuité de la domination à travers l'histoire⁸². Autrement dit, l'historien matérialiste cherche à produire, « à l'instant d'un danger » – le risque étant « de passer pour l'instrument de la classe dominante » et d'être captif de sa manière d'écrire l'histoire⁸³ – un choc qui vienne donner une nouvelle vie aux luttes menées dans le passé par les classes opprimées. Ainsi, l'historien matérialiste interrompt « le temps homogène et vide » de l'historicisme⁸⁴, fait « éclater le continuum de l'Histoire⁸⁵ », et avec celui-ci les concepts de progrès et de *telos*⁸⁶.

Foucault ne s'est jamais référé aux thèses *Sur le concept d'histoire* de manière explicite. La seule fois où quelqu'un lui demanda s'il souhaiterait écrire l'histoire des vaincus, Foucault répondit par l'affirmative, mais formula immédiatement deux objections. La première tient au fait que ce projet pose un problème méthodologique délicat, puisque « ceux qui ont été vaincus [...] sont ceux à qui par définition on a retiré la parole », ou ceux à qui on a « imposé une langue étrangère⁸⁷ ». Par conséquent, est-il seulement possible de les entendre, ou de leur redonner la parole ? La deuxième objection que formule Foucault concerne le concept de lutte des classes, duquel il est sans surprise critique, et plus généralement l'idée selon laquelle le pouvoir pourrait

⁸¹ Benjamin 2013, p. 79-80.

⁸² Löwy 2018, p. 158.

⁸³ Benjamin 2013, VI^e thèse, p. 60.

⁸⁴ *Ibid.*, XIV^e thèse, p. 75.

⁸⁵ *Ibid.*, XV^e thèse, p. 76.

⁸⁶ *Ibid.*, XIII^e thèse, p. 73-74.

⁸⁷ Foucault 1994c, p. 390-391.

être clairement défini dans les termes d'une guerre entre deux groupes sociaux bien délimités : « Les processus de domination ne sont-ils pas plus complexes, plus compliqués que la guerre ? », demande-t-il⁸⁸. Sans doute Foucault aurait-il aussi objecté à Benjamin la distinction nette que celui-ci semble proposer entre classe dominante et classe dominée et le fait qu'il en appelle à une Révolution (prolétarienne)⁸⁹, ainsi que l'idée selon laquelle chaque génération reçoit des précédentes « une *faible* puissance messianique⁹⁰ ».

Bien que la généalogie foucauldienne ne doive pas être confondue avec le type singulier d'historiographie proposé par Benjamin⁹¹, d'un certain point de vue les deux penseurs sont beaucoup plus proches qu'on pourrait s'y attendre. Dans la section III, j'ai montré que les études généalogiques de Foucault s'intéressent à la fois à des dispositifs de pouvoir-savoir spécifiques, retraçant donc nécessairement l'histoire des individus et des groupes qui y ont été assujettis, et aux luttes qui ont été menées contre ces mêmes dispositifs. Selon Foucault, l'écriture généalogique, tout comme l'écriture de l'histoire selon Benjamin, n'est jamais neutre ni simplement descriptive. Pour les deux penseurs, la réflexion sur l'histoire engendre des engagements politiques. Tandis que, pour Benjamin, « le présent, par la transformation de son rapport au passé, est mis dans un état de crise qui exige l'action⁹² », pour Foucault la méthode généalogique nous force à reconnaître notre propre assujettissement et à nous rendre compte du fait que nous appartenons à la même histoire que les hommes et les femmes « infâmes » du passé⁹³ : comme eux et comme elles, nous sommes pris dans des relations de pouvoir complexes – des relations qu'ils et elles ont subies, mais aussi combattues. Ainsi, tout comme Benjamin, Foucault écrit l'histoire (sous la forme de la généalogie) non

⁸⁸ *Ibid.*, p. 391.

⁸⁹ La conception benjaminienne de la Révolution prolétarienne est néanmoins différente de celle de Marx : selon Benjamin, la Révolution ne peut « racheter » le passé qu'en *interrompant* l'évolution historique, plutôt qu'en la *complétant* : « La société sans classes n'est pas le but ultime du progrès dans l'histoire, mais bien plutôt son interruption, si souvent infructueuse, et finalement [*endlich*] accomplie » (Benjamin 1991, p. 1231).

⁹⁰ Benjamin 2013, II^e thèse, p. 55.

⁹¹ À ce sujet, voir Lorenzini 2018.

⁹² Friedlander 2012, p. 168.

⁹³ Foucault 1994b.

pas pour rendre le passé à nouveau présent de manière anachronique⁹⁴, mais pour communiquer à ses lecteurs l'élan (*sense*) d'un engagement politique envers les vaincus, ou plutôt envers les hommes et les femmes assujettis du passé – l'engagement de poursuivre leurs luttes dans le présent, bien que sous une forme différente⁹⁵.

On pourrait cependant demander : qui donc doit être compté parmi les « vaincus » ? Le marxisme fournissait à Benjamin une réponse relativement simple à cette question : il s'agit des classes opprimées, et en particulier du prolétariat. Mais pour Foucault ? Son projet généalogique peut-il écarter l'idée problématique selon laquelle, par exemple, une généalogie possibilisatrice pourrait tout aussi bien être écrite, de bon droit, par des néonazis prétendant lutter au nom des nazis allemands « vaincus » au siècle passé ? Pour répondre à cette question, il faut analyser le type spécifique de « nous » que la généalogie foucauldienne contribue à créer. En effet, le pouvoir qu'a la généalogie de communiquer l'élan d'un engagement politique à ses lecteurs réside dans la constitution d'un « nous » spécifique, qu'il faut envisager comme sujet de résistances *transhistorique* (et non pas *supra*-historique ou *anhistorique*). Butler a raison de noter que, tandis que Fraser et Habermas postulent l'existence d'un « nous » stable, d'un agent connu d'avance, lorsqu'ils posent la question « Que devons-nous faire ? » ou « Pourquoi devons-nous résister ? », Foucault refuse au contraire d'en appeler à quelque « nous » stable et prédéterminé⁹⁶. Cependant, ce refus ne doit pas être interprété comme le rejet de toute forme de « nous » possible. Au contraire, comme on l'a déjà dit, pour Foucault le problème consiste à « rendre possible la formation future d'un “nous” » (un « nous » qui « soit de nature à former une communauté d'action »), parce que, explique-t-il, « le “nous” ne

⁹⁴ Foucault critique très clairement l'idée d'une « idéologie du retour » et d'« un historicisme qui invoque le passé pour résoudre les problèmes du présent » (Foucault 1994h, p. 280).

⁹⁵ C'est pourquoi la dimension possibilisatrice de la généalogie foucauldienne n'appartient pas aux généalogies fictionnelles comme celles d'Edward Craig, ni aux récits fictionnels en général, comme ceux des romans, bien que Foucault fût aussi très intéressé par les pouvoirs transformateurs de la fiction (voir par exemple Foucault 1994a ; 1994e, p. 44-47). Putnam (1976) a proposé l'idée intéressante selon laquelle la littérature nous permet d'imaginer d'autres modes de vie possibles, mais la généalogie foucauldienne s'intéresse à des vies, et à des luttes, *réelles* (Foucault 1994b, p. 239). Sa valeur éthico-politique est donc différente, et beaucoup plus forte, que celle qui est liée aux récits fictionnels.

⁹⁶ Butler 2004.

me semble pas devoir être préalable à la question ; il ne peut être que le résultat – et le résultat nécessairement provisoire – de la question⁹⁷ ».

La généalogie foucauldienne, et plus particulièrement la généalogie de l'attitude critique, joue un rôle crucial dans ce processus de « faire-nous ». Loin d'être donné à l'avance, le « nous » se forme au cours de l'entreprise généalogique elle-même, mais ce processus ne peut jamais être pleinement accompli. Ce « nous » ne doit donc pas être conçu sous la forme d'une « identité » partagée et fixe : il n'est jamais stable, jamais défini une fois pour toutes, mais il est fluide, hétérogène, multiple et structurellement ouvert. Autrement dit, il ne s'agit pas pour la généalogie foucauldienne d'utiliser l'histoire en vue de donner corps à un « nous » qui serait déjà présupposé et figé – un « nous » totalisant qui exclurait tous les autres « nous » possibles. C'est pourquoi une histoire du siècle passé écrite par des néonazis en vue de poursuivre le projet du national-socialisme allemand dans le présent (un projet qui présuppose un « nous » figé, totalisant, à l'exclusion de tous les autres) ne pourrait en aucun cas être considérée comme un exemple de généalogie possibilisatrice.

La généalogie de l'attitude critique qu'écrit Foucault ne vise pas à « raconter une histoire unique, vraie pour tout un chacun⁹⁸ » ; elle refuse, par exemple, d'interpréter l'histoire selon le modèle de la lutte des classes, et de considérer le prolétariat comme le sujet de cette histoire. Au lieu de postuler un sujet unique de l'histoire, un « nous » universel qui serait le sujet (anhistorique) de l'attitude critique – conçu comme horizon d'intelligibilité et fondement normatif de la critique – *chaque généalogie* produit un « nous » différent, singulier, mais structurellement ouvert : un « nous » constitué par tous les hommes et toutes les femmes ayant subi et ayant combattu la formation de pouvoir-savoir spécifique décrite au cours d'une étude généalogique donnée, et par ceux et celles qui, dans le présent, poursuivent ou poursuivront leur combat. Pour éviter tout malentendu, il faudrait donc parler de la constitution d'une *multiplicité* de « nous » non totalisants, qui se recoupent potentiellement et qui se voient progressivement peuplés, à travers nos enquêtes généalogiques (et nos luttes contemporaines), par des hommes et des femmes *réels* appartenant à des temps historiques hétérogènes.

⁹⁷ Foucault 1994m, p. 594 ; à ce sujet, voir Revel 2015, p. 53.

⁹⁸ Hoy 2008, p. 294.

La généalogie foucauldienne vise précisément à nous montrer que les mécanismes de pouvoir-savoir que les hommes et les femmes ont subis et contre lesquels ils et elles ont lutté dans le passé sont toujours à l'œuvre dans le présent, bien que sous forme sans doute différente : chacun et chacune d'entre nous fait partie intégrante de l'un (ou de plus d'un) de ces « nous » transhistoriques constitués par la généalogie. C'est pourquoi la généalogie foucauldienne, bien qu'elle ne puisse être qualifiée de « normative » – puisqu'elle ne repose pas sur des « critères normatifs extérieurs », ni ne mesure la réalité « à l'aune d'un "devoir-être abstrait"⁹⁹ » – est néanmoins « normativement significative ». En rapportant une histoire qui reste la *nôtre* (une histoire d'assujettissement, mais aussi de contestation et de résistance), le projet généalogique situe chacun et chacune d'entre nous au sein d'un (ou d'une multiplicité de) « nous » – chacun de ces « nous » portant en lui, de manière *immanente*¹⁰⁰, un engagement politique à lutter contre tel ou tel dispositif de pouvoir-savoir spécifique. C'est cela qui constitue la force normative (singulière) que possède la généalogie possibilisatrice.

V

Foucault a un jour déclaré que « le choix éthico-politique que nous devons faire tous les jours, c'est de déterminer quel est le principal danger¹⁰¹ ». Ce choix constitue le prérequis de toute enquête généalogique : comment décider *quelle* généalogie écrire ? La réponse à cette question réside nécessairement hors de l'entreprise généalogique : elle *précède* celle-ci, étant liée au choix éthico-politique auquel Foucault faisait référence ci-dessus¹⁰². La réponse à la question « Que faire ? », si l'on en attend une stratégie parfaitement définie en vue de l'action, réside également hors de l'entreprise généalogique : elle arrive *après* celle-ci, et sera liée à une autre série de choix éthico-politiques. Dans ce chapitre, j'espère avoir démontré que, même s'il ne revient pas à la généalogie de répondre à ces deux questions, et bien que Foucault refuse d'adopter un point de vue extérieur pour fournir un fondement normatif à la critique, la méthode généalogique qu'il pratique n'est néanmoins ni simplement descriptive, ni neutre du point de vue des valeurs – ou,

⁹⁹ Jaeggi 2009, p. 73.

¹⁰⁰ Guay 2011.

¹⁰¹ Foucault 1994i, p. 386.

¹⁰² Saar 2002, p. 234.

pire, « confuse » quant à sa valeur normative. En effet, en vertu de sa dimension possibilisatrice, elle possède une force normative qu'elle tire de la constitution d'un cadre concret pour l'action (un « nous » politique), et qui permet à la *généalogie elle-même* de répondre à la question « Pourquoi résister ? », en communiquant à ses lecteurs l'élan d'un engagement politique. Ainsi, bien que les généalogies de Foucault ne fournissent pas de solutions toutes prêtes à nos problèmes actuels, ni ne nous disent *précisément* « que faire¹⁰³ », elles signalent malgré tout qu'il y a *quelque chose* à faire : elles nous engagent à poursuivre la lutte, sous une forme ou sous une autre, contre les effets assujettissants des formations de pouvoir-savoir dont nos vies restent imprégnées, et dont le caractère arbitraire est révélé par la démarche généalogique.

En insistant sur cette dimension jusqu'ici négligée de la généalogie, j'espère aussi avoir contribué aux débats contemporains qui entourent cette méthode, dans le champ de la philosophie politique et au-delà. La principale critique formulée par Fraser et Habermas consistait à dire que si les généalogies foucaaldiennes conduisent à saper toute position normative donnée, elles doivent du même coup saper les objectifs politiques qu'elles pourraient elles-mêmes avoir. Les défenseurs de Foucault ont répondu à cette critique en soutenant que le projet de Foucault est structurellement non normatif, ou bien en identifiant une valeur normative, telle que la liberté ou l'autonomie, qui échapperait à l'entreprise généalogique en tant que telle. J'espère avoir montré que ces deux stratégies argumentatives sont en fin de compte insuffisantes. En effet, la nature même de la généalogie foucauldienne implique que rien ne puisse en principe en être exempté : la liberté, l'autonomie, la critique peuvent aussi faire l'objet d'une analyse généalogique. Cependant, la généalogie foucauldienne ne conduit pas à détruire toute forme de normativité – ce qui reviendrait à ce qu'elle se détruise d'elle-même – puisqu'elle possède une force normative *sui generis* : elle constitue un cadre d'action concret (un « nous » politique) visant à communiquer à ses lecteurs l'élan d'un engagement politique – à condition toutefois de ne pas interpréter ces notions comme universelles ou anhistoriques, mais bien comme contingentes, malléables et situées historiquement.

Traduit de l'anglais par Thomas Clément Mercier

¹⁰³ Voir par exemple Foucault 1994j, p. 449 ; 2013b, p. 154-155.

Bibliographie

Allen 2003

ALLEN (A.), « Foucault and Enlightenment. A Critical Reappraisal », *Constellations*, vol. 10, n° 2, 2003, p. 180-198.

Allen 2009

ALLEN (A.), « Discourse, Power, and Subjectivation. The Foucault/Habermas Debate Reconsidered », *Philosophical Forum*, vol. 40, n° 1, 2009, p. 1-28.

Allen 2016

ALLEN (A.), *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 2016.

Ashenden et Owen 1999

ASHENDEN (S.), OWEN (D.), « Introduction. Foucault, Habermas, and the Politics of Critique », in *Foucault Contra Habermas. Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, sous la direction de ASHENDEN (S.), OWEN (D.), London, Sage Publishing, 1999, p. 1-20.

Benjamin 1991

BENJAMIN (W.), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, vol. I, 1991.

Benjamin 2013

BENJAMIN (W.), *Sur le concept d'histoire*, traduit par MANNONI (O.), Paris, Payot & Rivages, 2013.

Bevir 2008

BEVIR (M.), « What Is Genealogy? », *Journal of the Philosophy of History*, vol. 2, n° 3, 2008, p. 263-275.

Biebricher 2005

BIEBRICHER (T.), « Habermas, Foucault, and Nietzsche. A Double Misunderstanding », *Foucault Studies*, n° 3, 2005, p. 1-26.

Brown 1985

BROWN (P.), « The Notion of Virginity in the Early Church », in *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, sous la direction de MCGINN (B.), MEYENDORFF (J.), LECLERCQ (J.), New York, Crossroad, 1985, p. 427-433.

Brown 1998

BROWN (W.), « Genealogical Politics », in *The Later Foucault*, sous la direction de MOSS (J.), London, Sage Publishing, 1998, p. 33-49.

Butler 2004

BUTLER (J.), « What Is Critique ? An Essay on Foucault's Virtue », in *The Judith Butler Reader*, sous la direction de SALIH (S.), BUTLER (J.), Malden, MA, Blackwell, 2004, p. 302-322.

Craig 1990

CRAIG (E.), *Knowledge and the State of Nature. An Essay in Conceptual Synthesis*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

Davidson 1986

DAVIDSON (A.I.), « Archaeology, Genealogy, Ethics », in *Foucault. A Critical Reader*, sous la direction de HOY (D.C.), Malden, MA, Blackwell, 1986, p. 221-233.

Davidson 2011

DAVIDSON (A.I.), « In Praise of Counter-Conduct », *History of the Human Sciences*, vol. 24, n° 4, 2011, p. 25-41.

Erlenbusch-Anderson 2018

ERLENBUSCH-ANDERSON (V.), *Genealogies of Terrorism. Revolution, State Violence, Empire*, New York, NY, Columbia University Press, 2018.

Flyvbjerg 1998

FLYVBJERG (B.), « Habermas and Foucault. Thinkers for Civil Society », *The British Journal of Sociology*, vol. 49, n° 2, 1998, p. 210-233.

Folkers 2016

FOLKERS (A.), « Daring the Truth. Foucault, *Parrhesia*, and the Genealogy of Critique », *Theory, Culture & Society*, vol. 33, n° 1, 2016, p. 3-28.

Foucault 1975

FOUCAULT (M.), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

Foucault 1976

FOUCAULT (M.), *Histoire de la sexualité, vol. I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

Foucault 1984a

FOUCAULT (M.), *Histoire de la sexualité, vol. II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984a.

Foucault 1984b

FOUCAULT (M.), *Histoire de la sexualité, vol. III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984b.

Foucault 1994a

FOUCAULT (M.), « Préface à la transgression », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994, vol. I, p. 233-250.

Foucault 1994b

FOUCAULT (M.), « La vie des hommes infâmes », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994, vol. III, p. 237-253.

Foucault 1994c

FOUCAULT (M.), « La torture, c'est la raison », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994, vol. III, p. 390-398.

Foucault 1994d

FOUCAULT (M.), « Un plaisir si simple », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994, vol. III, p. 777-779.

Foucault 1994e

FOUCAULT (M.), « Entretien avec Michel Foucault », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, p. 41-95.

Foucault 1994f

FOUCAULT (M.), « Le vrai sexe », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, p. 115-123.

Foucault 1994g

FOUCAULT (M.), « Conversation avec Werner Schroeter », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, p. 251-260.

Foucault 1994h

FOUCAULT (M.), « Espace, savoir et pouvoir », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, p. 270-285.

Foucault 1994i

FOUCAULT (M.), « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, p. 383-411.

Foucault 1994j

FOUCAULT (M.), « Structuralisme et poststructuralisme », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994j, vol. IV, p. 431-457.

Foucault 1994k

FOUCAULT (M.), « Qu'est-ce que les Lumières ? », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, p. 562-578.

Foucault 1994l

FOUCAULT (M.), « Politique et éthique : une interview », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, p. 584-590.

Foucault 1994m

FOUCAULT (M.), « Polémique, politique et problématisations », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, p. 591-598.

Foucault 1994n

FOUCAULT (M.), « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, p. 708-729.

Foucault 1999

FOUCAULT (M.), *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, édition établie par MARCHETTI (V.), SALOMONI (A.), Paris, Seuil/Gallimard, 1999.

Foucault 2003

FOUCAULT (M.), *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, édition établie par LAGRANGE (J.), Paris, Seuil/Gallimard, 2003.

Foucault 2004

FOUCAULT (M.), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, édition établie par SENELLART (M.), Paris, Seuil/Gallimard, 2004.

Foucault 2008

FOUCAULT (M.), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, édition établie par GROS (F.), Paris, Seuil/Gallimard, 2008.

Foucault 2009

FOUCAULT (M.), *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, édition établie par GROS (F.), Paris, Seuil/Gallimard, 2009.

Foucault 2011

FOUCAULT (M.), *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971)*, édition établie par DEFERT (D.), Paris, Seuil/Gallimard, 2011.

Foucault 2012a

FOUCAULT (M.), *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, édition établie par SENELLART (M.), Paris, Seuil/Gallimard, 2012.

Foucault 2012b

FOUCAULT (M.), *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, édition établie par BRION (F.), HARCOURT (B.), Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012b.

Foucault 2013a

FOUCAULT (M.), *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*, édition établie par HARCOURT (B.), Paris, Seuil/Gallimard, 2013.

Foucault 2013b

FOUCAULT (M.), *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, édition établie par FRUCHAUD (H.-P.), LORENZINI (D.), Paris, Vrin, 2013.

Foucault 2014

FOUCAULT (M.), *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*, édition établie par GROS (F.), Paris, Seuil/Gallimard, 2014.

Foucault 2015a

FOUCAULT (M.), *Qu'est-ce que la critique ?*, suivi de *La culture de soi*, édition établie par FRUCHAUD (H.-P.), LORENZINI (D.), Paris, Vrin, 2015.

Foucault 2015b

FOUCAULT (M.), *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972)*, édition établie par HARCOURT (B.), Paris, Seuil/Gallimard, 2015.

Foucault 2016

FOUCAULT (M.), *Discours et vérité*, précédé de *La parrêsia*, édition établie par FRUCHAUD (H.-P.), LORENZINI (D.), Paris, Vrin, 2016.

Foucault 2018

FOUCAULT (M.), *Histoire de la sexualité, vol. IV. Les aveux de la chair*, édition établie par GROS (F.), Paris, Gallimard, 2018.

Fraser 1981

FRASER (N.), « Foucault on Modern Power. Empirical Insights and Normative Confusions », *Praxis International*, n° 3, 1981, p. 272-287.

Fraser 1985

FRASER (N.), « Michel Foucault. A “Young Conservative” ? », *Ethics*, vol. 96, n° 1, 1985, p. 165-184.

Fricker 2007

FRICKER (M.), *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Fricker 2008

FRICKER (M.), « Scepticism and the Genealogy of Knowledge. Situating Epistemology in Time », *Philosophical Papers*, vol. 37, n° 1, 2008, p. 27-50.

Friedlander 2012

FRIEDLANDER (E.), *Walter Benjamin. A Philosophical Portrait*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2012.

Geuss 1999

GEUSS (R.), « Nietzsche and Genealogy », in GEUSS (R.), *Morality, Culture, and History. Essays on German Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 1-28.

Geuss 2002

GEUSS (R.), « Genealogy as Critique », *European Journal of Philosophy*, vol. 10, n° 2, 2002, p. 209-215.

Guay 2011

GUAY (R.), « Genealogy as Immanent Critique. Working from the Inside », in *The Edinburgh Critical History of Nineteenth-Century Philosophy*, sous la direction de STONE (A.), Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 168-186.

Habermas 1981

HABERMAS (J.), « Modernity versus Postmodernity », trad. S. Benhabib, *New German Critique*, n° 22, 1981, p. 3-14.

Habermas 1986

HABERMAS (J.), « Taking Aim at the Heart of the Present », in *Foucault. A Critical Reader*, sous la direction de HOY (D.C.), Malden, MA, Blackwell, 1986, p. 103-108.

Habermas 1988

HABERMAS (J.), *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, trad. C. Bouchindhomme, R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.

Han-Pile 2016

HAN-PILE (B.), « Foucault, Normativity, and Critique as a Practice of the Self », *Continental Philosophy Review*, vol. 49, n° 1, 2016, p. 85-101.

Honneth 1991

HONNETH (A.), *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*, trad. K. Baynes, Cambridge, MA, The MIT Press, 1991.

Honneth 2001

HONNETH (A.), « Reconstructive Social Critique with a Genealogical Reservation. On the Idea of Critique in the Frankfurt School », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 22, n° 2, 2001, p. 3-12.

Hoy 2008

HOY (D.C.), « Genealogy, Phenomenology, Critical Theory », *Journal of the Philosophy of History*, vol. 2, n° 3, 2008, p. 276-294.

Jaeggi 2009

JAEGGI (R.), « Rethinking Ideology », in *New Waves in Political Philosophy*, sous la direction de DE BRUIN (B.), ZURN (C.F.), Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009, p. 63-86.

Jordan 2014

JORDAN (M.D.), *Convulsing Bodies. Religion and Resistance in Foucault*, Stanford, Stanford University Press, 2014.

Kelly 1994

KELLY (M.G.E.), « Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique », in *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, sous la direction de KELLY (M.G.E.), Cambridge, MA, The MIT Press, 1994, p. 365-400.

Kelly 2018

KELLY (M.G.E.), *For Foucault. Against Normative Political Theory*, New York, SUNY Press, 2018.

King 2009

KING (M.), « Clarifying the Foucault-Habermas Debate. Morality, Ethics, and “Normative Foundations” », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 35, n° 3, 2009, p. 287-314.

Koopman 2013

KOOPMAN (C.), *Genealogy as Critique. Foucault and the Problems of Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 2013.

Kusch et McKenna 2020

KUSCH (M.), MCKENNA (R.), « The Genealogical Method in Epistemology », *Synthese*, vol. 197, n° 3, 2020, p. 1057-1076.

Lorenzini 2016

LORENZINI (D.), « From Counter-Conduct to Critical Attitude. Michel Foucault and the Art of Not Being Governed Quite So Much », *Foucault Studies*, n° 21, 2016, p. 7-21.

Lorenzini 2017

LORENZINI (D.), *La force du vrai. De Foucault à Austin*, Lormont, Le Bord de l'Eau, 2017.

Lorenzini 2018

LORENZINI (D.), « Benjamin/Foucault. Histoire, discontinuité, événement », *Phantasia*, vol. 7, 2018, en ligne, <https://popups.uliege.be/0774-7136/index.php?id=903>.

Lorenzini 2019

LORENZINI (D.), « The Emergence of Desire. Notes Toward a Political History of the Will », *Critical Inquiry*, vol. 45, n° 2, 2019, p. 448-470.

Löwy 2018

LÖWY (M.), *Walter Benjamin, avertissement d'incendie. Une lecture des Thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, Éditions de l'éclat, 2018.

Mascaretti 2019

MASCARETTI (G.M.), « Foucault, Normativity, and Freedom. A Reappraisal », *Foucault Studies*, n° 27 2019, p. 23-47.

McCarthy 1994

McCARTHY (T.), « The Critique of Impure Reason. Foucault and the Frankfurt School », in *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, sous la direction de KELLY (M.G.E.), Cambridge, MA, The MIT Press, 1994, p. 243-282.

Oksala 2005

OKSALA (J.), *Foucault on Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Owen 1999

OWEN (D.), « Orientation and Enlightenment. An Essay on Critique and Genealogy », in *Foucault Contra Habermas. Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, sous la direction de ASHENDEN (S.), OWEN (D.), London, Sage Publishing, 1999, p. 21-44.

Owen 2002

OWEN (D.), « Criticism and Captivity. On Genealogy and Critical Theory », *European Journal of Philosophy*, vol. 10, n° 2, 2002, p. 216-230.

Patton 1994

PATTON (P.), « Foucault's Subject of Power », *Political Theory Newsletter*, vol. 6, n° 1, 1994, p. 60-71.

Prinz 2018.

PRINZ (J.J.), « History as Genealogy. Interrogating Liberalism Through Philosophy's Past », manuscrit non publié, 2018.

Putnam 1976

PUTNAM (H.), « Literature, Science, and Reflection », *New Literary History*, vol. 7, n° 3, 1976, p. 483-491.

Revel 2015

REVEL (J.), *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015.

Saar 2002

SAAR (M.), « Genealogy and Subjectivity », *European Journal of Philosophy*, vol. 10, n° 2, 2002, p. 231-245.

Saar 2007

SAAR (M.), *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt am Main, Campus, 2007.

Saar 2008

SAAR (M.), « Understanding Genealogy. History, Power, and the Self », *Journal of the Philosophy of History*, vol. 2, n° 3, 2008, p. 295-314.

Schmidt 2013

SCHMIDT (J.), « Foucault, Habermas, and the Debate that Never Was », *Persistent Enlightenment*, 2013, en ligne, <https://persistentenlightenment.com/2013/07/17/debate1/>.

Schmidt et Wartenberg 1994

SCHMIDT (J.), WARTENBERG (T.E.), « Foucault's Enlightenment. Critique, Revolution, and the Fashioning of the Self », in *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, sous la direction de KELLY (M.G.E.), Cambridge, MA, The MIT Press, 1994, p. 283-314.

Srinivasan 2019

SRINIVASAN (A.), « Genealogy, Epistemology, and Worldmaking », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 119, n° 2, 2019, p. 127-156.

Stoler 1996

STOLER (A.L.), *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, NC, Duke University Press, 1996.

Taylor 1984

TAYLOR (C.), « Foucault on Freedom and Truth », *Political Theory*, vol. 12, n° 2, 1984, p. 152-183.

Tiisala 2017

TIISALA (T.), « Overcoming “the Present Limits of the Necessary”. Foucault’s Conception of a Critique », *Southern Journal of Philosophy*, vol. 55, 2017, p. 7-24.

Tully 1999

TULLY (J.), « To Think and Act Differently. Foucault’s Four Reciprocal Objections to Habermas’ Theory », in *Foucault Contra Habermas. Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, sous la direction de ASHENDEN (S.), OWEN (D.), London, Sage Publishing, 1999, p. 90-142.

Vaccarino Bremner 2020

VACCARINO BREMNER (S.), « Anthropology as Critique. Foucault, Kant, and the Metacritical Tradition », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 28, n° 2, 2020, p. 336-358.

Visker 1995

VISKER (R.), *Michel Foucault. Genealogy as Critique*, trad. C. Turner, London, Verso, 1995.

Williams 2002

WILLIAMS (B.), *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

Existe-t-il une « généalogie de la morale » de Foucault ?

Emmanuel Salanskis

Université de Strasbourg, CREPHAC

Introduction

Le titre de cet article comporte une ambiguïté dont il importe de prendre conscience pour pouvoir la clarifier. Il y aurait une première manière, littérale, de comprendre la question posée par cet intitulé, qui serait tout simplement : peut-on dire que Foucault revendique expressément une « généalogie de la morale » ? Or cette question immédiate et concrète n'est pas exactement celle qui va m'intéresser ici. À vrai dire, elle me paraît précisément trop simple pour justifier une réelle interrogation, puisque la réponse est clairement positive, en tout cas en ce qui concerne le Foucault des années 1970 : il existe incontestablement des textes de cette époque où Foucault s'approprie, en toutes lettres, l'expression « généalogie de la morale ». On pourrait par exemple citer la quatrième de couverture de *Surveiller et punir*, qui se conclut par la question : « Peut-on faire la généalogie de la morale moderne à partir d'une histoire politique des corps ?¹ ». Un autre exemple significatif serait l'« Entretien sur la prison » de 1975, où Foucault suggère de façon provocatrice : « Si j'étais prétentieux, je donnerais comme titre général à ce que je fais : généalogie de la morale² ». Caresser cette idée, c'était déjà l'adopter dans une certaine mesure : si on en restait par conséquent au niveau littéral des revendications explicites, l'existence d'une « généalogie de la morale » de Foucault relèverait en quelque sorte de l'évidence textuelle. Cette évidence a d'ailleurs pu susciter, dans l'esprit de certains commentateurs, la tentation d'assimiler la notion de

¹ Cf. Foucault 1975.

² Foucault 1994, t. 2, p. 753.

« généalogie de la morale » à celle de généalogie tout court, dès lors que Foucault pratiquait visiblement les deux et se réclamait des deux³.

Mais en matière de généalogie, un enjeu méthodologique crucial consiste justement à sortir de la fausse évidence selon laquelle un sens stable resterait indéfiniment attaché aux mots : « La forme est fluide, mais le sens l'est plus encore...⁴ », comme l'écrivait Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*. De ce point de vue, le constat d'un emprunt terminologique ne résout en rien le problème de réception sous-jacent. Foucault a beau emprunter à Nietzsche l'expression « généalogie de la morale », on ne peut pas en déduire qu'il veuille faire exactement la même chose que Nietzsche sous cette désignation identique. Il existe même des indices très nets du contraire dans le corpus foucauldien : Foucault ajoute notamment l'adjectif « moderne » à l'expression « généalogie de la morale » dans l'entretien de 1975 mentionné ci-dessus, ce qui semble déplacer le cadre chronologique de référence par rapport à Nietzsche. Et le 20 mai 1978, Foucault admet au cours d'une table ronde qu'il a repris le thème de la généalogie de la morale, mais il dit avoir suivi par ailleurs un autre *fil*, celui des transformations des « technologies morales⁵ ». La reprise d'un thème ne semble donc pas exclure un certain nombre de pas de côté méthodologiques. Certes, la démarche de Foucault se présente elle-même comme une généalogie de la morale, mais elle apparaît plutôt comme un prolongement ou comme une réélaboration de celle de Nietzsche, qui ne conduit pas à occuper le même terrain *stricto sensu*.

³ Malgré son titre prometteur, l'ouvrage de Jeffrey Minson intitulé *Genealogies of Morals: Nietzsche, Foucault, Donzelot and the Eccentricity of Ethics* (Minson 1985) manque à cet égard d'une réflexion sur ce qui pourrait donner un contenu spécifique à une « généalogie de la morale ». La « généalogie de la morale » n'est pas véritablement distinguée d'une méthode générale d'investigation généalogique, comme on le perçoit dès l'introduction, lorsque l'auteur justifie le choix de cette expression comme un simple hommage à Nietzsche : « Nietzsche is commonly regarded as having inaugurated the tradition or project of historical description and criticism on which Foucault's writings are based. Certainly it is partly as a tribute to a justly famous book by Nietzsche that the critical argument of the present book is christened "the genealogy of morals" » (*ibid.*, p. 12).

⁴ Nietzsche 2000, II, § 12.

⁵ Cf. Foucault 1994, t. 4, p. 21 : « J'avais une seconde raison pour étudier la prison : reprendre le thème de la généalogie de la morale, mais en suivant le fil des transformations de ce qu'on pourrait appeler les "technologies morales" ».

C'est du reste l'impression globale qui se dégage de la lecture de *Surveiller et punir*. Car tout en utilisant le vocabulaire de la généalogie à plusieurs reprises dans ce livre⁶, Foucault n'exprime jamais de point d'accord ou de désaccord avec Nietzsche. En fait, il ne cite même pas Nietzsche. Il n'y a aucune mention explicite de ce prédécesseur dans tout *Surveiller et punir*, alors qu'un tel silence peut faire l'effet d'un paradoxe, dans la mesure où un spécialiste de Nietzsche repère aisément des rapports intertextuels très substantiels avec la *Généalogie de la morale* : en particulier avec le § 14 du deuxième traité, où Nietzsche suggérerait déjà que la conscience populaire du XIX^e siècle avait réinterprété le châtement d'une manière qui surinvestissait sa fonction psychologique supposée d'« éveiller le *sentiment de culpabilité* chez le coupable⁷ ». On peut penser que toute la théorie foucaldienne du changement de cible de l'intervention pénale, du corps à l'âme, exploite et confirme cette suggestion⁸. Mais Foucault ne cherche jamais à expliciter cette dette. À la même époque, il peut affirmer tour à tour que « la présence de Nietzsche est de plus en plus importante » et que, « maintenant, [il] reste muet quand il s'agit de Nietzsche⁹ ». *Surveiller et punir* se signale ainsi par ce qu'on pourrait appeler un nietzschéisme muet¹⁰.

Tant que Foucault garde ce mutisme nietzschéen, on peut supposer qu'il ne se sent pas en concurrence avec Nietzsche, mais qu'il trouve plutôt une inspiration tacite dans la généalogie nietzschéenne, en tablant sur une complémentarité aussi bien méthodologique que thématique. On peut toutefois se demander si les choses en sont restées là. La question que j'aimerais poser est plus précisément de savoir si la situation n'a

⁶ Il est question successivement de « généalogie de l'actuel complexe scientifico-judiciaire » (Foucault 1975, p. 30), de « généalogie de l'"âme" moderne » (*ibid.*, p. 38), de « généalogie de la société moderne » (*ibid.*, p. 260), et de « généalogie de la morale moderne » (*ibid.*, quatrième de couverture).

⁷ Cf. Nietzsche 2000, II, § 14 : « le châtement est censé avoir pour valeur d'éveiller le *sentiment de culpabilité* chez le coupable, on cherche en lui le véritable *instrumentum* de cette réaction psychique que l'on appelle "mauvaise conscience", "remords" » (trad. légèrement modifiée).

⁸ Pour reprendre les mots de l'abbé Mably dans *De la législation* : « Que le châtement, si je puis ainsi parler, frappe l'âme plutôt que le corps » (cité par Foucault dans Foucault 1975, p. 24).

⁹ Foucault 1994, t. 2, p. 753.

¹⁰ À ce sujet, voir également Foucault 1994, t. 4, p. 703 : « Je crois que c'est important d'avoir un petit nombre d'auteurs avec lesquels on pense, avec lesquels on travaille, mais sur lesquels on n'écrit pas ».

pas changé à partir de la décennie 1980, quand la réflexion éthique de Foucault s'est focalisée sur l'Antiquité gréco-romaine et sur le christianisme. En effet, le dernier Foucault n'évoque-t-il pas jusqu'à un certain point les mêmes objets et les mêmes temporalités que Nietzsche ? Ne se risque-t-il pas à corriger certaines hypothèses généalogiques nietzschéennes, comme s'il fallait justement refaire la *Généalogie de la morale* et non plus simplement la prolonger ? Dans cette hypothèse, Foucault ne serait pas seulement parti de Nietzsche pour aller ailleurs, mais il aurait fini par marcher sur les terres même de Nietzsche, en explorant par ses propres moyens le « lointain pays de la morale, lointain et si caché¹¹ ». Mais est-ce le cas ? C'est la question plus spécifique que mon titre visait à suggérer.

Il s'agit bien sûr d'une problématique très vaste, que le présent article ne cherchera ni à épuiser ni à traiter de manière définitive. Mon objectif sera seulement d'apporter un éclairage partiel sur le problème, en proposant deux études de cas. J'ai sélectionné pour cela deux moments de l'itinéraire foucauldien qui me paraissent particulièrement pertinents : dans les deux cas, Foucault évoque expressément le Nietzsche de la *Généalogie de la morale*, mais dans le cadre de ses propres généalogies et donc à partir d'un questionnement personnel. Le premier de ces deux moments correspond à la généalogie du « barbare » qui est esquissée en 1976 dans « *Il faut défendre la société* » ; le second moment, plus tardif, correspond à la critique foucauldienne du concept de « judéo-christianisme », telle qu'elle est d'abord formulée en 1981 dans *Subjectivité et vérité*, puis reprise en 1984 dans la conclusion de *L'Usage des plaisirs*. Mes deux études de cas se situeront donc avant et après le tournant des années 1980. En analysant ces deux exemples, je me demanderai à chaque fois si la généalogie foucauldienne de la généalogie nietzschéenne a donné lieu à une généalogie concurrente de la morale.

1. « *Il faut défendre la société* », ou la généalogie du « barbare » nietzschéen

J'aborde donc en premier lieu le fameux passage d'« *Il faut défendre la société* » où il est question de la figure du « barbare » dans la *Généalogie de la morale*. Ce passage figure plus précisément dans le cours du

¹¹ Cf. Nietzsche 2000, Préface, § 7.

18 février 1976, qui a récemment fait l'objet d'une analyse stimulante de Bertrand Binoche dans *Nommer l'histoire*¹². Selon Bertrand Binoche, un rapport complexe et ambivalent à Nietzsche semble caractériser le cours de Foucault : il y aurait là quelque chose comme une « généalogie au cube », c'est-à-dire une « *généalogie de la généalogie de la généalogie* »¹³.

Même si mon objectif dans cette première partie sera de discuter l'interprétation proposée par Bertrand Binoche, il convient d'abord de rappeler brièvement le contexte du cours. Foucault a retracé l'émergence d'un nouveau discours historiographique, qui serait apparu sous la plume d'aristocrates français des XVII^e et XVIII^e siècles comme le comte Henri de Boulainvilliers, et dont le propre était d'utiliser la guerre comme « analyseur » pour déchiffrer des processus historico-politiques. Foucault suggère en effet que la réaction nobiliaire française menée par Boulainvilliers et ses pairs luttait sur deux fronts : d'un côté contre la monarchie absolue, de l'autre contre le tiers état. L'historiographie issue de cette double confrontation aurait dès lors doublement réécrit l'histoire de l'invasion de la Gaule par les Francs : contre l'absolutisme du roi, Boulainvilliers et ses amis soutenaient que les envahisseurs francs étaient trop libres pour accepter une souveraineté de type romain ; mais contre les revendications du tiers état, ces mêmes aristocrates rappelaient aussi la férocité des guerriers francs, qui ne s'étaient pas mélangés aux Gallo-Romains, mais qui avaient au contraire formé en Gaule une noblesse guerrière dotée de privilèges héréditaires. Cette présentation intéressée de l'invasion franque aurait donc permis une sorte de coup double discursif.

Ce qui m'intéresse toutefois dans cet article est le fait, déjà relevé par Bertrand Binoche, que Foucault convoque Nietzsche dans ce contexte précis. Foucault veut manifestement réinscrire dans cette tradition historiographique nobiliaire un certain discours nietzschéen sur le « barbare », comme on peut le voir dans la citation ci-dessous :

Et c'est ainsi que commence ce fameux grand portrait du « barbare » qu'on va retrouver jusqu'à la fin du XIX^e siècle, et bien entendu chez Nietzsche, [chez qui] la liberté sera équivalente à une férocité qui est

¹² Cf. Binoche 2018.

¹³ *Ibid.*, p. 307.

goût du pouvoir et avidité déterminée, incapacité de servir mais désir toujours prêt d'assujettir [...]»¹⁴.

Je suppose, comme les éditeurs d'« *Il faut défendre la société* »¹⁵, que Foucault fait en particulier allusion au § 11 du premier traité de la *Généalogie*, où on pouvait effectivement lire que « ce sont les races nobles qui ont laissé le concept de “barbare” sur leurs traces partout où elles sont passées¹⁶ ». On sait plus généralement que ce § 11 fait tout un portrait de l'aristocrate guerrier comme une « splendide *bête blonde* », qui devient un objet de ressentiment pour ses victimes et qui est donc réinterprétée dans cette perspective comme « barbare ». C'est peut-être de cette grille de lecture que Foucault esquisse une généalogie en 1976.

Pour mieux comprendre cette généalogie foucauldienne de Nietzsche, je voudrais toutefois faire une remarque de critique des sources, que ne font pas Mauro Bertani et Alessandro Fontana et dont la plupart des commentateurs d'« *Il faut défendre la société* » ne me semblent pas avoir tenu compte jusqu'à présent. Il existe en fait un fragment posthume de l'automne 1887 où Nietzsche mentionne le comte de Montlosier¹⁷. Dans ce fragment, Nietzsche cite, vraisemblablement d'après un article de l'historien Augustin Thierry intitulé « Sur l'antipathie de race qui divise la nation française », un extrait de *De la monarchie française* qu'on retrouve ensuite littéralement dans le cours de Foucault le 10 mars 1976¹⁸. Or Foucault a certainement eu connaissance de ce texte nietzschéen. En effet, le fragment en question avait été intégré par Friedrich Würzbach à son édition du *Nachlass* (parue en 1940 sous le titre *Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches*¹⁹) dont Geneviève Bianquis

¹⁴ Foucault 1997, cours du 18 février 1976, p. 132.

¹⁵ *Ibid.*, p. 147, note 13.

¹⁶ Nietzsche 2000, I, § 11.

¹⁷ [http://www.nietzschesource.org/-eKGWB/NF-1887,9\[134\]](http://www.nietzschesource.org/-eKGWB/NF-1887,9[134]).

¹⁸ « Race d'affranchis, race d'esclaves arrachés de nos mains, peuple tributaire, peuple nouveau, licence vous fut octroyée d'être libres, et non pas à nous d'être nobles ; pour nous tout est de droit, pour vous tout est de grâce, nous ne sommes point de votre communauté ; nous sommes un tout par nous-mêmes » : cf. Foucault 1997, p. 205. Dans le fragment posthume de Nietzsche indiqué ci-dessus, la citation du comte de Montlosier en français dans le texte, l'information que cette citation est tirée de *De la monarchie française*, l'insistance sur la réaction d'Augustin Thierry à ce propos, et même la date précise de 1814 avancée, sont autant d'indices convergents qui suggèrent que Nietzsche se réfère à : Thierry 1846, p. 237-238.

¹⁹ Nietzsche 1940, p. 411.

a tiré une nouvelle version de *La Volonté de puissance*, en deux tomes, qui a fait autorité en France pendant plusieurs décennies²⁰. Notons que Foucault a manifestement utilisé cette nouvelle *Volonté de puissance* traduite par Bianquis : en témoignent par exemple les multiples références à « VP I » et « VP II » qu'on trouve dans la « Leçon sur Nietzsche » prononcée à l'Université de McGill en avril 1971²¹. Et ce fait pourrait expliquer bien des choses. Car si on admet que Foucault a découvert dans VP II le fragment de Nietzsche sur Augustin Thierry et Montlosier, alors on comprend beaucoup mieux pourquoi il était persuadé de pouvoir associer Nietzsche à la littérature nobiliaire française qu'il évoque dans « *Il faut défendre la société* ».

Au fond, on pourrait même raisonner en sens inverse et se demander si ce n'est pas Nietzsche qui a mis Foucault sur cette piste nobiliaire française. En effet, il n'est pas interdit d'imaginer qu'après avoir identifié la source de Nietzsche, c'est-à-dire l'article d'Augustin Thierry cité plus haut, Foucault a pu, en parcourant ce texte, tomber sur une citation capitale qu'Augustin Thierry y attribue à Boulainvilliers :

« Il est faux, dit le comte de Boulainvilliers, il est faux que ce ne soit pas la force des armes et le hasard d'une conquête qui aient fondé primitivement la distinction qu'on énonce aujourd'hui par les termes de noble et de roturier. Il est faux que nous soyons nobles pour un autre intérêt que pour notre intérêt propre. Nous sommes, sinon les descendants en ligne directe, du moins les représentants immédiats de la race des conquérants des Gaules, sa succession nous appartient ; la terre des Gaules est à nous »²².

Dans ces quelques phrases énergiques, n'est-ce pas un enjeu central d'« *Il faut défendre la société* » qui est résumé avec clarté ? Autrement dit, si Foucault a suivi le fil qui menait du fragment de Nietzsche à Boulainvilliers en passant par Augustin Thierry, alors tout le projet du

²⁰ Sur cette nouvelle *Volonté de puissance* mise en circulation par Geneviève Bianquis en 1935-1937, je renvoie à l'article d'Eric Blondel dans ce volume, ainsi qu'aux précieux éclaircissements de l'historienne Laure Verbaere sur son site internet <https://www.nietzsche-en-france.fr/>. Dans la traduction Bianquis, le fragment posthume 9 [134] de 1887 correspond à : VP II, p. 98, fragment 239.

²¹ Cf. Foucault 2011, p. 205-209.

²² Thierry 1846, p. 237. Augustin Thierry renvoie à plusieurs passages de l'*Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, tome 1.

cours de 1976 est peut-être né d'une tentative pour recontextualiser Nietzsche²³.

J'ajoute encore un élément qui semble aller dans ce sens. Dès le premier cours, de manière assez remarquable, Foucault présente l'idée selon laquelle « le fond du rapport de pouvoir [...] est l'affrontement belliqueux des forces » comme « l'hypothèse de Nietzsche²⁴ ». À première vue, on pourrait certes y voir une simple référence à l'hypothèse nietzschéenne de la volonté de puissance. Mais le contexte philologique qui vient d'être rappelé permet aussi de faire une autre interprétation. Ayant lu l'article d'Augustin Thierry et ayant désormais la preuve que Nietzsche connaissait ce texte, Foucault aurait pu relire dans cette perspective le § 17 du deuxième traité de la *Généalogie de la morale*, où il aurait repéré le passage suivant :

J'ai employé le mot d'« État » : on comprendra sans peine à qui il renvoie – quelque bande de bêtes de proie blondes, une race de conquérants et de maîtres qui, pourvue d'une organisation guerrière et de la force d'organiser, n'hésite pas à planter ses griffes terrifiantes sur une population peut-être formidablement supérieure en nombre, mais encore dénuée de structure, encore vagabonde. C'est bien de cette manière que commence l'« État » sur terre : je crois que l'exaltation qui le fait commencer par un « contrat » a fait son temps²⁵.

C'est peut-être dans ce texte, et à la lumière de l'analyse d'Augustin Thierry selon laquelle « il y a deux camps ennemis sur le sol de la France »²⁶, que Foucault a trouvé la fameuse « hypothèse de Nietzsche ». Il s'agirait dans ce cas, non pas de l'hypothèse générale de la volonté de puissance, mais du retournement de la proposition de Clausewitz dont il est question dans le cours du 7 janvier 1976 : c'est-à-dire de la maxime inversée selon laquelle « la politique, c'est la guerre continuée par d'autres moyens²⁷ ». On voit effectivement que Nietzsche donne des éléments pour penser un tel retournement à propos de l'État, lorsqu'il substitue à la fable du contrat social la recherche d'un « certain rapport

²³ On sait d'ailleurs qu'Augustin Thierry joue également un rôle décisif dans le cours de Foucault. On trouvera à ce sujet des éléments de réflexion dans : Bernasconi 2017.

²⁴ Foucault 1997, p. 17.

²⁵ Nietzsche 2000, II, § 17.

²⁶ Thierry 1846, p. 239.

²⁷ Foucault 1997, p. 16.

de force établi à un moment donné, historiquement précisable, dans la guerre et par la guerre²⁸ ». On peut du reste observer que la manière dont Foucault écarte ensuite méthodiquement Hobbes comme un pseudo-penseur de la guerre est en pleine conformité avec cette lecture de Nietzsche, qui implique en effet une forme d'anti-contractualisme historique²⁹.

Je ne me focaliserai pas dans cet article sur la question de savoir si la recontextualisation de Nietzsche esquissée par Foucault est pertinente, mais je m'autorise un très bref commentaire à ce sujet. Foucault semble supposer que sa généalogie nobiliaire s'applique en particulier à la *Généalogie de la morale*³⁰. S'il a eu entre les mains le tome 2 de *La Volonté de puissance* traduite par Bianquis et s'il y a trouvé le fragment de Nietzsche sur Augustin Thierry et Montlosier, il a pu être conforté dans cette interprétation par la date qui était indiquée par Geneviève Bianquis pour ce fragment : à savoir 1887, l'année même de la parution de la *Généalogie de la morale*. Mais le diable est dans les détails. En réalité, le cahier W II 1 où figure ce fragment 9 [134] est postérieur à la *Généalogie*, puisqu'il contient précisément des notes pour une seconde *Généalogie de la morale*³¹, dont Nietzsche a caressé le projet au cours de l'automne 1887 et qu'il n'a finalement jamais écrite. Étant donné que le corpus nietzschéen ne contient que deux autres mentions d'Augustin Thierry, qui interviennent toutes les deux dans des fragments posthumes encore ultérieurs³², il semblerait donc que Nietzsche n'ait découvert Thierry qu'*après* avoir publié la *Généalogie de la morale* et que cet historien français ne puisse pas être considéré comme une source de la *Généalogie* elle-même. En outre, Nietzsche ne connaissait pas directement Boulainvilliers, qu'il ne cite jamais et dont on chercherait en vain des ouvrages dans sa bibliothèque personnelle³³. Il est donc fort probable, en réalité, que Foucault se soit exagéré l'importance de sa clé de lecture française pour interpréter la

²⁸ *Ibid.*, p. 16.

²⁹ *Ibid.*, p. 84 : « Au fond, le discours de Hobbes, c'est un certain "non" à la guerre ».

³⁰ Comme les éditeurs d'« *Il faut défendre la société* » l'ont signalé avec raison dans la note 13 de la p. 147.

³¹ [http://www.nietzschesource.org/-eKGWB/NF-1887,9\[83\]](http://www.nietzschesource.org/-eKGWB/NF-1887,9[83]).

³² [http://www.nietzschesource.org/-eKGWB/NF-1887,10\[170\]](http://www.nietzschesource.org/-eKGWB/NF-1887,10[170]) et [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,12\[1\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,12[1]).

³³ Campioni *et al.* 2003.

Généalogie de la morale. Nietzsche avait aussi et surtout des sources philologiques et anthropologiques allemandes du XIX^e siècle : Andreas Urs Sommer, qui s'est efforcé de recenser toutes les sources du § 11 dans son excellent *Kommentar zu Nietzsches Zur Genealogie der moral*, cite en particulier *Die Ethik der alten Griechen* de Leopold Schmidt (1882), *Die Werke und Tage des Hesiodos* d'August Steitz (1869), *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* de Friedrich von Hellwald (1876-1877) et *Der Mensch* de Johannes Ranke (1886-1887), en dehors de références plus directes à Homère, Hésiode ou encore Thucydide³⁴.

Mais je n'en dirai pas plus sur la question de la pertinence de la généalogie de Foucault, qui n'est pas mon objet ici. Dans la suite cette première partie, je me concentrerai sur l'interprétation foucauldienne de Nietzsche en tant que telle dans le cours de 1976, pour examiner si elle se veut ou non une critique de la généalogie nietzschéenne.

Or il n'est pas aisé de répondre à cette question. Ce qui complique le problème, c'est que la généalogie esquissée par « *Il faut défendre la société* » n'est pas seulement celle de Nietzsche, mais aussi celle de Foucault lui-même : Bertrand Binoche évoque à cet égard une « généalogie réflexive dans le puissant flux de laquelle Nietzsche se trouve lui-même emporté³⁵ ». Et en effet, si Foucault ne s'incluait pas lui aussi, en un sens quelconque, dans la même tradition historiographique nobiliaire que celle où il réinscrit Nietzsche, alors pourquoi déclarerait-il dans le cours du 28 janvier 1976 : « c'est bien l'éloge de ce discours de la guerre des races que je voulais faire³⁶ » ? Certes, l'éloge de Foucault est ensuite tempéré par une distinction nécessaire entre le discours de la guerre des races comme tel et le discours raciste qui finira par le détourner³⁷. Mais on voit bien que Foucault se sait l'héritier, au moins partiel, de ce qu'il pointe chez Nietzsche.

Bertrand Binoche admet cette dimension autogénéalogique. Mais il maintient par ailleurs que le cours de 1976 a une portée critique, à la fois au sens d'une critique de Nietzsche et au sens d'une autocritique de Foucault : l'idée étant que Foucault se « retourne critiquement sur

³⁴ Cf. Sommer 2019, p. 162-177.

³⁵ Binoche 2018, p. 309.

³⁶ Foucault 1997, p. 57.

³⁷ Ce point est également relevé par Robert Bernasconi : cf. Bernasconi 2017, p. 154.

Nietzsche et sur lui-même »³⁸. En l'occurrence, l'argument serait qu'une autogénéalogie est toujours indissociablement une autolégitimation et une autocritique, dès lors que faire la généalogie de quelque chose revient automatiquement à le relativiser³⁹. Or comme je l'ai expliqué ailleurs, cet argument classique de la relativisation me paraît extrêmement problématique. Il me semble en effet que le concept même de relativisation devient inopérant chez Nietzsche comme chez Foucault, parce qu'aucun de ces deux auteurs n'admet plus d'absolu qui pourrait *dans un second temps* être relativisé⁴⁰. On ne peut donc pas dire qu'une généalogie serait *ipso facto* une critique, y compris au sens d'une relativisation : ni Nietzsche ni Foucault n'ont pensé cela. Chez Nietzsche, il n'est pas vrai, contrairement à ce qu'on a pu lire dans une lignée de commentaires issue de Bernard Williams, que la généalogie de la morale soit purement subversive ou démystificatrice⁴¹. Les évaluations auxquelles Nietzsche procède en tant que généalogiste ne sont jamais absolument positives ou négatives, justement parce que le perspectivisme nietzschéen implique de se situer « par-delà bien et mal », c'est-à-dire par-delà la croyance métaphysique aux oppositions de valeurs : si la mauvaise conscience est par exemple une maladie, elle l'est « comme la grossesse est une maladie⁴² », et Nietzsche peut souligner lui-même que l'idéal ascétique a apporté une contribution décisive à la connaissance, envers laquelle il conviendrait de ne pas se montrer « ingrats »⁴³. En outre, Daniele Lorenzini montre dans ce volume que le rapport de Foucault à la critique est tout aussi complexe que celui de Nietzsche, dans la mesure où il s'agit aussi pour Foucault d'opérer une généalogie *de l'attitude critique elle-même*, de la *παρηγορία* antique jusqu'au Kant de *Qu'est-ce que les Lumières ?*, en valorisant très nettement cette attitude⁴⁴. L'équivalence de principe qui est parfois postulée entre généalogie et critique me paraît

³⁸ Binoche 2018, p. 306.

³⁹ *Ibid.*, p. 309 : « [Foucault] relativise donc nécessairement son propre discours ».

⁴⁰ Cf. Salanskis 2019, p. 17.

⁴¹ Un exemple d'une telle lecture est : Coopman 2013, p. 18.

⁴² Nietzsche 2000, II, § 19.

⁴³ *Ibid.*, III, § 12.

⁴⁴ Daniele Lorenzini suggère même dans son article sur « La généalogie comme méthode de possibilisation » que cette généalogie de l'attitude critique s'entrelace à toutes les autres généalogies de Foucault, parce qu'elle permet de mettre en évidence toute une série de « contre-conduites » qui ont d'ores et déjà incarné, dans le passé, la possibilité concrète d'être, d'agir et de penser autrement.

donc doublement irrecevable. S'il y a une vraie critique, elle doit être formulée expressément dans la généalogie qui est présentée au lecteur ou à l'auditeur.

Or il est bien possible que Foucault ait eu des réserves au sujet de la *Généalogie de la morale* à l'époque du cours de 1976, mais à mon sens, il ne les a pas indiquées clairement dans son propos. Foucault n'explique pas encore dans « *Il faut défendre la société* » sur quels points il conviendrait de modifier les hypothèses généalogiques de Nietzsche. Mon interprétation est donc que le Foucault de 1976 ne s'engage pas réellement dans une généalogie de la morale qui viserait à concurrencer celle de Nietzsche.

2. La critique foucauldienne du concept de « judéo-chrétien »

Mais il s'agit bien sûr uniquement d'une première étude de cas, qui n'a pas la prétention de tirer un enseignement général au sujet de Foucault. Je voudrais maintenant me tourner vers *Subjectivité et vérité* dans la même perspective problématique. Il me semble en effet que dans cet autre contexte plus tardif, une généalogie foucauldienne de la généalogie nietzschéenne est élaborée de manière ouvertement critique, ce qui conduit d'ailleurs Foucault à réviser un aspect structurant de la *Généalogie de la morale*, qui est justement le concept de « morale judéo-chrétienne ».

Sur ce point précis, je me reporterai plus exactement à la leçon du 14 janvier 1981, où Foucault revient sur les concepts interdépendants de paganisme et de judéo-christianisme pour discuter de leur pertinence historique relative. La thèse de Foucault est qu'en dernière analyse, cette pertinence historique doit être contestée : « il n'est pas possible de reprendre actuellement à notre compte ni la notion de paganisme, ni la notion de judéo-christianisme⁴⁵ ». Je ne me prononce pas sur cette thèse dans ma deuxième partie, quitte à y revenir en conclusion, car le point que je veux souligner dans l'immédiat concerne exclusivement le rapport de Foucault à Nietzsche. Foucault inclut expressément la *Généalogie de la morale* dans sa critique de la notion de judéo-christianisme, comme le montre clairement le passage ci-dessous :

⁴⁵ Foucault 2014, p. 43.

Il est très intéressant de voir que cette notion de judéo-christianisme, comme celle de paganisme, a toujours servi des intentions critiques, intentions critiques d'ailleurs toujours très confuses, très ambiguës et qu'il faudrait déchiffrer. Il est certain que le couplage « judéo-christianisme » a été souvent, chez les historiens ou les philosophes du XIX^e siècle, une manière de discréditer le christianisme et de faire porter au christianisme, sans le dire d'une façon trop directe, toutes les connotations négatives dont on pouvait affecter le judaïsme. Et dire que le christianisme n'était finalement que l'héritier et la continuation chez nous de quelque chose qui était le destin juif, la morale juive, le malheur juif, l'abstraction juive, le légalisme juif, cela a fonctionné très fort au XIX^e siècle. Des textes de Hegel sur la conscience juive jusqu'à la *Généalogie de la morale*, vous avez des repères pour la constitution de cette étrange entité du judéo-christianisme⁴⁶.

Ici, il me semble qu'on n'est plus en présence d'une simple recontextualisation ponctuelle ou allusive du discours généalogique de Nietzsche. Foucault remet cette fois en question une orientation beaucoup plus fondamentale de la *Généalogie de la morale*, qui est l'interprétation du christianisme comme une « innovation juive de l'idéal », pour reprendre une formule de Nietzsche au § 8 du premier traité⁴⁷.

Arrêtons-nous un instant pour remarquer que Foucault a raison de repérer cette orientation chez Nietzsche. Il peut arriver à Foucault de commettre des contresens sur la position de Nietzsche⁴⁸, mais sur la question du judéo-christianisme, force est de constater qu'il ne s'est pas trompé de cible. Nietzsche répétera encore dans le *Crépuscule des idoles* : « le christianisme, sorti de racines juives et compréhensible uniquement comme plante issue de ce sol⁴⁹ ». En outre, Foucault a aussi

⁴⁶ *Ibid.*, p. 42-43.

⁴⁷ Nietzsche 2000, I, § 8.

⁴⁸ Par exemple, Foucault semble croire que Nietzsche attribue à l'ascétisme chrétien de nous avoir transformés en individus capables de promettre, alors que c'est exactement le contraire du propos du deuxième traité, qui vise précisément à distinguer la provenance de la conscience de responsabilité et la provenance de la conscience de faute. Cf. Foucault 1994, t. 4, p. 626-627 : « – Donc Nietzsche aurait tort, dans *La Généalogie de la morale*, lorsqu'il attribue à l'ascétisme chrétien le mérite de faire de nous “des créatures qui peuvent faire des promesses” ? – Oui, je crois qu'il a fait erreur en attribuant cela au christianisme étant donné tout ce que nous savons de l'évolution de la morale païenne du IV^e siècle avant Jésus-Christ au IV^e siècle après Jésus-Christ ».

⁴⁹ Nietzsche 2005, « Ceux qui rendent l'humanité “meilleure” », § 4.

raison de deviner dans ce discours une superposition entre plusieurs intentions critiques. Il y en a au moins deux : d'une part, l'enjeu est évidemment d'attaquer le christianisme dans sa prétention traditionnelle d'avoir dépassé le judaïsme et d'être axiologiquement autre chose que lui. Mais d'autre part, Nietzsche veut aussi critiquer des historiens antérieurs du christianisme qui, justement parce qu'ils travaillaient encore dans un référentiel intellectuel chrétien, ont méconnu les origines judéo-chrétiennes du mouvement de Jésus. La *Généalogie de la morale* s'en prend tout particulièrement à Ernest Renan, auquel Nietzsche reproche de n'avoir rien compris aux origines du christianisme, pour avoir postulé à tort une rupture originelle et héroïque de Jésus avec le judaïsme. Nietzsche n'épargne aucun quolibet à ce Renan « mi-curé mi-satyre », au point d'émettre des doutes particulièrement fourbes sur sa virilité⁵⁰. On le voit, la matrice judéo-chrétienne est donc bel et bien un trait structurant de l'approche de Nietzsche, et ce bref rappel confirme que la critique de Foucault ne tourne pas à vide.

Mais pourquoi Foucault refuse-t-il pour sa part l'interprétation judéo-chrétienne de Nietzsche ? La leçon du 14 janvier 1981 avance une objection principale, qui est le fait que la notion de judéo-christianisme a été « totalement impensable pendant des siècles et pendant des millénaires » :

Prenons comme repère, comme point de départ, les premiers grands textes antijudaïques et antisémites que l'on peut trouver dans la littérature chrétienne des IV^e-V^e siècles ; saint Augustin en est un merveilleux exemple. Disons que, depuis ce moment-là jusqu'à pratiquement la fin du XVII^e siècle, penser le judéo-christianisme – une sorte d'identité historique, transhistorique, métahistorique du judaïsme et du christianisme –, c'était quelque chose de rigoureusement impossible⁵¹.

Pour Foucault, le judéo-christianisme est donc un concept tardif et fictif, qui vient occulter le fait que le christianisme s'était posé *en s'opposant*

⁵⁰ Nietzsche 2000, III, § 26 : « je ne sache rien qui suscite autant l'écœurement que [...] ce genre d'être qui aborde l'histoire en jouisseur musqué, mi-curé mi-satyre, *parfum** Renan, dont les acclamations de fausset haut perchées suffisent à trahir ce qui lui manque, où quelque chose lui manque, où la Parque a dans ce cas fait un usage, hélas trop chirurgical, de ses cruels ciseaux ! ».

⁵¹ Foucault 2014, p. 42.

au judaïsme, pendant environ un millénaire et demi. Foucault renvoie dès lors dos à dos les catégories de paganisme et de judéo-christianisme⁵².

Or ce n'est pas une remarque ponctuelle, parce qu'elle ne reste pas cantonnée aux cours au Collège de France. Le deuxième tome de l'*Histoire de la sexualité* sur *L'Usage des plaisirs*, paru en 1984, se conclut lui aussi sur une critique de « cette fiction qu'on appelle la morale "judéo-chrétienne" »⁵³. Et ce n'est certainement pas anodin, parce que Foucault semble tirer de cette critique un nouveau fil conducteur pour écrire l'histoire de la morale, ou plus exactement d'ailleurs l'histoire de l'éthique⁵⁴. Car dans cette page de l'*Histoire de la sexualité*, Foucault fait une distinction épistémologiquement importante entre l'histoire des codes moraux et l'histoire éthique des modalités du rapport à soi. Cette distinction lui permet dès lors de réfuter, en matière de sexualité, ce qu'il considère comme une opposition historiographique trop stricte entre un paganisme supposé tolérant et un christianisme supposé répressif⁵⁵. Selon Foucault, les Grecs s'étaient déjà « interrogés sur le comportement sexuel comme enjeu moral », bien avant le christianisme⁵⁶. Les généalogies foucaldiennes des années 1980 suggèrent donc, avec une réelle insistance, qu'on aurait tort d'imputer au judéo-christianisme une rupture axiologique radicale avec le monde gréco-romain antérieur.

À vrai dire, on peut avoir le sentiment que Foucault revient inlassablement sur ce point au cours de la décennie 1980. Même si je n'ai pas fait un relevé systématique à ce sujet dans le corpus foucaldien, je voudrais suggérer que les textes de cette décennie pointent toute une série de continuités ou de reprises, qui forment comme des pointillés entre la tradition chrétienne et la tradition gréco-romaine. Pensons par exemple à la fameuse « fable de l'éléphant » dans *Subjectivité et vérité*, c'est-à-dire à cet éloge moral rétrospectivement cocasse des prétendues bonnes mœurs sexuelles de l'éléphant, telles qu'elles sont notamment

⁵² *Ibid.* : « le paganisme recouvre, d'une façon assez problématique, une série de choses extrêmement différentes ».

⁵³ Cf. Foucault 1984, p. 323.

⁵⁴ L'éthique étant « entendue comme l'élaboration d'une forme de rapport à soi qui permet à l'individu de se constituer comme sujet d'une conduite morale » (*ibid.*).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 322 : « on peut être tenté de corriger l'opposition encore assez couramment admise entre une pensée païenne "tolérante" à la pratique de la "liberté sexuelle" et les morales tristes et restrictives qui lui feront suite ».

⁵⁶ Et ils avaient « cherché à définir la forme de modération qui s'y trouvait requise » : *ibid.*, p. 321.

vantées dans l'*Introduction à la vie dévote* de saint François de Sales⁵⁷. Si Foucault s'intéresse à cette fable un peu exotique, au carrefour entre l'histoire naturelle et l'édification morale, c'est vraisemblablement parce qu'il veut montrer qu'on trouve un éloge à peu près similaire de la sexualité des éléphants chez des auteurs chrétiens, comme François de Sales ou Vincent de Beauvais, et chez des auteurs grecs et romains, comme Pline l'Ancien ou Élien de Préneste⁵⁸. Le but de Foucault est donc bien de mettre en évidence un point de passage entre les corpus dits « païens » et « chrétiens ».

Dans le même ordre d'idées, Foucault soutient que la morale sexuelle chrétienne des premiers siècles n'était pas originale en termes de code, c'est-à-dire au niveau du contenu formel des prescriptions. Ainsi Foucault écrit-il par exemple au début des *Aveux de la chair* :

C'est un fait que des apologistes comme Justin ou Athénagoras font valoir, aux empereurs auxquels ils s'adressent, que les chrétiens mettent en pratique, à propos du mariage, de la procréation et des *aphrodisia*, des principes qui sont les mêmes que ceux des philosophes⁵⁹.

Il y aurait donc une certaine similitude des codes moraux dits « chrétiens » et « païens », même si cette similitude peut s'accompagner de différences éthiques, c'est-à-dire de différences dans les modes de subjectivation morale. Ici encore, le message de Foucault semble non-nietzschéen : Nietzsche aurait eu tort de présenter la « morale judéo-chrétienne » comme une transvaluation complète des valeurs gréco-romaines, alors que de profondes continuités se laissent mettre en lumière.

Or il me semble que dire cela, c'est bel et bien marcher sur les terres de Nietzsche. Je répondrais donc globalement oui à ma question initiale et directrice sur Foucault, mais en précisant que c'est seulement à partir de la décennie 1980, à mon sens, que Foucault fait vraiment incursion sur le territoire de Nietzsche : ce qui a aussi pour effet paradoxal de problématiser la notion même de « morale judéo-chrétienne » dont Nietzsche avait ébauché une généalogie en 1887. C'est probablement la raison pour laquelle on perçoit une légère réticence du dernier Foucault

⁵⁷ Cf. Foucault 2014, p. 3.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 8-9.

⁵⁹ Foucault 2018, p. 9.

à employer l'expression même de « généalogie de la morale », contrairement à ce qui avait pu être le cas dans la décennie 1970. Au cours d'une conversation libre à Berkeley qui date de 1983, l'interlocuteur de Foucault lui pose la question : « Serait-il juste de dire que vous ne faites pas la "généalogie de la morale", puisque vous pensez que les codes moraux sont relativement stables, mais que vous faites une généalogie de l'éthique ? ». Et Foucault lui répond immédiatement : « Oui, j'écris une généalogie de l'éthique⁶⁰ ». Autrement dit, il ne corrige nullement cette suggestion non-nietzschéenne, comme s'il acceptait désormais l'idée de marquer un écart explicite et officiel par rapport à la terminologie de Nietzsche.

Il est vrai qu'on pourrait encore nuancer cette nuance, en citant un autre entretien de 1984 où Alessandro Fontana demande cette fois à Foucault, à propos des tomes 2 et 3 de l'*Histoire de la sexualité* : « Ne s'agit-il pas, au fond, d'une nouvelle généalogie de la morale ? ». Certes, Foucault est loin de rejeter complètement cette présentation des choses, puisqu'il répond à cette autre suggestion : « N'étaient la solennité du titre et la marque grandiose que Nietzsche lui a imposée, je dirais oui⁶¹ ». Mais quand bien même Foucault n'oppose pas à Fontana un non franc et massif, la timidité de son « oui » mérite d'être relevée, alors que c'était lui, en 1975, qui proposait spontanément d'assimiler tout son travail à une « généalogie de la morale ». Il me paraît clair qu'un changement de paradigme est intervenu entre-temps et que Foucault ne peut plus souscrire sans réserves explicites à l'analyse nietzschéenne de l'Antiquité.

Conclusion : réconcilier Nietzsche et Foucault ?

Ma conclusion provisoire est donc qu'il y a effectivement chez Foucault l'esquisse d'une généalogie de la morale concurrente de celle de Nietzsche, mais surtout à partir de la décennie 1980, dans le cadre du « "*trip*" gréco-latin » de Foucault⁶². C'est dans ce contexte qu'on voit se combiner une critique substantielle de Nietzsche et une démarche alternative à propos des mêmes objets. La relation de Foucault à Nietzsche a sans doute toujours été ambivalente, mais on peut penser qu'elle le

⁶⁰ Foucault 1994, t. 4, p. 397.

⁶¹ *Ibid.*, p. 731.

⁶² Sur cette formule, cf. Foucault 2009, p. 3.

devient encore plus fortement à cette époque, ce que Foucault a lui-même tenté de résumer avec drôlerie dans un entretien de 1984 :

[...] je suis simplement nietzschéen et j'essaie dans la mesure du possible sur un certain nombre de points, de voir, avec l'aide de textes de Nietzsche – mais aussi avec des thèses antinietzschéennes (qui sont tout de même nietzschéennes !) – ce qu'on peut faire dans tel ou tel domaine. Je ne cherche rien d'autre, mais cela, je le cherche bien⁶³.

Cette formulation a toute la complexité d'une filiation, et elle dit bien l'essentiel. Mais précisément parce que les filiations sont compliquées, il arrive que l'héritage soit quelque peu mésinterprété, que ce soit dans son contenu ou dans sa valeur, par celui qui le reçoit et le fait fructifier. Pour conclure cet article, je voudrais donc proposer une évaluation plus personnelle et contemporaine de la critique foucauldienne de Nietzsche que je viens de présenter.

Je rappelle que selon Foucault dans *Subjectivité et vérité*, il n'est pas possible de reprendre « actuellement » à notre compte la notion de judéo-christianisme⁶⁴. Foucault suggère donc assez nettement que cette catégorie serait épistémologiquement dépassée. Mais il dit cela en 1981, et on peut bien sûr se demander si cette critique reste valable pour nous, c'est-à-dire si elle est confirmée par l'état de l'art historiographique actuel. Or à cet égard, il suffit de consulter une littérature académique plus contemporaine pour comprendre que *Nietzsche et Foucault pourraient bien avoir raison tous les deux, mais sur des périodes distinctes de l'histoire du christianisme*.

En effet, Foucault semble s'être surtout intéressé au christianisme à partir du second siècle, c'est-à-dire à un christianisme qui était déjà devenu autonome et qui commençait effectivement à se retourner contre sa matrice juive. C'est notamment au second siècle qu'apparaît la fameuse « théologie de la substitution », chez des auteurs comme Justin de Naplouse, Marcion ou encore Tertullien, qui prétendent que les chrétiens ont formé avec Dieu une « Nouvelle Alliance », destinée à

⁶³ Foucault 1994, t. 4, p. 704.

⁶⁴ Cf. Foucault 2014, p. 43.

remplacer l'ancienne alliance avec le peuple juif. Les chrétiens seraient en ce sens le « *verus Israel* »⁶⁵.

Mais avant le second siècle, il y a évidemment eu le 1^{er} siècle, dont Foucault ne parle pas beaucoup, alors que c'est bien là que se joue le problème des origines juives du christianisme. Il est d'ailleurs permis de penser que Foucault a sous-estimé ce qui était en train de se jouer dans ce champ historiographique plus précis, au moment même où il critiquait la catégorie de judéo-christianisme comme dépassée. Rétrospectivement, on peut dire que son discours sur l'obsolescence de la notion de judéo-christianisme a été démenti par l'évolution du champ. En effet, on a assisté à un nouveau tournant judéo-chrétien, aussi bien dans les recherches sur le « Jésus historique » que dans les études pauliniennes : l'historienne américaine Paula Fredriksen évoque même à ce propos un « changement sismique » dans les études paulinienne depuis les années 1970⁶⁶. Un nouveau paradigme s'est progressivement constitué, selon lequel Paul est resté juif et a continué de se concevoir comme juif, y compris en tant qu'apôtre. Ainsi que James Waddell l'a très bien exprimé dans *The Messiah* en 2011 :

Quelle qu'ait été l'expérience de Paul sur le chemin de Damas, elle ne l'a pas placé en dehors du judaïsme. Elle n'a pas annulé son identité juive. Elle a simplement déplacé son adhésion d'un groupe juif à un autre, du judaïsme pharisien ou mouvement de Jésus⁶⁷.

Or cette interprétation de Paul ne rejoint-elle pas en grande partie celle de Nietzsche dans le premier traité de la *Généalogie de la morale* ?

⁶⁵ Cf. Justin 1909, chap. 11, p. 50-55. Le *Dialogue avec Tryphon* de Justin semble avoir été écrit vers 160.

⁶⁶ Cf. Fredriksen 2012, p. 40-41 : « Sur cette question, les études pauliniennes ont connu un changement sismique depuis les années 1970. Le paradigme en vigueur avait été [...] que Paul, en devenant un apôtre du Christ, répudia le temple et la Torah, remplaça la loi par la grâce, condamna la circoncision, et conçut ses communautés de Gentils comme un "nouvel Israël" ou comme "l'Israël de Dieu" (Galates, 6, 16). Seuls ceux des Juifs qui étaient d'accord avec Paul, qui répudiaient également la loi, et qui rejoignaient également le nouveau mouvement chrétien – c'est ce que soutient cette interprétation – seraient "sauvés". Autrement dit, selon cette conception, le christianisme en tant que religion de Gentils, distincte du judaïsme et hostile envers lui, était déjà pleinement né à la première génération du nouveau mouvement » (ma traduction).

⁶⁷ Waddell 2011, p. 1-2, ma traduction.

Il semblerait dès lors très intéressant d'explorer les conséquences généalogiques d'un tel changement de paradigme, non pas évidemment pour donner raison à Nietzsche contre Foucault, puisque Foucault a par ailleurs beaucoup d'analyses documentées et stimulantes sur le christianisme ultérieur, mais plutôt pour ajouter un chapitre nietzschéen à l'*Histoire de la sexualité* de Foucault, qui porterait justement sur Paul et sur les premiers adeptes de Jésus. Foucault considérerait dans *Subjectivité et vérité* que « les chrétiens n'ont pas attribué au problème du comportement sexuel une bien grande importance, du moins au début⁶⁸ ». Or l'historien du Nouveau Testament Dale Martin a au contraire montré, dans un ouvrage intitulé *The Corinthian Body*, que la question de la *porneia* était déjà cruciale chez Paul, en particulier dans la première épître aux Corinthiens. Dale Martin soutient plus précisément que la notion de *porneia* obéit chez Paul à une logique de l'invasion, avec une préoccupation très marquée pour la pureté du corps de la communauté, qu'il convient de préserver du mal cosmique que représenterait l'immoralité sexuelle⁶⁹.

Dans cet exemple comme dans d'autres, il serait à mon avis très fructueux d'articuler les généalogies de Nietzsche et de Foucault pour les enrichir réciproquement. Une des conditions pour cela me paraît être d'aller au-delà de la compréhension de Nietzsche que Foucault pouvait avoir dans les années 1970 et 1980, c'est-à-dire à une époque où les études nietzschéennes étaient bien moins développées et méthodologiquement bien moins rigoureuses qu'aujourd'hui.

⁶⁸ Cf. Foucault 2014, p. 230-231. On peut d'ailleurs penser que Foucault a suivi cette hypothèse de travail dans *Les Aveux de la chair*, puisque le livre s'ouvre immédiatement sur « la doctrine des Pères du second siècle » : cf. Foucault 2018, p. 9. Foucault ne semble donc pas avoir pris suffisamment au sérieux la figure de Paul. Quand il parle des « lettres fortement hellénisantes de saint Paul » (*ibid.*, p. 9), c'est à mon avis un raccourci trompeur, car ces lettres peuvent être écrites en grec sans pour autant témoigner d'une conception hellénistique des *aphrodisia*, comme l'a bien montré l'historien Dale Martin.

⁶⁹ Cf. Martin 1995, p. 169-172. Cette réflexion culmine au chapitre 5 de la première épître aux Corinthiens, où Paul a entendu dire qu'un des fidèles de Corinthe commet l'adultère avec la femme de son père. Or le verdict de Paul est très dur : il demande « qu'un tel homme soit livré à Satan pour la destruction de la chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur Jésus » (1 Cor. 5, 5, trad. Louis Segond dans la Nouvelle Édition de Genève). Même si on ne sait pas exactement ce que signifie cette « destruction de la chair », ὀλεθρον τῆς σαρκός, il y a bien ici une forme de démonisation de la chair, σάρξ, qui prend sens dans le cadre du dualisme apocalyptique de Paul. Dale Martin souligne (*ibid.*, p. 172) que cette vision du monde est en fait très différente de l'idéologie des élites gréco-romaines à la même époque : elle vient certainement du pharisaïsme, qui était la formation intellectuelle initiale de Paul.

Bibliographie

Bernasconi 2017

BERNASCONI (R.), « Making Nietzsche's Thought Groan: The History of Racisms and Foucault's Genealogy of Nietzschean Genealogy in "*Society Must be Defended*" », in *Research in Phenomenology*, vol. 47, n° 2, 2017, p. 153-174.

Binoche 2018

BINOCHÉ (B.), « Foucault 1976. La généalogie au cube », in *Nommer l'histoire. Parcours philosophiques*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2018, p. 305-314.

Campioni et al. 2003

Nietzsches persönliche Bibliothek, herausgegeben von CAMPIONI (G.), D'IORIO (P.), FORNARI (M. C.), FRONTEROTTA (Fr.), A. ORSUCCI, Berlin, de Gruyter, 2003.

Foucault 1975

FOUCAULT (M.), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

Foucault 1984

FOUCAULT, (M.), *Histoire de la sexualité, II : L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.

Foucault 1994

FOUCAULT (M.), *Dits et écrits : 1954-1988*, sous la direction de DEFERT (D.) et EWALD (Fr.), Paris, Gallimard, 1994, 4 tomes.

Foucault 1997

FOUCAULT (M.), « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.

Foucault 2009

FOUCAULT (M.), *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Paris, Seuil/Gallimard, 2009.

Foucault 2011

FOUCAULT (M.), *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971, suivi de Le savoir d'Œdipe*, Paris, Seuil/Gallimard, 2011.

Foucault 2014

FOUCAULT (M.), *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, Paris, Seuil/Gallimard, 2014.

Foucault 2018

FOUCAULT (M.), *Histoire de la sexualité, IV : Les Aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018.

Fredriksen 2012

FREDRIKSEN (P.), *Sin. The Early History of an Idea*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2012.

Justin 1909

JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, éd. bilingue, trad. G. Archambault, Paris, Alphonse Picard, 1909.

Koopman 2013

KOOPMAN (C.), *Genealogy as Critique : Foucault and the Problems of Modernity*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2013.

Martin 1995

MARTIN (D.), *The Corinthian Body*, New Haven, Yale University Press, 1995.

Minson 1985

MINSON (J.), *Genealogies of Morals: Nietzsche, Foucault, Donzelot and the Eccentricity of Ethics*, Houndmills/Basingstoke/London, Macmillan, 1985.

Nietzsche 1940

NIETZSCHE (Fr.), *Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches. Versuch einer neuen Auslegung allen Geschehens und einer Umwertung aller Werte. Aus dem Nachlass und nach den Intentionen Nietzsches geordnet von Dr. Friedrich Würzbach*, Salzburg/Leipzig, A. Pustet, 1940.

Nietzsche 1995

NIETZSCHE (Fr.), *La volonté de puissance*, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1995, 2 tomes.

Nietzsche 2000

NIETZSCHE (Fr.), *Éléments pour la généalogie de la morale*, trad. P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2000.

Nietzsche 2005

NIETZSCHE (Fr.) *Crépuscule des idoles*, trad. P. Wotling, in *Le Cas Wagner. Crépuscule des idoles*, Paris, Flammarion, 2005.

Salanskis 2019

SALANSKIS (E.), « Une fidélité de Foucault à Nietzsche : le langage comme fil conducteur généalogique », in *Phantasia*, vol. 8, 2019, p. 13-20.

Sommer 2019

SOMMER (A. U.), *Kommentar zu Nietzsches Zur Genealogie der Moral*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2019.

Thierry 1846

THIERRY (A.), « Sur l'antipathie de race qui divise la nation française », in *Le Censeur Européen*, 2 avril 1820, repris dans *Œuvres complètes*, t. VI, Paris, Furne et C^{ie}, 1846, p. 235-242.

Waddell 2011

WADDELL (J.), *The Messiah. A Comparative Study of the Enochic Son of Man and the Pauline Kyrios*, London/New York, Continuum, 2011.

TROISIÈME PARTIE
LA GÉNÉALOGIE DANS
LES ÉTUDES DE GENRE
ET LES ÉTUDES FÉMINISTES

L'horizon politique de l'enquête généalogique chez Judith Butler

De Trouble dans le genre à La vie psychique du pouvoir

Audrey Benoit

Université Paris 1, Centre d'Histoire des Philosophies
modernes de la Sorbonne

Lorsque Judith Butler s'empare, en 1990, dans *Trouble dans le genre*, de la catégorie de généalogie qui a subi, depuis Nietzsche, une longue série de métamorphoses, c'est explicitement dans la filiation de Michel Foucault qu'elle entend se situer. Son geste généalogique est celui d'une enquête historique, destinée à dévoiler les enjeux politiques de la naturalisation de la différence entre homme et femme, telle qu'elle est construite par les normes sociales. La catégorie de généalogie est donc avant tout critique. C'est un concept méthodologique *opérateur*. Il ne s'agit pas, en effet, pour Butler, de gloser le *thème* foucaulto-nietzschéen de la généalogie : c'est la raison pour laquelle le terme de « généalogie », s'il est fréquent sous sa plume, en termes d'occurrences dans ses premiers ouvrages, n'est jamais traité pour lui-même et ne donne jamais véritablement lieu à des développements spécifiques. Il s'agit pour elle, bien au contraire, de se réapproprier la généalogie comme un concept-outil grâce auquel elle entend *opérer* une critique sociale et politique périlleuse : celle des catégories de genre par lesquelles la différence de l'homme et de la femme est socialement établie et perpétuée. Or cette entreprise critique est ardue, car ces catégories naturalisées sont si profondément ancrées dans les représentations qu'elles participent à l'émergence du sujet de droit du féminisme, appuyé sur la référence à

la catégorie non interrogée de « femme », qui constitue le fondement de son identité politique.

Il n'est donc pas d'échappatoire possible au cadre politique et juridique contemporain de la représentation « qui veut que le féminisme pose [pour exister comme mouvement social] un sujet stable¹ », fondé sur l'identité prédéfinie de *ce qu'est une femme*. En l'absence de toute position d'extériorité possible vis-à-vis de ce cadre conceptuel normatif, dont Butler elle-même ne prétend pas sortir, la pratique de l'enquête généalogique apparaît comme une solution pour « formuler, à l'intérieur de ce cadre établi, une critique des catégories de l'identité que les structures juridiques contemporaines produisent, naturalisent et stabilisent² ». L'un des enjeux de *Trouble dans le genre* est ainsi de proposer une « généalogie féministe de la catégorie [de] “femme”³ ».

La « généalogie critique des catégories de genre⁴ » entreprise par Butler dans cet ouvrage est en effet censée se déployer dans « trois domaines discursifs différents » : elle s'applique tout d'abord (chapitre 1) à la catégorie ininterrogée de « femme », associée à une certaine représentation de l'articulation du sexe et du genre, comme si le sexe était au genre ce que la nature est à la culture ; elle porte ensuite (chapitre 2) sur les lectures, notamment psychanalytiques, du tabou de l'inceste comme mécanisme de production et de reproduction du système social de l'hétérosexualité ; elle considère enfin (chapitre 3) les corps eux-mêmes, en tant que pris dans le langage, au travers duquel ils sont culturellement construits en tant que corps naturellement (hétéro-)sexués.

Si, en 1990, dans *Trouble dans le genre*, la méthode de l'enquête généalogique s'applique principalement à des catégories conceptuelles, pour en dévoiler l'historicité et, par là-même, exhiber les ressorts politiques de leur construction sociale et langagière, la généalogie que pratique Butler en 1997, dans *La vie psychique du pouvoir*, s'applique directement à la vie psychique individuelle, pour y démêler les mobiles affectifs de l'assujettissement de l'individu aux normes sociales qu'il intériorise. Ce faisant, Butler détourne les outils de la psychanalyse pour faire de la vie psychique un nouveau terrain d'enquête pour la critique sociale.

¹ Butler 2006, p. 65.

² *Ibid.* (nous soulignons).

³ *Ibid.*, p. 66.

⁴ *Ibid.*, p. 54.

La perspective adoptée par Butler en 1997 se situe donc à la fois dans le prolongement du chapitre 2 de *Trouble dans le genre* et en rupture avec ce dernier. En effet, plus qu'une critique de type foucaldien de l'impact normatif des schèmes conceptuels de la psychanalyse sur la reproduction sociale de l'hétérosexisme – ou injonction sociale à l'hétérosexualité obligatoire –, l'approche de Butler tend plutôt, en 1997, vers une « critique psychanalytique de Foucault (...) [qui] mènera à la ré-émergence d'une perspective foucaldienne à l'intérieur de la psychanalyse⁵ ». Le but est de repenser les rapports de l'individu et de la société, en montrant que la vie psychique, loin d'être exclusivement le siège de l'individualité, est au contraire le lieu privilégié de la connexion de l'existence individuelle et de l'existence sociale, par le jeu permanent d'emprise et de déprise des normes qui s'y déploie.

Nous souhaitons ici montrer que la généalogie butlérienne des catégories conceptuelles du genre, engagée en 1990 dans une stricte filiation foucaldienne, débouche quelques années plus tard, dans *La vie psychique du pouvoir* (1997), sur une démarche différente – à première vue en rupture avec Foucault et sa traditionnelle défiance à l'égard de la psychanalyse. En 1997, Butler ne fait plus seulement la généalogie des catégories de la psychanalyse : elle s'engage désormais résolument dans une généalogie elle-même psychanalytique de la formation sociale de l'intériorité du sujet, supposée se constituer dans l'irrésistible passion par laquelle ce dernier s'attache à sa propre dépendance. Pourtant, derrière une discontinuité apparente entre la perspective généalogique de *Trouble dans le genre* et celle de *La vie psychique du pouvoir*, la démarche généalogique de 1997 accomplit la subversion des concepts psychanalytiques engagée quelques années plus tôt et offre une issue politique concrète à la critique des catégories de l'identité entreprise en 1990 qui, sans ces prolongements, eût pu sembler rester aporétique sur le plan théorique.

Comme le souligne Butler elle-même, l'analyse critique de la catégorie de sujet, qui dévoile que ce dernier n'est que l'effet des mécanismes sociaux d'assujettissement qui le constituent, bute sur un paradoxe : bien que n'étant que l'effet, c'est-à-dire le produit, de son propre assujettissement, le sujet reste pensé comme un « présupposé de l'action », notamment parce qu'« aucune référence intelligible aux individus ou à

⁵ Butler 2002, p. 140.

leur devenir ne peut avoir lieu sans une référence antérieure à leur statut de sujet ». De sorte que l'analyse généalogique de l'assujettissement elle-même se trouve prise dans cette circularité :

L'histoire par laquelle l'assujettissement se raconte est inévitablement circulaire, présupposant le sujet même dont elle cherche à rendre compte. D'un côté, le sujet peut seulement renvoyer à sa propre genèse en adoptant sur lui-même la perspective de la troisième personne, c'est-à-dire en se dépossédant de sa propre perspective dans l'acte de la narration de sa genèse. De l'autre, la narration de la constitution du sujet présuppose que cette constitution a déjà eu lieu et se produit donc après coup. Le sujet se perd pour narrer sa propre histoire, mais en narrant l'histoire de soi il cherche à fournir un compte-rendu de ce que la fonction narrative a déjà rendu évident⁶.

Cette circularité de l'assujettissement, présupposant toujours que le sujet qu'il produit préexiste à son emprise – circularité dont la critique généalogique ne permet pas même de sortir puisqu'elle ne fait que la reproduire –, n'est pourtant pas une impasse dans la réflexion de Butler : elle permet de découvrir que l'assujettissement n'est pas seulement subi comme un « pouvoir exercé sur⁷ » – au sens de la *potestas* latine ; il est également un « pouvoir *assumé par* le sujet, une assumption qui constitue l'instrument du devenir de ce sujet⁸ », au sens latin de la *potentia*, c'est-à-dire du pouvoir comme ouverture de possibles – et notamment de possibilités d'actions. La circularité de l'assujettissement, dont se trouve également affectée sa généalogie, invite à se pencher de plus près sur l'ambivalence de l'emprise du pouvoir sur la subjectivité, qui la constitue comme *effet* des normes sociales, tout en lui donnant les instruments de sa propre transformation.

C'est la raison pour laquelle il devient pertinent pour Butler, en 1997, d'étudier directement, avec les outils de la psychanalyse, cette ambivalence fondamentale de la vie psychique, marquée par l'attachement paradoxal du sujet à son propre assujettissement. Il résulte de cette nouvelle approche généalogique que l'assujettissement, à l'œuvre dans la formation passive de l'intériorité subjective par les normes sociales, est aussi ce qui permet au sujet de reprendre activement les rôles de son

⁶ *Ibid.*, p. 34-35.

⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁸ *Ibid.*, p. 35.

devenir, dès lors que la critique généalogique lui a permis de renoncer à faire de son identité le préalable fondateur de toute action. Il semble donc que l'approche généalogique de 1997 apporte des solutions à la fois théoriques et pratiques aux questions que pouvaient poser la démarche généalogique de 1990. Si Butler déconstruit les catégories de genre, ce n'est pas pour les remplacer par un archipel de nouvelles identités minoritaires plus représentatives, c'est plutôt pour transformer le rapport de l'action politique au concept d'identité comme à son préalable nécessairement fondateur. Or, selon Butler, c'est au gré des mouvements politiques que se dessinent, non pas des identités, mais des processus d'identifications, dont les contours restent nécessairement souples, contextuels et soumis au devenir.

Ce n'est donc pas l'identité d'un sujet politique qui doit commander l'action d'un mouvement, mais bien l'action d'un mouvement qu'on doit laisser gouverner le devenir des identifications subjectives qu'elle suscite. Si cette idée est déjà très explicitement formulée en 1990, dans *Trouble dans le genre*, la généalogie psychanalytique de l'intériorité menée en 1997 permet de la rendre plus concrètement lisible : lieu d'étroite connexion de l'intime et du social, la vie psychique apparaît fondamentalement *mélancolique*, marquée par une perte originelle par laquelle tout fondement identitaire lui est paradoxalement toujours déjà dérobé. La réponse sociale et politique à cette quête d'une identité toujours déjà perdue consistera donc à proposer de rediriger la force formatrice du pouvoir vers les multiples processus d'identifications qu'elle rend possibles, lorsque les individus se la réapproprient de manière subversive. Le sujet n'étant rien de plus qu'un « site », notamment linguistique, où l'individu acquiert ses conditions d'intelligibilité – c'est-à-dire d'acceptation – sociale au travers du langage, c'est au devenir de ses identifications qu'il faut s'intéresser, bien plutôt qu'à l'être figé de son identité.

1. *Trouble dans le genre* : une généalogie foucaldienne des catégories de genre

Dans *Trouble dans le genre*, Butler juge que la généalogie est la méthode la plus adéquate à son entreprise de déconstruction des catégories de genre, puisqu'elle permet, par exemple, de proposer une analyse historique de la construction de la catégorie de « femme », par laquelle

se trouvent mis en lumière les « processus politiques qui produisent et dissimulent les conditions de possibilité et d'émergence du sujet de droit du féminisme⁹ ». La généalogie permet, si ce n'est de sortir de l'impasse du cadre juridique normatif de la représentation politique, qui présuppose que toute revendication doit trouver son fondement dans un sujet dont l'identité est préalablement définie, du moins de mettre en évidence l'existence d'un tel cadre.

On peut considérer que Butler fait de l'enquête généalogique un usage assez « classique » dans son ouvrage de 1990, dans la mesure où elle suit celui qu'en fait Foucault en 1971, se situant lui-même dans le sillage revendiqué de Nietzsche. La généalogie est alors définie comme une enquête critique qui se distingue de toute recherche de l'origine (*Ursprung*) :

Pour démontrer que les catégories fondamentales de sexe, de genre et de désir sont les effets d'une certaine formation du pouvoir, il faut recourir à une forme d'analyse critique que Foucault, à la suite de Nietzsche, a nommée « généalogie ». Une critique de type généalogique ne cherche absolument pas à trouver les origines du genre, la vérité cachée du désir féminin, ni une identité sexuelle originelle ou authentique si bien réprimée qu'on ne la verrait plus. Faire une « généalogie » implique plutôt de chercher à comprendre les enjeux politiques qu'il y a à désigner ces catégories de l'identité comme si elles étaient leurs propres *origine* et *cause* alors qu'elles sont en fait les *effets* d'institutions, de pratiques, de discours provenant de lieux multiples et diffus. La tâche de cette réflexion est de dé-centrer – et de déstabiliser – de telles instances de définition : le phallogocentrisme et l'hétérosexualité obligatoire¹⁰.

Dans son texte de 1971¹¹, Foucault indiquait en effet refuser toute recherche téléologique de type métaphysique prétendant dévoiler, dans l'origine des choses, à la fois leur essence et leur cause. Il opposait à cette pratique métaphysique celle de l'enquête généalogique, précisément construite *contre* le présupposé selon lequel se cacherait, au creux de l'origine d'une chose, son « identité soigneusement repliée sur elle-même¹² ». C'est pourquoi la généalogie ne s'oppose pas à l'histoire,

⁹ Butler 2006, p. 66.

¹⁰ *Ibid.*, p. 53.

¹¹ Foucault 1971.

¹² *Ibid.*, p. 138.

« comme la vue altière et profonde du philosophe au regard de taupe du savant¹³ », mais s'appuie au contraire sur elle pour se rire de la solennité que la métaphysique attache à l'origine, conçue comme source (*Ursprung*) et détentrice du secret de la chose, de sa « forme immobile et antérieure à tout ce qui est externe, accidentel et successif¹⁴ ». Foucault souligne qu'il existe, dans la préface de la *Généalogie de la morale* de Nietzsche¹⁵, une opposition forte entre le terme d'*Ursprung* et celui de *Herkunft*, lequel situe la généalogie nietzschéenne du côté de l'analyse critique de la *provenance*, plutôt que du côté de la recherche métaphysique de la *source* originelle.

Selon Foucault, le fin mot de cette recherche de la provenance, par différence avec celle de la source, est de laisser les choses en leur état disparate, c'est-à-dire de ne pas chercher à remonter le temps pour y rétablir des continuités. La généalogie ouvre la possibilité d'une histoire discontinue, laissant toute sa place à la contingence et au hasard du surgissement accidentel (*Entstehung*). Mais la généalogie n'est pas non plus une histoire positiviste qui hypostasierait la singularité de l'événement : dotée d'une fonction critique, Foucault la décrit au contraire comme une « anti-science¹⁶ », capable de contester la légitimité d'un discours scientifique de l'intérieur.

Appuyée sur l'histoire pour mieux contrer la métaphysique, la généalogie est donc, en tant que telle, une démarche critique anti-essentialiste, puisqu'au prisme généalogique, l'origine n'apparaît plus comme un lieu de vérité : « C'est pourquoi sans doute toute origine de la morale, du moment qu'elle n'est pas vénérable – et la *Herkunft* ne l'est jamais – vaut critique¹⁷ ». C'est de cette méthode critique anti-essentialiste que

¹³ *Ibid.*, p. 136.

¹⁴ *Ibid.*, p. 138.

¹⁵ L'hypothèse de Foucault est ici que Nietzsche, devenu généalogiste, aurait entrepris de requalifier *a posteriori*, avec le concept de *Herkunft*, certaines de ses analyses antérieures d'*Humain, trop humain*, où le terme employé était pourtant celui d'*Ursprung* : « Or ici l'emploi du mot *Herkunft* n'est sans doute pas arbitraire : il sert à désigner plusieurs textes de *Humain, trop humain* consacrés à l'origine de la moralité, de l'ascèse, de la justice et du châtement. Et, pourtant, dans tous ces développements, le mot qui avait été utilisé alors était *Ursprung*. Comme si, à l'époque de la *Généalogie*, et en ce point du texte, Nietzsche voulait faire valoir une opposition entre *Herkunft* et *Ursprung*, qu'il n'avait pas fait jouer quelque dix ans auparavant » (*ibid.*, p. 138).

¹⁶ Foucault 1997, p. 10.

¹⁷ Foucault 1971, p. 141.

Butler se ressaisit pour proposer une réflexion sur le genre qui ne vise absolument pas à découvrir la vérité cachée de l'identité féminine, mais bien au contraire à élucider les ressorts politiques de son essentialisation, sur la base de la naturalité présumée des données anatomo-chromosomiques du sexe :

Il est évident que ce livre ne se propose pas de développer, dans la pure tradition philosophique, une ontologie du genre permettant d'élucider ce que veut dire être une femme ou un homme d'un point de vue phénoménologique. La prémisse de base ici, c'est que l'« être » du genre est un *effet*, un *objet d'enquête généalogique* qui vise à esquisser les *paramètres politiques de sa construction sur le mode de l'ontologie*. Dire que le genre est construit ne revient pas à dire qu'il est une illusion ou un pur artifice ; ce serait placer ces termes à l'intérieur d'un couple de contraires dans lequel « réel » serait le contraire d'« authentique ». En tant que généalogie de l'ontologie du genre, cette enquête cherche à comprendre la production discursive du caractère plausible de ce rapport binaire ; elle nous fait comprendre que certaines configurations du genre prennent la place du « réel », qu'elles consolident et étendent leur hégémonie lorsque ce processus performatif parvient à se naturaliser lui-même de manière heureuse¹⁸.

Non seulement la généalogie du genre évacue toute démarche ontologique, mais elle la prend comme objet privilégié de son enquête, puisqu'il s'agit de comprendre comment (historiquement) et pourquoi (politiquement) les identités de l'homme et de la femme se sont trouvées construites comme des essences. Pour ce faire, comme chez Foucault, la généalogie devra s'appuyer sur sa complémentarité avec l'histoire, car la généalogie exhibe tout d'abord le caractère historiquement construit d'une catégorie. Elle permet cependant de gagner un degré de réflexivité supplémentaire par rapport à la démarche historique, car elle ne se contente pas seulement de répondre – positivement – à la question de savoir si le sexe a une histoire, ou s'il y a une « histoire de la manière dont la dualité du sexe fut établie¹⁹ ». Elle permet encore de « démontrer que cette dualité est une construction variable dans le temps et l'espace²⁰ ».

¹⁸ Butler 2006, p. 109 (nous soulignons).

¹⁹ *Ibid.*, p. 69.

²⁰ *Ibid.*

Pour sauter ce pas, par lequel sa démarche généalogique se démarque d'une simple histoire de la construction naturalisante de la différence de l'homme et de la femme, Butler procède, à la manière de Nietzsche, à un renversement de valeurs qui exhibe l'inversion sociale par laquelle ce qui n'est qu'un *effet* passe, dans les représentations, pour une *cause*. En l'occurrence, le sexe – qui désigne chez Butler, au sens anglais du mot *sex*, non simplement la sexualité mais également la réalité biologique du corps sexué – passe pour la cause naturelle du genre. Or, selon Butler, c'est en réalité le genre – c'est-à-dire l'ensemble des normes sociales qui déterminent les pratiques corporelles et discursives selon la binarité homme/femme, en les étiquetant d'emblée comme féminines ou masculines –, qui produit le sexe comme l'un de ses effets. Le genre projette le sexe dans une antériorité naturelle fantasmée par rapport à toute détermination culturelle, qui confère à la sexuation biologique du corps le statut de cause du déploiement des habitudes culturelles du genre. Il appartient donc à l'enquête généalogique de démasquer cette opération, qui a effacé ses propres traces, de projection causale du sexe comme une donnée naturelle antérieure à toute emprise sociale du genre. C'est ici encore dans la lignée de Foucault que Butler se situe explicitement, par cette démarche de rétablissement généalogique du rapport de la cause et de l'effet :

Dans le chapitre qui conclut le premier volume de l'*Histoire de la sexualité* et dans sa brève, mais mémorable introduction à Herculine Barbin dite Alexina B., Foucault suggère que la catégorie de sexe est elle-même construite par un régime de sexualité historiquement singulier et ce, avant toute catégorisation de la différence sexuelle. Produire une catégorisation distincte et binaire du sexe est une tactique de dissimulation qui masque les buts stratégiques de cet appareil de production en postulant que le « sexe » est une « cause » de l'expérience, du comportement et du désir sexuel. L'enquête généalogique menée par Foucault révèle que cette prétendue « cause » est un « effet », le produit d'un certain régime de sexualité qui vise à réguler l'expérience sexuelle en faisant fonctionner les catégories distinctes du sexe comme des fondements et des causes pour parler de la sexualité²¹.

Butler se revendique également de Nietzsche pour appuyer son idée qu'aucun auteur ni aucun acteur ne se cache derrière l'action, citant

²¹ *Ibid.*, p. 93-94.

un extrait de la *Généalogie de la morale* pour affirmer « qu'il n'y a point d'"être" caché derrière l'acte, l'effet et le devenir ; l'"acteur" n'a été qu'"ajouté" à l'acte – l'acte est tout²² ». Ainsi, aucune identité prédéfinie ne précède les différentes expressions du genre, quelles qu'elles soient, car il n'existe pas de sujet substantiel au fondement de l'action. C'est pourquoi il ne peut y avoir aucune *identité* féminine ou masculine essentielle, mais seulement des *identifications* à des modèles genrés fantasmés, de sorte que le genre se trouve toujours *parodié*, à des degrés divers. En effet, la pratique du travestissement – celle du *drag* – ne fait que révéler la nature parodique du genre lui-même : ainsi, une personne se définissant comme une femme n'aura de cesse d'imiter, par la répétition de certains actes corporels ou de certains discours, le modèle qui incarne le mieux, selon elle, ce que doit *être* une femme – idéal fantasmatique qui restera toujours, par définition, inaccessible et qui fait du genre, en général, une itération sociale infinie de copies dépourvues de modèle. L'hétérosexualité est donc un modèle, parmi d'autres, qu'il n'est jamais possible d'incarner tout à fait, et qui se révèle ainsi être aussi bien une « loi obligatoire²³ » qu'une « comédie inévitable²⁴ ». C'est un modèle qui n'a pas de fondement essentiel, étant établi de manière purement performative, par la réitération mimétique et parodique qu'on en effectue, au travers de nos actes corporels et langagiers, lorsque l'on s'y identifie.

Plutôt que de chercher à rapporter les effets sociaux produits par le genre à leur cause présumée, dans l'identité sexuée des corps, Butler préconise de briser cette circularité de la cause et de l'effet, que la généalogie met en évidence, pour envisager la dimension intrinsèquement performative du genre en termes de devenir, c'est-à-dire d'ouverture de possibles sur le plan de la transformation et de la subversion politique de ces normes de genre, qui sont non seulement sexistes, mais encore « hétérosexistes ». La généalogie se fait alors critique sociale. Cet usage de la généalogie comme instrument de la critique sociale fait écho à deux aspects centraux du concept nietzschéen de 1887. Tout d'abord, la préface de la *Généalogie de la morale* rappelle que, pour

²² *Ibid.*, p. 96 [Nietzsche est ici cité par Butler]. Voir aussi la traduction française de Patrick Wotling dans Nietzsche 2000, I, § 13, p. 98 : « il n'y a pas d'"être" derrière l'agir, la production d'effets, le devenir ; "l'agent" est purement et simplement ajouté de manière imaginative à l'agir – l'agir est tout ».

²³ *Ibid.*, p. 239.

²⁴ *Ibid.*

répondre à « cette *exigence nouvelle* », qui est celle d'une « *critique des valeurs morales* », il est nécessaire de « *remettre une bonne fois en question la valeur de ces valeurs elles-mêmes*²⁵ ». Et, par ailleurs, ce double objectif nietzschéen, solidairement herméneutique et critique – l'enquête régressive sur la provenance des valeurs morales permettant d'autant mieux de questionner la valeur sociale de ces valeurs –, est lié au constat que les valeurs font partie intégrante de notre vie corporelle, à la fois instinctive et affective. Incorporées, les valeurs sont, pour ainsi dire, *passées dans la vie*, et participent donc pleinement des conditions de notre existence sociale.

Cette dimension nietzschéenne de l'incorporation des valeurs se retrouve aussi bien chez Foucault que chez Butler : comme le rappelle le premier, « la généalogie, comme analyse de la provenance, est donc à l'articulation du corps et de l'histoire. Elle doit montrer le corps tout imprimé d'histoire, et l'histoire ruinant le corps²⁶ ». Chez Butler, cette incorporation est notamment décrite, dans *Excitable speech. A Politics of the performative* (1997), comme pouvoir qu'ont les mots de (re) modeler indéfiniment le corps, en l'investissant de la signification sociale qu'ils véhiculent. Le cas de l'insulte est exemplaire de ce pouvoir performatif des mots, vecteur de normativité sociale : car, littéralement, « être insulté », c'est « recevoir un nom » (*to be called a name*), ce qui rappelle la puissance primitive du langage d'interpeller le sujet pour lui signifier *qui il est*, c'est-à-dire pour lui assigner une place et un statut dans la société. Or cette assignation sociale tire sa force du fait que le corps du sujet insulté s'en fait lui-même le relais : ainsi l'insulte se voit-elle intériorisée par celui à qui elle s'adresse, sous la forme d'une *doxa* incorporée, « les mots pénétrant les membres, façonnant les gestes et ployant l'échine²⁷ ». Si nous sommes non seulement symboliquement, mais aussi et surtout *physiquement* vulnérables à la violence sociale dont les mots peuvent être porteurs, c'est parce que notre corporéité elle-même se trouve, dès le départ, formée et constituée dans le langage :

Sommes-nous vulnérables parce que les termes du langage nous constituent ? Si nous sommes formés dans le langage, alors le pouvoir formateur du langage précède et conditionne toute décision que nous

²⁵ Nietzsche 2000, Préface, § 6, p. 56.

²⁶ Foucault 1971, p. 143.

²⁷ Butler 2004b, p. 231.

pourrions prendre à son sujet – nous sommes, pour ainsi dire, *insultés dès le départ* par son pouvoir primitif²⁸.

Cette incorporation du pouvoir social est aussi l'instrument de son possible retournement subversif : elle dote en effet le corps d'une force d'*agency* (capacité d'action) par laquelle le pouvoir des normes sociales exercé sur le corps peut être renversé contre lui-même. Cette ambivalence de l'incorporation du pouvoir des normes, susceptible de devenir une force de résistance à ce dernier, se répercute sur l'ambivalence du pouvoir de l'insulte, dans les cas où celle-ci fait l'objet d'une réappropriation par une minorité opprimée. L'histoire des réappropriations communautaires de certains termes au départ dégradants, tels que « *queer* » ou « *negro* », mais devenus par la suite des supports d'identification pour des mouvements de lutte politique contre les discriminations, témoigne du fait qu'il est possible de contrer les effets stigmatisants de l'insulte, en se réappropriant son pouvoir performatif pour le détourner, par ce qu'Elsa Dorlin caractérise comme une stratégie rhétorique d'antiparastase²⁹.

On comprend mieux, dès lors, pourquoi il apparaît nécessaire, dans la perspective de Butler, de rapporter les effets des normes sociales du genre, non pas à leur cause, en s'enfermant dans la circularité d'une analyse génétique du type de celle de la poule et de l'œuf, mais à leur devenir politique, en exploitant la dynamique des possibilités subversives qu'ils recèlent. C'est la raison pour laquelle la généalogie des catégories de genre, entreprise par *Trouble dans le genre* en vue de les déconstruire conceptuellement, est nécessaire, mais non suffisante, pour désamorcer leur normativité. Cette déconstruction ouvre ainsi, dès le chapitre 2 de l'ouvrage de 1990, sur un détournement des outils de la psychanalyse – et notamment du concept freudien de mélancolie – qui recentre le regard de l'analyse sur l'ambivalence de l'intériorité psychique, aux prises avec le pouvoir qui la constitue, tout en lui donnant, par là-même,

²⁸ *Ibid.*, p. 21-22 (nous soulignons).

²⁹ Voir sur ce point l'analyse d'Elsa Dorlin : « Quand le terme réapparaît à la fin des années 1980 et au début des années 1990, c'est dans le cadre d'une stratégie de lutte devenue classique depuis les années 1960-1970, ce qu'on appelle l'antiparastase (qui consiste à retourner le contenu infamant d'une insulte en la revendiquant), stratégie qui a notamment été adoptée par le mouvement du Black Power avec le terme *negro*, par les mouvements lesbiens féministes – par exemple, le groupe des Gouines rouges en France –, ou encore par les mouvements de prostituées et le terme de *whore* ("pute") » (Dorlin 2007, p. 47-48).

la force de lui résister. Il s'agit de défaire la représentation qu'on pourrait avoir d'un face-à-face du sujet et du pouvoir comme deux entités en vis-à-vis, qui resteraient extérieures l'une à l'autre, jusque dans les rapports de force qu'elles entretiennent. Ce faisant, Butler adjoint à sa démarche de déconstruction conceptuelle une herméneutique de la constitution fondamentalement mélancolique de la vie psychique, qui trouvera ses prolongements théoriques et politiques dans son ouvrage de 1997, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*.

2. Vers une généalogie psychanalytique de l'assujettissement

Il existe une continuité à la fois thématique et problématique entre la perspective généalogique de *Trouble dans le genre* et celle de *La vie psychique du pouvoir*. Sur le plan thématique, le chapitre 2 de l'ouvrage de 1990, intitulé « Prohibition, psychanalyse et production de la matrice hétérosexuelle », entreprend déjà de questionner les théories psychanalytiques. Butler y déploie une généalogie du tabou originel de l'inceste freudien, démontrant que la loi prohibant l'homosexualité précède le tabou de l'inceste, au lieu d'en être, comme Freud le prétendait, le produit dérivé. Sur le plan problématique, cette déconstruction de catégories empruntées à la psychanalyse se double d'une subversion de ces dernières, visant à nourrir une approche *elle-même psychanalytique* de la formation de l'intériorité subjective. C'est ce qui fera toute l'originalité de la réflexion de Butler dans *La vie psychique du pouvoir*, en 1997, lorsqu'elle se penchera sur les motivations affectives qui déterminent l'attachement du sujet à son propre assujettissement, assurant ainsi l'intime connexion de la vie psychique et de l'existence sociale, au cœur d'une intériorité subjective toujours déjà habitée par le pouvoir.

Dès 1990, Butler opère un renversement subversif de la pensée freudienne dont l'enjeu est une réappropriation du concept de mélancolie, qui deviendra central dans la perspective généalogique de *La vie psychique du pouvoir*. Pour ce faire, elle entend montrer que les prédispositions sexuelles à l'hétérosexualité³⁰, pensées chez Freud comme fondatrices,

³⁰ Butler montre, dans le chapitre 2 de *Trouble dans le genre*, que lorsque Freud évoque la bisexualité constitutive qui anime nos prédispositions sexuelles, parmi lesquelles coexistent, avant le drame œdipien, des tendances aussi bien masculines que féminines, il exclut *de facto* toute possibilité d'homosexualité : « Le fait de concevoir la bisexualité en termes de *prédispositions*, féminines et masculines, ayant pour corrélats intentionnels

sont produites par un tabou plus originel que celui de l'inceste, qui est le tabou de l'homosexualité. Selon Butler, la loi prohibitive du tabou de l'inceste freudien voile sa propre généalogie : les prédispositions (hétéro-)sexuelles ne sont ni primaires ni fondatrices ; elles sont culturelles et construites, en vertu d'un tabou social premier qui est celui de l'homosexualité, incorporé à l'intériorité subjective sous la forme de la *mélancolie*. De manière très foucaldienne, Butler procède ici à une inversion de la relation apparente de la cause et de l'effet, dans le but de faire apparaître l'émergence contemporaine et simultanée de la loi et du désir qu'elle prohibe. Butler reprend, sur ce point, la critique foucaldienne de l'hypothèse répressive du premier tome de l'*Histoire de la sexualité* (1976) : Foucault y déjoue ce qu'il estime être le piège de la représentation d'un face-à-face du sujet et du pouvoir, qui conduit à opposer à une loi nécessairement conçue comme répressive, un désir conçu comme fondamentalement émancipateur, que la loi viendrait seulement limiter ou contraindre. Or, comme le souligne Foucault en 1977, la « résistance [...] n'est pas [...] antérieure au pouvoir qu'elle contre. Elle lui est coextensive et absolument contemporaine³¹ ». Il convient donc plutôt de chercher à penser la production simultanée de la loi et du désir de sa transgression. En l'occurrence, il s'agit pour Butler de montrer que les prédispositions (hétéro-)sexuelles ne sont pas la cause, mais bien l'effet de la matrice hétérosexuelle, c'est-à-dire de la loi prohibant l'homosexualité.

Loin d'être fondatrices, ces prédispositions résultent d'un processus visant à effacer les traces de sa propre généalogie. En d'autres termes, les « prédispositions » sont les traces d'une histoire des prohibitions sexuelles appliquées, une histoire non dite que les prohibitions cherchent à rendre indicible. Raconter le processus d'acquisition du genre en commençant par postuler des prédispositions masque en effet le point de départ narratif révélant que le récit est une tactique d'auto-expansion,

des buts hétérosexuels montre que *la bisexualité, c'est, pour Freud, la coexistence de deux désirs hétérosexuels au sein d'une seule et même psyché*. La prédisposition masculine n'incline, en fait, jamais vers le père en tant qu'objet d'amour sexuel, et la prédisposition féminine n'incline pas non plus vers la mère [...]. En répudiant la mère comme objet d'amour sexuel, la fille répudie par là-même sa masculinité, ce qui a pour résultat paradoxal de "fixer" sa féminité. En conséquence, la thèse de Freud sur la bisexualité constitutionnelle ne rend pas possible l'homosexualité ; seuls les opposés s'attirent » (Butler 2006, p. 152). Ainsi, selon Butler, les prédispositions sexuelles freudiennes sont d'emblée hétérosexuelles.

³¹ Foucault 1977, p. 267.

déployée par la prohibition elle-même. Dans le discours psychanalytique, les prédispositions sont exercées, fixées et consolidées par une prohibition qui, plus tard et au nom de la culture, vient réprimer le trouble semé par l'investissement homosexuel non contenu. [...] Pour cacher la généalogie de la loi produisant le phénomène qu'elle ne fait, dira-t-elle finalement, que canaliser ou refouler, la loi exerce une troisième fonction : s'instaurant elle-même comme principe de continuité logique dans un récit fait de rapports de causalité prenant les faits psychiques comme points de départ, cette configuration de la loi forclôt la possibilité de faire une généalogie plus fondamentale des origines culturelles de la sexualité et des relations de pouvoir³².

Cette « généalogie plus fondamentale » que Butler veut engager consiste donc à inverser les rapports de causalité décrits par Freud en montrant que ces prédispositions hétérosexuelles primaires ne sont ni extérieures, ni antérieures à la loi prohibitrice du tabou hétérosexuel de l'inceste. Selon Butler, le désir refoulé n'est que prétendument originel, car il est en réalité l'effet d'une loi assujettissante, celle-ci n'étant pas seulement répressive, mais également créatrice. Ainsi, au travers de cette idée d'un désir originel, conçu comme jouissance primitive, qui aurait ensuite été refoulé, la loi produit un leurre qui légitime son propre pouvoir. En effet, la représentation qu'on se fait du tabou suggère que certaines dispositions préexisteraient au tabou, ce qui justifie que ce dernier les réprime et apparaisse comme une opération de censure qui leur est postérieure. Or Butler critique l'idée qu'il y aurait des tendances libidinales distinctes – ainsi celles de l'homosexualité et de l'hétérosexualité – qui existeraient à l'état pré-discursif, avant l'entrée dans le monde de la culture et du langage, et sur fond desquelles pourrait, dans un second temps, s'opérer le refoulement, au travers des lois et des tabous.

Afin de proposer une hypothèse concurrente permettant d'éclairer la formation de l'intériorité subjective et des identifications de genre, Butler se réapproprie la thématique de la mélancolie freudienne, développée dans *Le moi et le ça* (1923), qui désigne la manière dont le moi se forme, notamment au travers d'un processus d'intériorisation de l'amour pour l'objet perdu, auquel le sujet se met alors à s'identifier :

Selon Freud, en faisant l'expérience de perdre un autre être humain que l'on a aimé, on peut dire que le moi incorpore cet autre dans la

³² Butler 2006, p. 157.

structure même du moi, reprenant à son compte les attributs de l'autre et « faisant vivre » l'autre à travers des actes magiques d'imitation. La perte de l'autre que l'on désire et que l'on aime est surmontée par un acte spécifique d'identification visant à arrimer l'autre à l'intérieur de la structure même du moi³³.

Butler entend s'intéresser à la manière dont « le déni/la préservation mélancolique de l'homosexualité produit du genre dans le cadre hétérosexuel³⁴ ». La mélancolie se distingue chez Freud du deuil, en ce qu'il s'agit d'une perte non assumée, elle-même perdue, ou « forclosée », c'est-à-dire déniée et rejetée du psychisme, tandis que le deuil suppose un travail conscient de reconnaissance de la perte. La mélancolie est une forme de déni par lequel l'objet aimé est incorporé, mais tout en étant soustrait à la conscience, de sorte que le déni de sa perte est intériorisé comme une absence fondamentale, qui mine le sujet de l'intérieur. De ce point de vue, le tabou de l'inceste se distingue du tabou de l'homosexualité : tandis que la prohibition du désir incestueux permet un véritable deuil, car seul l'objet aimé est perdu, ce qui permet un transfert de l'amour vers un autre objet, lorsque c'est un désir homosexuel qui se voit prohibé, la perte affecte aussi bien l'objet aimé que la modalité de l'amour, de sorte qu'aucun transfert libidinal n'étant possible, cette perte conduit inévitablement à un déni mélancolique, qui se traduit par l'incorporation de la perte.

Butler glose cette idée en s'appuyant sur les travaux du psychanalyste Roy Schafer, recoupant des analyses de Nicolas Abraham et Maria Torok, qui distinguent le processus d'introjection lié au deuil de celui de l'incorporation mélancolique. Tandis que l'introjection du deuil est *métaphorique*, dans la mesure où les mots permettent d'effectuer le déplacement libidinal de l'amour vers un autre objet que celui qui a été perdu, l'incorporation mélancolique est *anti-métaphorique*, au sens où le déni de cette perte la rend innommable, c'est-à-dire aussi indépassable qu'elle est indéplaçable. C'est un processus anti-métaphorique qui se joue, selon Butler, dans l'identification de genre qui préside à la formation psychanalytique du moi : déniée, la perte de l'objet aimé – lorsqu'il s'agit d'un objet d'amour homosexuel – se voit intégrée au corps, ensevelie en lui comme une partie morte qui viendra déterminer

³³ *Ibid.*, p. 148.

³⁴ *Ibid.*, p. 147-148.

sa vie. C'est ainsi que Butler explique le caractère d'évidence factuelle que l'on accorde au sexe :

Lorsque nous considérons l'identité de genre comme une structure mélancolique, nous devrions parler de la manière dont se fait l'identification en termes d'« incorporation ». En réalité, selon le schéma esquissé plus haut, l'identité de genre serait établie par un refus de la perte qui s'ensevelit dans le corps et qui détermine, en effet, le corps vivant par opposition au corps mort. En tant qu'activité anti-métaphorique, l'incorporation *traduit littéralement* la perte *sur* et *dans* le corps et se présente ainsi comme un fait corporel, le moyen par lequel le corps vient à arborer un sexe comme sa vérité littérale. La localisation et/ou la prohibition des plaisirs et des désirs dans certaines zones « érogènes » est précisément cette sorte de mélancolie qui fait les différences de genre en se répandant à la surface du corps. La perte de l'objet de plaisir est résolue à travers l'incorporation de ce même plaisir ; résultat, ce plaisir est à la fois déterminé et prohibé par les effets obligatoires de la loi qui fait les différences de genre³⁵.

L'identité hétérosexuelle s'établit donc certes par le tabou de l'inceste, à l'occasion duquel la perte de l'objet d'amour hétérosexuel fait l'objet d'un deuil et donc d'un déplacement libidinal métaphorique de l'amour sur un autre objet ; mais elle s'établit également par le tabou de l'homosexualité, qui provoque, dans le double déni de l'amour pour l'objet de même sexe et de la possibilité même de cette modalité d'amour, l'incorporation mélancolique par le sujet de l'autre corps de même sexe. Ainsi se construit pour lui, par assimilation, l'évidence factuelle de son propre sexe et de sa sexualité, c'est-à-dire des désirs et des plaisirs qui en découlent. Cette incorporation du corps de même sexe produit un effet de « littéralisation », puisqu'elle est précisément anti-métaphorique, c'est-à-dire qu'elle ne permet pas de transport, par les mots, de l'amour sur un autre objet. Au contraire, l'incorporation correspond à l'intégration du corps aimé de même sexe, qui devient, *littéralement*, celui du sujet. L'absence de déplacement verbal possible entraîne un effet de factualité qui donne au sexe toute son évidence. La critique généalogique de Butler prétend ainsi démasquer un processus historique et politique de littéralisation de l'évidence factuelle du sexe,

³⁵ *Ibid.*, p. 163.

qui « cache les traces de sa [propre] généalogie et se présente sous la catégorie de “fait naturel”³⁶ ».

Le chapitre 2 de *Trouble dans le genre* permet donc un premier détournement généalogique de la catégorie freudienne de la mélancolie, par lequel Butler tente de mettre en évidence que l'identification de genre par la mélancolie hétérosexuelle – revers du déni de l'homosexualité comme modalité d'amour possible –, n'est pas seulement un trait psychique de formation individuelle du caractère, mais une structure psycho-sociale politiquement nécessaire au maintien de la matrice générale de l'hétérosexisme, c'est-à-dire de l'injonction sociale à l'hétérosexualité obligatoire : « la mélancolie hétérosexuelle est culturellement instituée et maintenue comme le prix à payer pour avoir des identités de genre stables reliées par des désirs pour le sexe opposé³⁷ ». L'acquis principal de ce chapitre est de montrer l'auto-suffisance de cette matrice sociale de l'hétérosexualité : celle-ci ne vient pas s'exercer sur le fond de prédispositions sexuelles antérieures – prédispositions polymorphiques à l'homosexualité ou à la bisexualité par exemple – qu'elle viendrait contraindre, prohiber ou limiter. Au contraire, c'est la loi de l'hétérosexualité elle-même qui produit l'idée de telles dispositions naturelles, dans une perspective auto-légitimante. Suivant la critique foucauldienne de l'hypothèse répressive, Butler montre qu'aucune prédisposition sexuelle ne précède l'exercice de la loi du tabou de l'inceste, qui inclut également le tabou de l'homosexualité comme son présupposé nécessaire³⁸. Ce point est d'importance, car il renforce, dans la généalogie butlérienne de la formation psychique des identifications de genre, l'étroite solidarité, nouée par les relations de pouvoir, entre le psychisme individuel et les normes qui gouvernent l'existence sociale, vie psychique et vie sociale étant toujours déjà l'une à l'autre contemporaines.

Quelques années plus tard, dans *La vie psychique du pouvoir*, Butler développe plus avant cette idée d'une intime connexion de la vie psychique et de l'existence sociale. Il s'agit, dans cet ouvrage, de poursuivre

³⁶ *Ibid.*, p. 165.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Butler s'appuie ici sur le raisonnement de Gayle Rubin, qui montre que le tabou de l'inceste inclut implicitement, en amont, celui de l'homosexualité : le fait de prohiber une certaine forme d'union hétérosexuelle incestueuse, pour en légitimer d'autres, suppose en effet qu'on a d'emblée exclu la possibilité de l'union homosexuelle (Butler 2006, p. 170).

la subversion de la mélancolie freudienne, par une démarche généalogique qui ne se contente plus, cette fois, d'une déconstruction foucauldienne de la narration auto-légitimante du discours psychanalytique sur le tabou de l'inceste, ancré dans une préhistoire des dispositions sexuelles antérieures à la loi. La généalogie menée en 1997 assume sa propre dimension psychanalytique, cherchant à démêler les identifications de genre à l'origine de la formation du sujet, pour mieux révéler, au travers de la constitution, mais aussi de la transformation de l'intériorité subjective par les normes sociales, l'étroite compénétration de la vie psychique et de la normativité sociale.

Dans *La vie psychique du pouvoir*, Butler se concentre sur le fait qu'un désir – ou attachement originaire – explique la réussite subjective de l'interpellation par laquelle l'individu est socialement constitué comme sujet par le langage³⁹, où se produisent et se stabilisent les identifications de genre. Or cet étrange désir, qui attache le sujet à son propre assujettissement social, est lié à une perte fondamentale, qui est celle de l'attachement homosexuel. Toute identification de genre, selon le modèle hétérosexuel qui prescrit la binarité du masculin et du féminin, résulte donc de la forclusion – c'est-à-dire du déni mélancolique impliquant conservation, par incorporation, de l'objet du déni – de l'homosexualité, qui fait de cette dernière une « passion invivable et [une] perte privée de deuil⁴⁰ ». Cette formation mélancolique des identifications de genre éclaire la vulnérabilité des sujets, dans leurs rapports à ces identifications. Comme le souligne Michaël Fœssel⁴¹, Butler fait apparaître, par le même geste généalogique, la contingence objective des identités, produites par les normes sociales, et la nécessité subjective des processus d'identifications, par lesquels les individus s'attachent irrémédiablement à leur genre. De sorte que le projet de Butler ne débouche pas sur une politique de la multiplication des identités minoritaires, pas plus que sur

³⁹ Butler reprend ici l'analyse althussérienne de l'interpellation pour envisager la manière dont toute subjectivité est originairement produite au travers du langage. Selon Althusser, « [...] toute idéologie *interpelle les individus concrets en sujets concrets*, par le fonctionnement de la catégorie de sujet » (Althusser 1970, p. 113). L'individu est constitué comme sujet, par le fait qu'il se reconnaît comme celui à qui l'on s'adresse, comme lors d'une interpellation policière au cours de laquelle le passant se retourne lorsqu'il s'entend héler. Althusser entend ainsi montrer comment nous sommes *toujours déjà* interpellés par le langage de l'idéologie, dès notre naissance au monde social et parfois même avant, au travers des discours qui nous convoquent.

⁴⁰ Butler 2002, p. 203.

⁴¹ Fœssel 2009, p. 89-110.

une héroïsation de la transgression. L'identification de genre s'inscrivant toujours sur le fond d'une perte originelle, aucune stratégie politique, même subversive, ne pourra prétendre prendre appui sur une identité, dès lors que celle-ci sera conçue comme une base solide et stable.

Pourtant, la généalogie butlérienne de la perte n'est pas aporétique sur le plan politique, car Butler assume pleinement de ne pas opposer à cette contingence des identités de genre, que sa critique révèle, la nécessité d'une norme de ce que *devrait être* l'identité d'un mouvement politique subversif. Il s'agit plutôt pour elle de s'appuyer sur cette contingence des identités pour mieux les subvertir, en ouvrant le spectre des identifications possibles. La possibilité d'une telle subversion est offerte par le geste généalogique butlérien, qui dévoile que la mélancolie de genre se situe à l'« interface du psychique et du social⁴² », en tant qu'elle est constitutive de la matrice sociale de l'hétérosexualité obligatoire par laquelle chaque individu est, dès sa venue au monde, constitué discursivement comme sujet au travers de son genre. Subvertir les normes de genre n'est donc pas une simple opération individuelle, qu'on pourrait renvoyer à l'*agency* (ou capacité d'agir) de chacun.e – on ne transforme pas le genre comme on change de costume pour un rôle parodique – ; cela suppose avant tout une reconnaissance politique de l'injonction sociale originelle au déni de la perte de l'amour homosexuel, qui consacre l'impossibilité du deuil de cet amour perdu.

La distinction du masculin et du féminin, structurelle pour notre organisation sociale, émerge donc sur le fond mélancolique de l'incorporation du déni de toute possibilité d'amours homosexuelles – amours dont le deuil est rendu indicible, donc impossible, par la norme sociale de l'hétérosexualité obligatoire. Chez Freud, le travail du deuil préserve le sujet de toute incorporation mélancolique par une épreuve de la réalité, qui conduit le sujet à renoncer de manière consciente et assumée à l'objet qu'il a aimé. Mais chez Butler, le travail du deuil ne peut se contenter de faire appel à un principe de réalité, celle-ci étant toujours déjà investie de normativité sociale. C'est donc plutôt sur cette réalité sociale elle-même, dans sa contingence normative, qu'il faut intervenir, pour la transformer de l'intérieur. Comme le montre Michaël Fœssel, Butler fait ainsi passer la question psychanalytique du deuil de la clinique à la politique : d'une part, elle fait apparaître

⁴² *Ibid*, p. 101.

la question psychique de la mélancolie de genre comme un problème politique, puisque cette dernière est produite par les normes sociales de l'hétérosexisme qui, interdisant le deuil de l'amour homosexuel, commandent ainsi son déni mélancolique ; d'autre part, la réponse à ce déni politique sera elle aussi politique. En effet, Butler en appelle, par sa démarche généalogique de 1997, à une reconnaissance publique de la perte de l'amour homosexuel et de son déni, c'est-à-dire à un véritable deuil politique, permettant de mettre en évidence la nature *sociale* de la forclusion psychique mélancolique.

Conclusion

Le geste généalogique de Butler appelle donc une reconnaissance publique de l'injonction sociale au déni mélancolique de l'homosexualité, qui commande toute identification de genre. Cette demande de reconnaissance n'apparaît donc pas comme identitaire : elle ne porte pas sur ce que *sont* déjà les personnes, mais plutôt sur ce qu'elles pourraient s'apprêter à *devenir*. Demander à être reconnu ne consiste pas tant à brandir l'étendard d'une identité minoritaire bafouée, qu'à « solliciter un devenir⁴³ », en ouvrant l'éventail des possibilités d'identifications, au-delà de la forclusion sociale de certaines d'entre elles par le déni psychique mélancolique, qu'il faut comprendre comme un *déni politique*.

Parmi les différents auteurs que Butler fait dialoguer dans *La vie psychique du pouvoir* pour mieux comprendre l'incorporation, dans le corps, du pouvoir qui le réprime tout en le constituant, Nietzsche figure en bonne place. Butler établit en effet une parenté originale entre la conscience malheureuse de Hegel et la mauvaise conscience nietzschéenne, qu'elle fait résonner avec les analyses foucaaldiennes de l'assujettissement. Elle estime qu'on a trop peu étudié, chez Hegel, la « résolution de la liberté en auto-asservissement⁴⁴ » : il faut, selon

⁴³ Butler 2005, p. 72. Voir, sur ce point, le commentaire de Michaël Fœssel : « Dans le cas qui nous occupe, celui de l'identité mélancolique du genre, il faut donc imaginer une agression contre les normes, mais une agression non vindicative, qui ne se contente pas d'opposer abstraitement une identité à une autre, c'est-à-dire une mélancolie à une autre. C'est finalement vers l'idée d'une *revendication politique non identitaire* que se dirige cette analyse de la mélancolie. On peut tenter de retraduire cette exigence politique dans les termes d'une éthique de la reconnaissance, mais à la condition de ne pas entendre cette reconnaissance comme celle d'une identité close et aboutie » (Fœssel 2009, p. 108).

⁴⁴ Butler 2002, p. 64.

elle, prendre en compte ce mécanisme d'auto-incarcération par lequel le sujet se trouve produit, jusque dans sa propre réflexivité. La structure dialectique du raisonnement hégélien permet à Butler de contester la séparation de l'intériorité et de l'extériorité, en pensant la conservation paradoxale de ce qui est rejeté du psychisme. Elle fait résonner cela, chez Nietzsche⁴⁵, avec la généalogie d'une conscience à la fois *formatrice* de phénomènes psychiques et *formée*, en tant que conséquence d'une intériorisation et d'une incorporation des normes éthiques.

La généalogie butlérienne se ressaisit de cette idée de conservation corporelle paradoxale de ce qui est exclu du psychisme, pour la re-thématiser de manière psychanalytique : l'expérience corporelle de l'amour homosexuel, censurée par la loi, se mue en un attachement à la loi, car « la loi initiatrice du refoulement n'est pas extérieure à la libido qu'elle refoule ; elle refoule dans la mesure où ce refoulement devient une activité libidinale⁴⁶ ». Mais si la généalogie de Butler garde trace de la généalogie nietzschéenne, lorsqu'elle exhibe le retournement par lequel le sujet est *corporellement* constitué dans les termes mêmes de l'assujettissement de sa conscience, elle n'en conteste pas moins l'impasse circulaire de la démarche de Nietzsche, qu'elle estime prise dans la critique généalogique de ses propres concepts :

De fait, son projet consistant à proposer une généalogie de la mauvaise conscience semble s'effondrer dans la mesure même où les termes qu'il emploie pour rendre compte de cette formation se révèlent être des effets de cette formation même. [...] Dans *La Généalogie de la morale*, Nietzsche répète que la conceptualisation naît généalogiquement de la torture considérée comme promesse d'une certaine évasion : les concepts, écrit-il, sont un effort pour s'affranchir de la torture. L'appareil conceptuel même de *La Généalogie de la morale* est-il alors impliqué dans cette description ? Le texte de Nietzsche est-il donc un effort pour s'affranchir des tortures de la mauvaise conscience bien qu'il lui doive précisément son existence ? Si tous les « *phénomènes imaginaires* » résultent de cette intériorisation violente, il s'ensuit que le récit généalogique peut être considéré comme l'un de ces phénomènes, c'est-à-dire comme un effet narratif. Ôter le masque à cette narration revient inévitablement à lui en apposer un autre. De fait, il semble que

⁴⁵ Voir le chapitre 2 de *La vie psychique du pouvoir* intitulé « Circuits de la mauvaise conscience. Nietzsche et Freud » : Butler 2002, p. 107-133.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 95.

la créativité même qu'on cherche à opposer à l'inhibition de la force dépend de cette inhibition même⁴⁷.

L'ouvrage de 1997 permet donc à Butler de conquérir l'originalité de sa démarche généalogique, non seulement par rapport à celle de Foucault, dans la lignée de laquelle elle se situait encore en 1990, par sa déconstruction généalogique des catégories de genre, mais également par rapport aux impasses méthodologiques qu'elle repère chez Nietzsche. La subversion psychanalytique de la mélancolie freudienne est l'occasion pour elle de formuler une analyse politique de la formation sociale du psychisme individuel, qui appelle un arrachement à la circularité du « piège grammatical » où se trouve prise la généalogie de la formation du sujet, qu'on ne peut entreprendre sans présupposer que cette formation du sujet a déjà eu lieu. Pour sortir de ce piège inextricable, Butler ne propose rien de plus que d'exhiber cette circularité de la démarche généalogique, afin que l'analyse épistémologique de l'ambivalence de la *formation* du sujet déploie l'horizon politique des multiples *transformations* possibles de la subjectivité, par la reformulation subversive des identifications de genre.

Bibliographie

Althusser 1970

ALTHUSSER (L.), « Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche) », in ALTHUSSER (L.), *Positions (1964-1975)*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 67-125 [1970].

Butler 1990

BUTLER (J.), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990.

Butler 1997a

BUTLER (J.), *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

Butler 1997b

BUTLER (J.), *Excitable speech. A Politics of the Performative*, New York, Routledge, 1997.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 126-127.

Butler 2002

BUTLER (J.), *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*, trad. B. Matthieussent, Paris, Leo Scheer, 2002.

Butler 2004a

BUTLER (J.), *Precarious life. The Powers of Mourning and Violence*, London/New York, Verso, 2004.

Butler 2004b

BUTLER (J.), *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, trad. Ch. Nordmann et J. Vidal, Paris, Éditions d'Amsterdam, 2017 [2004].

Butler 2005

BUTLER (J.), *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, trad. J. Rosanvallon et J. Vidal, Paris, Amsterdam, 2005.

Butler 2006

BUTLER (J.), *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, trad. C. Kraus, Paris, La Découverte, 2006.

Dorlin 2007

DORLIN (E.), « Le Queer est un matérialisme », in *Les cahiers de critique communiste : Femmes, genre, féminisme*, Paris, Syllepse, 2007, p. 47-58.

Foessel 2009

FESSEL (M.), « Malaise dans l'identification. La mélancolie du genre », in *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, sous la direction de BRUGÈRE (F.), LE BLANC (G.), Paris, PUF, 2009, p. 89-110.

Foucault 1971

FOUCAULT (M.), « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994 [1971], vol. II, texte n° 84, p. 136-156.

Foucault 1977

FOUCAULT (M.), « Non au sexe roi », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. III, texte n° 200, p. 256-269.

Foucault 1997

FOUCAULT (M.), « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France 1975-1976*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.

Nietzsche 2000

NIETZSCHE (Fr.), *Éléments pour la généalogie de la morale*, trad. P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2000.

Les féminismes généalogiques et la controverse du sujet féminin

Marina García-Granero

Universitat de València/KU Leuven¹

Introduction

Les spécialistes de Nietzsche et les philosophes féministes ont consacré beaucoup d'attention à l'héritage politique du philosophe allemand pour le féminisme contemporain². Cet héritage est principalement composé des cadres épistémologiques de la généalogie et du perspectivisme. Tout en reconnaissant le caractère problématique des commentaires de Nietzsche sur les femmes, les philosophes féministes ont trouvé dans la critique nietzschéenne de l'essentialisme et de l'objectivité comme contemplation désintéressée, dans la compréhension de la vérité comme une fiction par laquelle le pouvoir et la valeur se construisent, ainsi que dans la critique de la téléologie et des attributs du sujet épistémologique traditionnel, une importante source d'inspiration. Incorporés et reformulés, ces cadres ont contribué à révéler le caractère idéologique et sexuellement marqué des croyances et des valeurs.

Toutefois, comme le montrent les contributions réunies dans ce volume, il n'existe pas de concept unique de généalogie qui se serait transmis sans altération jusqu'à nos jours. Le cas des études féministes ou de genre met en évidence les métamorphoses subies par la généalogie

¹ Ce travail a été réalisé dans le cadre d'un contrat postdoctoral « Margarita Salas », financé par le ministère des Universités espagnol et par l'Union Européenne (Next Generation EU). Il s'inscrit aussi dans le Projet de Recherche et de Développement Scientifique « Ética cordial y Democracia ante los retos de la Inteligencia Artificial » PID2019-109078RB-C22, financé par MCIN/AEI/10.13039/501100011033. Je tiens à remercier Emmanuel Salanskis pour ses commentaires judicieux et Sebastián León pour son aide concernant les éditions des œuvres en français.

² Oliver et Pearsall 1998 ; Patton 2003.

après Nietzsche. Même au sein des études féministes, il existe des différences notables dans la compréhension et l'usage du vocabulaire généalogique. « Généalogie » peut désigner tantôt une méthode d'analyse et de déconstruction anti-essentialiste, se montrant sceptique sur la possibilité de définir un sujet « femmes », tantôt une revendication des liens qui existent entre les femmes, leurs histoires et leur héritage. Conformément à cette distinction, nous examinerons dans un premier temps le féminisme généalogique de Judith Butler, avant d'évoquer dans un second temps la critique des généalogies patriarcales et la revendication de généalogies féminines au sein du féminisme de la différence sexuelle. Ces analyses nous permettront de comprendre dans quelle mesure ces auteures s'inscrivent dans l'histoire des pensées généalogiques post-nietzschéennes, pourquoi les philosophes féministes s'intéressent aux généalogies, quels sont les objectifs des généalogies féminines et/ou féministes et comment elles contribuent à démasculiniser ou dépatriarcaliser la culture.

1. La tâche anti-essentialiste de la généalogie féministe chez Judith Butler

À l'instar de Nietzsche et Foucault, les philosophes féministes considèrent que la subjectivité est le résultat, et non pas la source, des pratiques disciplinaires de la modernité³. Elles utilisent des stratégies linguistiques pour déconstruire les catégories d'analyse patriarcales ou masculinistes, par exemple la conception kantienne du sujet libre, rationnel, autonome, solipsiste et autarcique : cet *Homo erectus* apparaît ainsi comme étant, en réalité, une fiction masculiniste. Cette question a occupé une place privilégiée au sein du dialogue entre Judith Butler et Adriana Cavarero. Même si Butler se situe avant tout dans l'horizon de la pensée *queer* et poststructuraliste, tandis que Cavarero appartient à la tradition du féminisme italien de la différence sexuelle, de fortes affinités lient ces deux auteures concernant leurs approches de la (non)violence, de la vulnérabilité et de l'éthique de la cohabitation⁴. Toutes deux se rejoignent dans une critique de la conception androcentrique et autosuffisante du sujet en tant qu'individu souverain, c'est-à-dire de la conception qui est dominante en philosophie. Les approches généalogiques mobilisées par les philosophies féministes montrent que nos vies humaines sont

³ Ferguson 2000.

⁴ Cavarero, Butler et Honig 2021.

toujours façonnées de manière singulière et non pas universelle, par des relations affectives et incarnées. La formation de l'identité est mimétique au sens où le sujet se constitue dans son interaction avec les autres. De ce fait, ces approches revendiquent un modèle relationnel, sensible, qui tient compte des asymétries sociales et des situations de vulnérabilité intrinsèques à la condition humaine (notamment, mais pas seulement, dans l'enfance et dans la vieillesse). Cavarero cherche ainsi à s'éloigner du modèle kantien de « verticalité égocentrique », et propose à cet effet la notion d'inclination. La condition humaine ne se caractériserait donc pas par la rectitude, mais par l'inclination : la posture oblique de la mère qui prend soin de son enfant⁵.

Dans ce qui suit, nous allons nous focaliser sur les premières œuvres de Judith Butler, où la question de la généalogie critique des dualismes sexe/genre et du sujet « femme » occupe une place privilégiée. Dans le cas de Butler, la méthode généalogique fonctionne principalement comme une stratégie anti-essentialiste⁶. Butler revendique la généalogie comme une méthode qui met en évidence la construction performative des deux sexes, justement parce que cette construction est habituellement occultée par son itération historique et que les deux sexes apparaissent en conséquence comme « originels » et « vrais ». La subjectivité elle-même est comprise comme le résultat de pratiques de discours et de pouvoir, de telle sorte que l'enquête généalogique est envisagée comme un travail de déconstruction et de mise en évidence des mécanismes de la production du sujet. Déconstruire le genre conduit à remettre en cause la supposée différence naturelle entre les sexes. Cet axe d'analyse montre que la division des genres, loin d'être un effet évident de la diversité biologique, constitue un ordre socio-politique qui reproduit les relations de soumission d'un sexe à l'autre.

Butler suit la compréhension foucauldienne de la généalogie afin de démontrer « que les catégories fondamentales de sexe, de genre et de désir sont les effets d'une certaine formation du pouvoir⁷ ». L'influence de Foucault est évidente lorsque Butler explique que la critique de type généalogique « ne cherche pas à trouver les origines du genre, la vérité cachée du désir féminin, ni une identité sexuelle originelle ou

⁵ Cavarero 2016.

⁶ Stone 2007.

⁷ Butler 2005, p. 53.

authentique si bien réprimée qu'on ne la verrait plus ». Même si elle n'utilise pas le terme de « provenance », elle fait allusion aux éléments clés de la « généalogie » foucaldienne, qui, dans la même perspective, cherchait déjà à comprendre « les enjeux politiques qu'il y a à désigner ces catégories de l'identité comme si elles étaient leurs propres origine et cause alors qu'elles sont en fait les effets d'institutions, de pratiques, de discours provenant de lieux multiples et diffus. La tâche de cette réflexion est de se dé-centrer – et de déstabiliser – de telles instances de définition : le phallogocentrisme et l'hétérosexualité obligatoire⁸ ».

Quand les normes culturelles perdent leur caractère historique, elles acquièrent une apparence d'origine surhumaine et semblent émaner d'un pseudo-lieu, isolé et indépendant des actions humaines. L'enquête généalogique, en soulignant que les pratiques sociales ne sont jugées acceptables qu'à un moment donné et dans un contexte concret, contribue à rétablir la conscience de leur caractère historiquement situé, avec l'espoir que cette historicisation de l'assujettissement des femmes contribuera à son érosion. Dans cette perspective, l'attachement du sujet aux normes apparaît comme profondément troublant. Butler propose une généalogie des identités sexuelles ou de genre qui rend compte à la fois de leur contingence objective et de leur nécessité subjective. Vécu le plus souvent comme une obligation, le genre est une force mimétique en vertu de laquelle les femmes et les hommes sont poussés à mettre en scène un ensemble de normes et de régimes de visibilité et de lisibilité qui valident – ou invalident – leur relation à autrui. Tout cela assure la désirabilité des normes, sans laquelle l'assujettissement ne peut être retourné en condition de vie. Ceux qui échouent dans cette tâche performative ou s'écartent des règles sont régulièrement punis. En tant que stratégie de survie, « le genre est une performance avec de claires conséquences punitives ». Il en résulte que le genre, malgré son caractère éminemment contingent, s'affirme comme destin. Les personnes incarnent les normes de genre, elles les créent et les stabilisent par leurs performances. La régulation d'attributs suivant des lignes de cohérence culturellement tracées crée l'impression d'une « substance durable ou d'un soi genré⁹ » alors que cette substance est en réalité une identité construite, un accomplissement performatif, à travers la sanction sociale et le tabou. La recherche généalogique a pour but de déstabiliser

⁸ Butler 2005, p. 53.

⁹ Butler 2005, p. 95.

ces cohérences créées au fil de l'histoire et de révéler, comme le faisait Nietzsche lui-même, que les valeurs en apparence naturelles peuvent être reconduites à leurs provenances culturelles contingentes. De plus, selon la notion de performativité, le genre est une imitation sans modèle, c'est-à-dire une forme d'imitation qui produit l'idée même de modèle comme un effet ou une conséquence de l'imitation elle-même. En un mot, le régime de l'hétérosexualité obligatoire et plus généralement du genre utilise la répétition pour naturaliser sa logique de fonctionnement.

Butler utilise aussi la généalogie comme une théorie du pouvoir producteur d'identité. Par exemple, repenser les catégories du genre en dehors de la métaphysique de la substance et de la présence est un défi qu'il convient pour elle de relever à la lumière des acquis de Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*. Les prémisses méthodologiques de la généalogie nietzschéenne amènent Butler à conclure, dès *Trouble dans le genre*, qu'« il n'y a pas d'identité de genre cachée derrière les expressions du genre ; cette identité est constituée sur un mode performatif par ces expressions, celles-là mêmes qui sont censées résulter de cette identité¹⁰ ». Loin de désigner une vérité interne ou inhérente à la personne, l'« expression de genre » est un phénomène dialogique, qui fait référence à la façon dont le comportement de quelqu'un est interprété extérieurement en fonction de normes sociales, selon un processus qui conduit à attribuer certains qualificatifs à l'individu considéré, comme lorsqu'on dit qu'un homme est « maniéré ». Dans l'introduction de *The Psychic Life of Power*, Butler recourt à la *Généalogie de la morale* pour rappeler que le refoulement et la régulation produisent les phénomènes intériorisés de la conscience – bonne ou mauvaise – et la continuité du sujet : « Le pouvoir qui apparaît d'abord comme externe, pesant sur le sujet, poussant le sujet à la subordination, prend une forme psychique qui constitue l'identité propre du sujet¹¹ ». La critique nietzschéenne de la notion métaphysique de « sujet de l'action » est ainsi l'une des prémisses indispensables sur lesquelles repose la performativité du genre. Le genre lui-même est, à la fois, le producteur et le résultat de modèles d'intelligibilité. Le genre est un processus régulateur des pratiques sociales, il est toujours « un faire » rituel et répétitif, qui n'existerait pas sans cette répétition. Prendre conscience de l'instabilité

¹⁰ Butler 2005, p. 96.

¹¹ Butler 1997, p. 3, trad. MGG.

et de la fragmentation inhérentes aux normes de genre est une condition nécessaire pour acquérir une capacité d'agir (*agency*) subversive.

Toujours dans *Trouble dans le genre*, Butler s'appuie sur Foucault et Nietzsche pour parler du soi comme d'une réalité qui n'est pas déjà là, y compris quand on considère l'identité sexuelle de ce soi. À cet effet, Butler puise notamment dans le célèbre article de Foucault sur « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », où le corps est présenté comme une surface sur laquelle s'inscrit un travail culturel qui est fait de forces multidirectionnelles. Prolongeant sur ce terrain la pensée foucauldienne, Butler soutient que l'incorporation du genre prend la forme d'une stylistique de l'existence¹². Mais ce que Butler reproche aussi bien à Nietzsche qu'à Freud et à Foucault, c'est de tabler sur une ontologie prédiscursive du corps et de ses pulsions : l'existence du corps serait, dans leur perspective, antérieure à son inscription culturelle. Or, souligne Butler, il n'est pas possible de comprendre les corps et de les différencier en sexes ou en genres sans mobiliser la perspective, nécessairement historique, dans laquelle nous nous situons. L'histoire est un instrument d'écriture et agit comme un mécanisme d'inscription sur le corps, de telle manière que les valeurs sont finalement incorporées et que cette incorporation assure les conditions de leur reproduction ou de leur réitération. Signes historiquement construits, les valeurs seront désormais répétées et sédimentées dans les pratiques corporelles courantes.

Dans *Trouble dans le genre*, Butler prend position contre la sémiotique maternelle de Julia Kristeva, et donc contre le féminisme de la différence sexuelle. Au cœur de sa critique se trouve l'idée que les catégories de « femme » et de « sexe » sont fictives. Le « sexe », ou plus précisément ce que nous entendons par le sexe biologique, structure la société et est considéré par Butler comme une cause, une structure et un sens du désir (hétérosexuel). Cette approche pour laquelle le sexe n'a, pas plus que le genre, un quelconque fondement naturel et universel, sera confirmée dans *Bodies that Matter* et dans *Undoing Gender*¹³. Autrement dit, le sexe comme le genre sont des constructions sociales, discursives et historiques, plutôt que des faits naturels. Notre façon de comprendre le sexe – au sens de la différenciation médicale entre hommes et femmes – se caractérise par une variabilité historique qui

¹² Butler 2005, p. 256.

¹³ Butler 2006, 2014.

en conditionne le sens. D'ailleurs, le cadre à partir duquel on interprète un corps est inévitablement genré, c'est-à-dire qu'on connaît toujours déjà les corps au travers de leur apparence genrée.

Au cours des dernières décennies, la théorie féministe a critiqué l'assimilation de la dichotomie sexe/genre au dualisme nature/culture. Le sexe n'est pas une surface strictement biologique et politiquement neutre sur laquelle la culture se déposerait. Dans le même ordre d'idées, Butler ajoute que « le genre désigne précisément l'appareil de production et d'institution des sexes eux-mêmes », c'est-à-dire que le genre affecte le sexe : notre compréhension du genre conditionne notre compréhension du sexe. En conséquence :

le genre n'est pas à la culture ce que le sexe est à la nature ; le genre, c'est aussi l'ensemble des moyens discursifs/culturels par quoi la « nature sexuée » ou un « sexe naturel » est produit et établi dans un domaine « prédiscursif », qui précède la culture, telle une surface politiquement neutre *sur laquelle* intervient la culture après coup¹⁴.

Nos idées culturelles autour du genre, telles qu'elles sont transmises par l'éducation, obtiennent une légitimation d'ordre « scientifique » qui permet au système de l'hétérosexualité obligatoire de devenir la norme, conséquence logique d'idées sociales hégémoniques, comme la complémentarité des sexes. Le système de l'hétérosexualité obligatoire « est reproduit et caché par la culture des corps qui en fait des sexes distincts avec des apparences “naturelles” et des dispositions sexuelles “naturelles”¹⁵ ».

Cette notion de culture des corps a, selon nous, une claire tonalité nietzschéenne et foucaldienne. Butler affirme à plusieurs reprises qu'elle se réfère à la compréhension foucaldienne du sexe en tant que dispositif de pouvoir au service des intérêts reproductifs. L'apport de la théorie butlérienne de la performativité est de mettre en évidence, tout en la dénonçant, la manière dont ces constructions se produisent et se reproduisent au niveau des corps. D'ailleurs, cette importance accordée au corps pourrait elle aussi être considérée comme un héritage des penseurs de la généalogie. Nous devons toutefois signaler un écart significatif qui sépare l'usage butlérien de la méthode généalogique de

¹⁴ Butler 2005, p. 69.

¹⁵ Butler 1988, p. 524, trad. MGG.

Nietzsche lui-même, et qui montre à quel point la réception de Butler a été médiatisée par la lecture de Foucault : Butler affirme que l'ontologie nietzschéenne du corps, fondée sur l'hypothèse de la volonté de puissance, est essentialiste. Dans des publications postérieures à *Trouble dans le genre*, Butler revendique l'usage foucauldien de la généalogie pour insister sur le fait que l'universalité est une « émergence » (*Entstehung*), un « non-lieu », un « site de lutte » où se noue une dispute entre les sujets pour assumer la position de pouvoir que l'universalité procure¹⁶. Nietzsche, en revanche, n'est pas mentionné dans ce contexte. Chez Butler comme chez Foucault, le langage sert de fil conducteur généalogique¹⁷. Au lieu de se concentrer sur les forces et les affects du corps, comme le ferait Nietzsche, Butler suit la voie de l'analyse linguistique, pour montrer que le sens des normes relatives à la féminité subit des glissements et des resignifications perpétuels¹⁸. Butler cherche ainsi à décomposer les catégories qui rendent possible le fonctionnement du patriarcat et de l'hétérosexualité obligatoire, en s'appuyant sur la conscience que « les structures juridiques du langage et de la politique constituent le champ contemporain du pouvoir ; c'est pourquoi il n'y a pas de position possible qui soit extérieure à ce champ, mais seulement la possibilité d'une généalogie critique des pratiques de légitimation du champ même »¹⁹. Dans cette direction, des historiens de la sexualité et de la biologie tels que Thomas Laqueur et Anne Fausto-Sterling ont soutenu que le genre, en tant que structure interprétative, sociale et hiérarchique du sexe, est responsable des transformations historiques de notre compréhension du sexe biologique : notre lecture des corps est aussi culturellement construite. Nous interprétons les corps et la différence sexuelle à partir d'une perspective qui est toujours déjà genrée (*gendered*). L'idée qu'on pourrait analyser la sexualité humaine en termes purement biologiques, scientifiques ou neutres est à la fois réductrice et idéologique, dans la mesure où elle occulte les enjeux de pouvoir qui traversent nos déchiffrements du corps sexué.

L'interprétation du sexe est historique, elle dépend du monde des significations et des idées. Les phénomènes biologiques sont médiatisés socialement et c'est ainsi qu'on en fait l'expérience : il est donc

¹⁶ Butler 2000, p. 37-38.

¹⁷ Salanskis 2019.

¹⁸ Stone 2005, p. 5.

¹⁹ Butler 2005, p. 65.

nécessaire d'analyser la différence sexuelle dans ses réalisations historiques, dans sa matérialité et son inscription culturelle, sans tomber dans un malentendu anhistorique qui réifierait le naturel ou le sexuel pour en faire quelque chose de pré-discursif.

Certaines auteures proposent de penser le genre comme un système de normes qui visent à construire socialement les inégalités sexuelles. Ces auteures définissent le but du mouvement féministe comme une émancipation définitive à l'égard du genre. Selon cette approche, dans un monde égalitaire, il y aurait bien évidemment une distinction catégorielle entre plusieurs sexes (femmes, hommes, etc.), mais il n'y aurait pas pour autant de genre : car il n'y aurait pas d'inégalités sexuelles dans le traitement des personnes²⁰. En rupture avec ce courant, Butler ne propose pas de supprimer le genre ni même d'essayer de le dépasser, parce qu'elle considère qu'une telle démarche tendrait à réifier la différence sexuelle en tant que moment fondateur de la culture. Pour Butler, ce projet de dépasser le genre constitue en fait une utopie normative fondée sur la métaphysique de la substance et sur l'hypothèse humaniste d'une existence subjective antérieure à l'intelligibilité socialement construite et socialement entretenue. Sur ce point, Butler recourt de nouveau à Foucault, plus précisément au Foucault de *Surveiller et punir*, pour souligner à sa suite que les efforts humanistes de libération du sujet ont en réalité pour effet d'enchaîner davantage ce dernier²¹. L'humain ne devient sujet que dans la mesure où il a d'abord été assujéti : le sujet est toujours l'effet d'une sujétion. Voilà pourquoi l'enquête généalogique reconnaît au contraire la puissance des normes et fait apparaître le sujet souverain comme une fiction théorique qu'il convient de déconstruire²². Au rebours de la tendance évoquée plus haut, Butler propose plutôt une transfiguration sélective, car le genre a un fonctionnement profondément ambigu : s'il fixe les normes en vertu desquelles nous sommes reconnus, et s'il apparaît en ce sens comme une promesse de vie humaine réussie, il met aussi notre survie en péril dès lors que nous nous en écartons²³. Ce problème est déjà discuté dans les premiers ouvrages de Butler, en particulier dans le contexte du débat avec (ou contre) le féminisme de la différence sexuelle, et il trouve aujourd'hui des prolongements dans

²⁰ Lorber 2000 ; Marro 2015.

²¹ Butler 1988, p. 530.

²² Brugère et le Blanc 2009, p. 11.

²³ Butler 2015, p. 59.

ses œuvres plus récentes consacrées à la « vivabilité » des vies des personnes trans et intersex, puisque Butler met en relation la théorie de la performativité avec une critique de la précarité, en proposant de nouvelles manières de vivre le genre.

Butler a répondu dans plusieurs travaux aux lectures qui voient la performativité comme une forme d'autodétermination. De telles interprétations sont incompatibles avec l'historicité concrète et avec les relations de disciplines, de régulation et de punition, qui échappent au contrôle du sujet individuel. La performativité n'est pas seulement le remède, mais aussi la cause, car les actes performatifs sont bien souvent des formes de discours autoritaires : il s'agit de déclarations qui, en étant prononcées, accomplissent aussi une certaine action et exercent ainsi un pouvoir contraignant²⁴. Les normes qui régulent la domination masculine et l'oppression des femmes, précisément, émergent et se maintiennent de façon performative. Toutefois, il y a aussi des répétitions qui sont porteuses d'un potentiel subversif, parce qu'elles révèlent qu'il n'y a pas d'identité de genre originelle. Pour Butler, la parodie n'est pas une représentation comique de la réalité, mais plutôt une façon de manifester l'absence de fondement d'un modèle donné : l'original n'est en réalité qu'une copie de la copie. L'objectif, selon Butler, est de localiser les stratégies de répétition qui seront subversives, de trouver des possibilités locales d'intervention, et de contester les pratiques de répétition qui renforcent au contraire l'identité. Le genre n'a pas de réalité en dehors de sa performance : il n'existe que par la stylisation du corps, c'est-à-dire par un ensemble d'actes répétés dans un cadre réglementaire très rigide, qui produisent au fil du temps l'apparence d'une essence naturelle.

Le premier chapitre de *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* porte sur la relation entre performativité et précarité. Il envisage la coalition des « minorités sexuelles et de genre » avec les « populations considérées comme jetables²⁵ ». Dans ce chapitre, Butler insiste encore une fois sur le fait que l'apparence de genre est souvent mésinterprétée comme un signe de vérité interne ou intrinsèque. En réalité, les normes de genre nous précèdent et agissent sur nous, « elles nous obligent à devenir un genre ou l'autre (généralement dans un cadre binaire

²⁴ Butler 1993, p. 17.

²⁵ Butler 2015, p. 32, trad. MGG.

strict) », et leur reproduction « est donc toujours une négociation avec le pouvoir »²⁶. La performativité renvoie ainsi à un certain script culturel et à la manière dont les performances prennent place dans le sujet lui-même, en raison de sa situation personnelle, matérielle et sociale. La performativité ne peut pas être réduite à la performance et elle ne doit pas être interprétée comme une expression personnelle ou comme une présentation de soi, car elle est toujours encadrée et prédéfinie par des normes qui précèdent, contraignent et dépassent l'interprète. Butler a ainsi contesté les lectures volontaristes ou tout simplement esthétiques de la performance, qui en font un rôle assumé librement, un choix ou même un vêtement avec lequel on choisit de s'habiller le matin, ce qui présupposerait qu'il existe un sujet en bonne et due forme *avant* sa genèse performative. En outre, les manières qu'a la société d'appréhender le genre ou la différence sexuelle ne se limitent pas à la question de l'identité individuelle ou au choix entre différentes options au sein d'une même structure. Au contraire, cette appréhension comporte des enjeux politiques essentiels, dans la mesure où il en va de la répartition inégale du pouvoir et de l'exposition différentielle à la violence et à la vulnérabilité pour certaines personnes ou certains groupes.

Le féminisme généalogique met en question les mécanismes de pouvoir qui conditionnent les normes de subjectivité dans les sociétés patriarcales, en soulignant que les différences sociales sont le résultat de dynamiques de pouvoir. Les différences et les dualismes sexuels tels que sexe/genre, homme/femme, masculin/féminin, ne sont pas des vérités fixes et intemporelles, mais sont, au moins jusqu'à un certain point, des sens négociés²⁷. Par-delà les mirages d'un volontarisme que Butler critique elle-même, l'identité sexuelle – ou l'identité sexe-genre – dépend de la reconnaissance que l'autre nous accorde ou nous refuse à travers un ensemble de normes, dans un cadre d'intelligibilité sociale qui est lui-même genré. Dès *Trouble dans le genre*, Butler soulignait que « le fait de passer d'une origine politique et discursive de l'identité de genre à un "noyau" psychologique exclut qu'on analyse la constitution politique du sujet genré et les idées toutes faites sur l'indicible intériorité de son sexe ou de sa véritable identité »²⁸. Le corps genré

²⁶ *Ibid.*, trad. MGG.

²⁷ Ferguson 1991.

²⁸ Butler 2005, p. 259.

est performatif parce qu'il n'a pas de statut ontologique indépendant des différents actes qui constituent sa réalité.

Le sexe a-t-il une histoire ? Est-ce que chacun des deux sexes a une ou des histoires différentes ? Y a-t-il une histoire de la manière dont la dualité du sexe fut établie ? Une généalogie qui permette de démontrer que cette dualité est une construction variable dans le temps et l'espace ? Les faits prétendument naturels du sexe sont-ils produits à travers différents discours scientifiques qui servent d'autres intérêts, politiques et sociaux ? Si l'on mettait en cause le caractère immuable du sexe, on verrait peut-être que ce que l'on appelle « sexe » est une construction culturelle au même titre que le genre ; en réalité, peut-être le sexe est-il toujours déjà du genre et, par conséquent, il n'y aurait plus vraiment de distinction entre les deux²⁹.

La dénaturalisation du dualisme nature/culture semble déjà porter ses fruits ici, mais cela ne suffit pas à désarticuler l'inégalité. C'est la question soulevée par Geneviève Fraisse dans *Les excès du genre* : la hiérarchie inégalitaire des genres disparaîtrait-elle automatiquement dès lors que tout serait dénaturalisé³⁰ ? Si on accepte le caractère contingent de nos idées sur le sexe, il devient d'autant plus nécessaire de concevoir le genre comme une catégorie politiquement engagée, c'est-à-dire comme une division socialement imposée qui constitue des relations de pouvoir. L'enjeu n'est plus la dichotomie nature/culture, mais la conscience politique et la critique collective de l'inégalité sexuelle. La philosophie féministe doit apporter un éclairage conceptuel sur les formes de violence qui visent spécifiquement à contrôler le corps féminin et les capacités reproductives des femmes à l'échelle planétaire. Cette clarté conceptuelle dont nous avons besoin est à mon avis obscurcie quand « sexe » et « genre » deviennent des synonymes dans le langage courant. Il ne devrait pas simplement s'agir de dénaturaliser ou de déconstruire, de révéler la contingence des traditions oppressives, des comportements sexistes et des idées misogynes : la déconstruction doit aussi être politisée. Et de ce point de vue, il faudrait mettre en œuvre un travail généalogique au sens proprement nietzschéen : c'est-à-dire une généalogie qui ne se réduit pas à une enquête sur l'histoire de la morale et des mœurs, mais qui remet au contraire en question la valeur

²⁹ Butler 2005, p. 69.

³⁰ Fraisse 2014.

des valeurs existantes, afin de déterminer si ces valeurs favorisent ou freinent l'épanouissement des personnes, en l'occurrence tout spécialement celui des femmes.

2. Les généalogies féminines face aux généalogies patriarcales : le féminisme de la différence sexuelle

De façon générale, pour le féminisme européen, la généalogie féministe est une mémoire collective des luttes pour l'émancipation et des pionnières qui ont contribué aux avancées féministes par leurs actions et leurs idées. La généalogie ainsi comprise poursuit une diversité d'objectifs. Un des principaux objectifs est de construire une histoire des femmes et de leurs contributions dans les domaines scientifique, philosophique, culturel et artistique. Un autre objectif important serait de remettre en question les préjugés androcentriques qui émaillent les théories philosophiques, afin de réparer l'exclusion générale dont les femmes ont été victimes dans l'histoire de la philosophie et qui tendent à représenter cette discipline comme masculine. Il semble donc envisageable de mener une enquête généalogique sur la relation entre philosophie et sexisme. Plus précisément, il s'agirait de s'interroger sur les modes d'expression de l'inégalité sexuelle en philosophie, et de questionner également le rôle que la philosophie a pu jouer dans la perpétuation et la reproduction de l'inégalité sexuelle, par exemple en élaborant une représentation du travail intellectuel comme intrinsèquement masculin. Un tel travail critique se donnerait à chaque fois pour but d'étudier un problème lié aux femmes, à une époque donnée, au sein d'un courant intellectuel déterminé, dans un texte particulier ou chez un auteur précis. De ce point de vue, les enquêtes thématiques sur la représentation des femmes chez tel auteur, par exemple « Nietzsche et les femmes »³¹, seraient un exemple paradigmatique. La généalogie ainsi pratiquée nous apparaît comme un travail de reconstruction historique rétrospectif, qui vise à corriger le manque de représentation symbolique et culturelle des femmes au sein de l'histoire de la philosophie.

Dans l'usage courant qui en est fait par les auteures féministes, la notion de « généalogie » est généralement prise dans son acception traditionnellement naturaliste. Cette acception renvoie à l'histoire naturelle, et

³¹ Diethe 2013 ; Marton 2021.

notamment à la théorie de l'évolution³², dont les classifications biologiques sont réinterprétées en termes d'arbres généalogiques. Ces derniers, que l'on peut caractériser comme masculins, font l'objet d'un examen critique aussi bien de la part du féminisme de l'égalité que du féminisme de la différence sexuelle. À la suite de Nietzsche, ces auteures mettent en évidence les connotations nobiliaires des généalogies : faire partie d'une généalogie signifie avant tout s'inscrire dans une lignée de pouvoir, ce qui conduit à dire que ces arbres généalogiques expriment la transmission traditionnelle du savoir-pouvoir des hommes. À cet égard, les féministes de la différence sexuelle et les féministes lesbiennes se sont montrées particulièrement attentives à la pensée nietzschéenne, parce qu'elles ont trouvé dans cette œuvre une véritable pensée de la différence et de l'altérité, c'est-à-dire une contribution philosophique qui s'efforçait d'arracher la différence à son état de malédiction³³. Mais cette réception a été médiatisée dans la plupart des cas par d'autres figures philosophiques, comme celles de Deleuze ou de Heidegger. Or comme a pu le souligner Catherine Malabou, philosophe fondamentale de la différence, nous devons rester sceptiques face à cette caractérisation, en raison du fait que ni « *Unterschied* » ni « *Differenz* » ne sont, à proprement parler, des concepts nietzschéens³⁴.

Analyser la question de la « généalogie » suppose de construire une première distinction conceptuelle entre des généalogies patriarcales (ou masculines) et des généalogies féministes (ou féminines). En premier lieu, la généalogie patriarcale fonctionne comme un paradigme de la connaissance. Les femmes sont restées à l'écart des généalogies parce que leur sexe ne détenait pas de pouvoir transmissible. Les femmes avaient traditionnellement un statut relatif à l'homme, qu'il s'agisse du père, du mari ou du fils, ou bien elles ont pu être incluses individuellement et à titre exceptionnel dans la généalogie des hommes : c'est ainsi que des femmes scientifiques ou des femmes philosophes, valorisées intellectuellement en tant que « génies », ont été incorporées au canon de l'histoire des sciences ou de l'histoire de la philosophie. Il est intéressant de noter au passage que ces exceptions, loin de déstabiliser le canon patriarcal, semblent au contraire le confirmer et le consolider, car elles permettent de le faire apparaître comme impartial. Les exceptions

³² Salanskis 2015, p. 235.

³³ Card 1996 ; Diprose 1989 ; Irigaray 1980.

³⁴ Malabou 2010.

ne modifient pas la conception globale. Même dans ce cas, c'est la filiation masculine – l'acceptation dans le canon des hommes – qui permet aux femmes d'être reconnues dans leurs disciplines respectives. On trouve ici une importante métamorphose par rapport à l'approche nietzschéenne : quand le féminisme de la différence sexuelle revendique des généalogies féminines, il n'est pas question de la provenance de croyances, de concepts, de valeurs ou d'habitudes, mais de personnes, hommes ou femmes. En parlant, comme Luce Irigaray nous invite à le faire, de lignées féminines et de liens entre les femmes (par exemple le lien avec la mère), les généalogies élaborées par les féministes de la différence sexuelle revendiquent le pouvoir que procure la solidarité entre femmes.

Pour Irigaray, le lien entre le patriarcat et la pratique généalogique est extrêmement étroit. Une société patriarcale est essentiellement une société qui produit des généalogies masculines en excluant les femmes.

Il faut notamment faire apparaître que nous vivons selon des systèmes généalogiques exclusivement masculins. Nos sociétés, constituées par moitié d'hommes et de femmes, sont issues de deux généalogies et non d'une : mère → filles et pères → fils (sans parler des généalogies croisées : mères → fils, pères → filles). Le pouvoir patriarcal s'organise par soumission d'une généalogie à l'autre. Ainsi ce qui s'appelle aujourd'hui structure œdipienne comme accès à l'ordre culturel s'organise déjà à l'intérieur d'une seule lignée de filiation masculine sans symbolisation de la relation de la femme à sa mère. Les rapports mères-filles dans les sociétés patrilinéaires sont subordonnés aux relations entre hommes³⁵.

L'idée de généalogie est ainsi étroitement liée à celle de patriarcat : elle présuppose l'unité des familles, l'inclusion dans une lignée, les liens du sang et les pactes économiques ou militaires avec d'autres familles et d'autres clans. Je suis ici la définition du patriarcat proposée par Adrienne Rich dans *Of Woman Born* :

Le patriarcat est le pouvoir des pères : un système familial-social, idéologique et politique dans lequel les hommes – par la force et la pression directe, ou par les rites, la tradition, la loi, le langage, les coutumes, l'étiquette, l'éducation et la division du travail –, déterminent le rôle

³⁵ Irigaray 1990, p. 18-19.

que les femmes peuvent ou ne peuvent pas jouer et où le féminin est partout subsumé sous le masculin³⁶.

Ce système généalogique s'est donc organisé pour préserver le groupe et pour défendre son autonomie. Il indique clairement la ligne d'héritage légitime en différenciant les liens de parenté, par exemple en distinguant les enfants légitimes des enfants illégitimes. En ce sens, la généalogie patriarcale est un mécanisme réel et symbolique de légitimation de la lignée du Père, celle-ci étant fondée sur les liens du sang et sur les pactes économiques. Ce modèle permet d'ailleurs d'éclairer le fonctionnement de multiples sphères de pouvoirs au-delà de la famille : pensons notamment à la sphère politique et à la sphère culturelle. On trouve en effet dans de tels groupes le même souci de se définir, de se reconnaître et de se distinguer des autres, d'établir des lignées de légitimité et des mécanismes d'héritage et de reconnaissance. On y reconnaît également la même symbolique que dans les rites initiatiques de filiation et dans les pratiques de défense du clan : en particulier la complicité entre les hommes égaux, qui respectent toutefois leurs attributs hiérarchiques respectifs au sein des institutions (les écoles philosophiques, les partis politiques, les organisations syndicales et les différents lobbies).

À partir des Lumières, le mode d'organisation sociale se transforme : l'image du Père symbolique, doté des attributs du pouvoir divin ou naturel, est désormais remplacée par celle d'un pacte entre *hommes* égaux. Néanmoins, ce contrat social est encore un contrat sexuel où ce sont les hommes qui confèrent sa légitimité au souverain. Si tous les hommes n'exercent pas le pouvoir, ils sont du moins susceptibles d'y accéder, que ce soit par candidature, par succession héréditaire ou par renouvellement des générations, et cela, aussi bien dans la sphère politique que dans les différentes structures de la société civile. Il est donc possible d'affirmer que la généalogie, dans ce sens semi-naturaliste, délivre des certificats d'authenticité.

La controverse entre le féminisme de l'égalité et le féminisme de la différence sexuelle repose principalement sur la question de savoir si, dans un cadre hypothétique qui inclurait effectivement les deux sexes, la généalogie serait automatiquement neutralisée, c'est-à-dire laisserait place à une égalité réelle. D'une part, le féminisme de l'égalité souhaite prendre place dans les généalogies (par exemple au travers

³⁶ Rich 1995, p. 57, trad. MGG.

d'une présence égalitaire des hommes et des femmes dans les canons des disciplines) et resignifier ces généalogies en revendiquant l'héritage des femmes et des féministes. Il s'agit donc d'une stratégie éthique et politique pour montrer que la grandeur ou l'intellectualité ne sont pas des vertus exclusives des hommes, mais qu'il existe de nombreuses références féminines dans ce domaine, réelles ou mythiques, ce qui implique qu'il est possible d'avoir en partage avec les hommes les activités de transcendance et de créativité qui définissent ce que nous concevons comme proprement humain. Dans cette approche, le principal écueil à éviter consiste à réduire ce travail critique de reconstitution d'une mémoire alternative à un simple recueil d'anecdotes. Cette menace guette toute généalogie féministe, parce que les généalogies non patriarcales ne bénéficient pas du fort sentiment de cohésion et de transmission du pouvoir qui caractérise les généalogies patriarcales³⁷.

D'autre part, les féminismes de la différence invitent les femmes à recréer leur propre généalogie. La philosophe de la différence Luisa Muraro, dans « Il concetto di genealogia femminile », critique explicitement les généalogies égalitaires dont le but est d'appeler à une reconnaissance de la grandeur des femmes au même titre que celle des hommes. Du point de vue de Muraro, cette stratégie trahit encore une dépendance vis-à-vis des hommes ou même une forme d'hétéronomie. Muraro propose donc de changer les termes de la question : « ne plus chercher la preuve que les femmes peuvent elles aussi être de grandes écrivaines (et on pourrait dire la même chose pour les scientifiques, les poètes, les philosophes, etc.) », mais plutôt « voir, penser, la réalité dans une fidélité à notre sexe³⁸ ». L'émancipation passe par un refus des critères des valeurs masculinistes et par la création d'une généalogie féminine propre, fondée sur une représentation valorisante de l'ascendance féminine (la mère, la grand-mère, etc.). La naissance est l'événement et la perspective à travers lesquels nous apprenons qui nous sommes ainsi que notre place dans le monde. Notre existence ne s'origine pas *ex nihilo*, mais s'inscrit dans une lignée maternelle : nous sommes toujours mis au monde par notre mère, qui a elle-même été engendrée par sa propre mère, et ainsi de suite indéfiniment³⁹. Dans le

³⁷ Amorós 1997.

³⁸ Muraro 2011, p. 51, trad. MGG.

³⁹ Cavarero 1995, p. 82.

féminisme de la différence sexuelle, cette idée est désignée comme la « théorie des mères ».

Les féministes de la différence sexuelle sont souvent accusées d'essentialisme : on leur reproche d'avoir elle-même recours à des stéréotypes genrés, construits sur la prétendue naturalité de certaines dispositions positives attribuées aux femmes, comme l'empathie ou le soin, qui s'inscriraient prétendument dans le sexe anatomique féminin. Contre ces critiques, le féminisme de la différence a souvent fait valoir que la différence sexuelle doit plutôt être comprise comme un produit historique contingent, ce qui permet d'éviter tout réductionnisme biologique. Cette différence doit plutôt être envisagée comme la sédimentation d'une histoire particulière qui a façonné les expériences des femmes pour en faire des expériences humaines différentes. Les généalogies féministes affirment cette différence féminine, qui a bien sûr été construite historiquement et à plusieurs échelles, en lui donnant un sens positif. Cette différence signifie que les femmes n'auraient pas besoin des hommes pour réunir les conditions de leur existence ou de leur compréhension d'elles-mêmes comme femmes : le féminin ne se réduit pas à sa figuration. Authentiquement, les femmes ne sont pas ce que les hommes ont fait d'elles au cours de l'histoire. Le féminisme de la différence sexuelle ne revendique pas la féminité traditionnelle, mais un idéal émancipateur. Et dès lors, l'idée de généalogie ne suppose pas, pour le féminisme de la différence sexuelle, un retour à une prétendue essence féminine, mais elle représente au contraire une ouverture et une invitation à la découverte de soi, c'est-à-dire un projet orienté vers l'avenir. Partir de soi-même apparaît de ce point de vue comme une révolution essentielle pour que les femmes construisent leur identité en dehors de l'ordre symbolique masculin.

L'apport critique fondamental de l'œuvre d'Irigaray consiste à dénoncer le fait que les valeurs supposément universelles se manifestent par la domination d'une partie de l'humanité sur l'autre : le monde des hommes sur celui des femmes, ce qui veut dire que les traditions patriarcales ont effacé les traces des généalogies mère-fille. Par exemple, dans un paragraphe célèbre et emblématique du féminisme de la différence, Irigaray écrit ceci :

Demander l'égalité, en tant que femmes, me semble une expression erronée d'un réel objectif. Demander d'être égales suppose un terme

de comparaison. À qui ou à quoi veulent être égalées les femmes ? Aux hommes ? À un salaire ? À un poste public ? À quel étalon ? Pourquoi pas à elles-mêmes⁴⁰ ?

Le féminisme de la différence sexuelle dénonce ainsi le fait que le concept d'égalité souscrit implicitement aux valeurs patriarcales. Culturellement, le féminin est décrit comme un défaut ou comme une atrophie du seul sexe qui monopolise la valeur : le sexe masculin. Cela implique de ne reconnaître l'existence que d'un seul sexe, ainsi que d'une seule pratique et d'une seule représentation du sexuel⁴¹. Dialoguant avec la théorie de l'altérité de Beauvoir, Irigaray propose que les femmes se représentent elles-mêmes comme un sexe qui ne serait pas le deuxième, afin de se reconnaître indépendamment du sujet masculin. Même si ce projet risque de donner lieu à une forme d'auto-référentialité, la proposition centrale consiste à partir de soi-même, dans une culture où aucun sexe ne serait plus soumis à l'autre et où les femmes se développeraient indépendamment des valeurs masculines. Il n'est bien entendu pas question de renoncer à l'égalité des droits sociaux, mais de sortir des schémas patriarcaux. Le féminisme de la différence n'ignore pas l'utilité et la nécessité de la lutte pour l'égalité : il affirme seulement que cette lutte n'est pas suffisante pour éliminer la discrimination. L'accès à la pleine citoyenneté ne suffit pas si on ne parvient pas à instaurer d'autres modèles, d'autres objectifs, un autre projet de vie. Si l'on accède à la citoyenneté à part entière sans que le projet global ait été modifié, rien ne changera véritablement. Se libérer ne signifie pas accepter la même vie que les hommes, une existence codifiée selon des principes masculins que les femmes jugent invivables, mais plutôt élaborer une nouvelle conception de l'existence dépourvue d'androcentrisme, c'est-à-dire affranchie de la vision du monde que le masculin universalise pour la faire coïncider avec l'humain, et qui érige l'homme, son regard et son expérience en étalons absolus. Le perspectivisme nietzschéen a ainsi pu servir d'inspiration pour dénoncer la partialité de cette culture masculine dans laquelle même les femmes apprennent à interpréter le monde, elles-mêmes et leurs relations interpersonnelles selon des paramètres masculins.

⁴⁰ Irigaray 1990, p. 12.

⁴¹ Irigaray 1997, p. 68.

Le débat entre féminisme de l'égalité et féminisme de la différence est caractéristique de la seconde vague du féminisme : ce débat s'est donc bien évidemment transformé au cours des dernières décennies. Afin de le dépasser, on a souvent signalé, avec raison, qu'il se fonde sur une fausse opposition : le contraire de l'égalité n'est pas la différence, mais l'inégalité, et le contraire de la différence n'est pas l'égalité, mais l'identité, ou plus précisément le caractère identique de deux réalités. Hommes et femmes ne sont pas identiques. Mais de même qu'il y a bien des différences entre les hommes eux-mêmes, et entre les femmes elles-mêmes, en raison d'une pluralité de facteurs (origine ethnique, situation sociale ou économique, etc.), de même l'égalité est compatible avec des différences et avec une diversité : elle exclut seulement les inégalités, par définition.

Conclusion

La généalogie féministe n'est pas un simple récit d'événements passés. Dans tous les cas, cette généalogie s'interroge sur la manière dont les choses en sont venues à être telles qu'elles sont. La méthode généalogique dénaturalise les conceptions établies et engage une révision critique du présent, qui repose sur une lecture contextuelle des conditions d'émergence et d'évolution des idées, des coutumes et des expériences des femmes ainsi que de la pratique féministe elle-même. Le type de lecture choisi a, à son tour, déterminé historiquement les caractéristiques des différentes généalogies féministes : la déconstruction du sujet « femmes » dans le cas du féminisme poststructuraliste, ou bien la centralité de ce sujet dans le cas du féminisme de la différence sexuelle. Pour Butler, le féminisme de la différence sexuelle risque de réifier cette différence et de contribuer malgré lui à la perpétuation d'une binarité de l'« identité de genre » et au maintien du cadre hétérosexuel. Dans le cas du féminisme de la différence sexuelle, le projet d'une généalogie féminine vise à développer une perspective gynocentrique contre les normes et traditions patriarcales. D'un autre côté, la déconstruction poststructuraliste a pris pour cible la corrélation naturalisée et prétendument nécessaire entre le sexe, le genre, l'orientation sexuelle et les pratiques sexuelles d'une personne. Cette déconstruction insiste sur l'idée que, tout au long de l'histoire, l'oppression sexiste s'est naturalisée et légitimée à partir d'archétypes, par exemple, l'archétype « femmes », qui faisait référence à une essence prétendument partagée

par toutes. Ainsi Butler reproche-t-elle aux féminismes de la « seconde vague » de construire une pratique politique qui instaure des normes de genre exclusives⁴². Butler rappelle que les catégories identitaires ne sont jamais simplement descriptives, mais qu'elles sont toujours aussi normatives. Pour cette raison, toute définition substantielle des femmes agit nécessairement comme un mécanisme d'exclusion, qui laisse de côté une partie du groupe qu'il s'agissait pourtant de représenter.

Le féminisme de la différence sexuelle, ainsi que d'autres auteures comme Julia Kristeva, considèrent que cette conception nous confronte à une impasse dans laquelle la catégorie « femmes » perd son potentiel de sujet politique. L'idée serait plutôt d'employer ce terme comme un outil politique, sans pour autant lui attribuer une quelconque intégrité ontologique, puisque, à strictement parler, « la femme, ce n'est jamais ça » et « les femmes ne peuvent pas être définies »⁴³. Dans ce même esprit, Gayatri Spivak propose quant à elle un « essentialisme stratégique » ou « opérationnel »⁴⁴. Ce qui ressort de ces réaménagements stratégiques, c'est que l'abandon définitif du sujet « femmes » comporte un risque : celui de paralyser les mouvements politiques féministes. Pour ces raisons, les philosophies féministes sont attentives à la fois aux conditions d'élaboration d'un sujet éthique et politique du féminisme et aux enjeux et coûts associés à cette élaboration (réification, naturalisation, exclusion).

Tout au long de l'histoire, y compris de l'histoire de la philosophie, les femmes ont été empêchées de se constituer comme sujets et comme citoyennes égales. Ce sujet ne peut plus s'articuler comme un archétype essentialiste « Femme », mais doit plutôt prendre la forme d'un sujet pluriel « femmes », au sens de femmes historiques et conscientes des différences qui existent entre elles, conformément aux objectifs pluralistes du féminisme, qu'il faut garder à l'esprit pour ne plus tomber dans le mensonge de l'homogénéité intra-groupe. La théorie et la pratique féministes ont besoin d'un sujet politique stratégique qui révèle à la fois les éléments communs et la diversité des vies des femmes.

⁴² Butler 2005, p. 26 (introduction de 1999).

⁴³ Kristeva 1981.

⁴⁴ Spivak 1996.

Bibliographie

Amorós 1997

AMORÓS (C.), *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra, 1997.

Brugère et le Blanc 2009.  enlever le point

BRUGÈRE (F.), LE BLANC (G.),  Introduction. La vie, le sujet, les normes », in *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, sous la coordination de BRUGÈRE (F.), LE BLANC (G.), Paris, PUF, 2009, p. 9-20.

Butler 1988  Enlever la , après Butler

BUTLER, (J.), «  formative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory », *Theatre Journal*, vol. 40, n° 4, 1988, p. 519-531.

Butler 1993

BUTLER (J.), « Critically Queer », *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 1, n° 1, 1993, p. 17-32.

Butler 1997

BUTLER (J.), *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

Butler 2000

BUTLER (J.), « Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism », in BUTLER (J.), LACLAU (E.), ZIZEK (S.), *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London, Verso, 2000, p. 11-43.

Butler 2005

BUTLER (J.), *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, préface d'Éric Fassin, trad. C. Kraus, Paris, Éditions La Découverte, 2005 [1990].

Butler 2006

BUTLER (J.), *Défaire le genre*, trad. M. Cervulle, Paris, Amsterdam, 2006 [2004].

Butler 2014

BUTLER (J.), *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, London, Routledge, 2014 [1996].

Butler 2015

BUTLER (J.), *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge, Harvard University Press, 2015.

Card 1996

CARD (C.), « Genealogies and Perspectives: Feminist and Lesbian Reflections », *International Studies in Philosophy*, vol. 28, n° 3, 1996, 99-111.

Caravero 1995

CAVARERO (A.), *In Spite of Plato. A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*, Cambridge, Polity, 1995.

Cavarero 2016

CAVARERO (A.), *Inclinations. A Critique of Rectitude*, Stanford, Stanford University Press, 2016.

Cavarero, Butler, Honig 2021

CAVARERO (A.), BUTLER (J.) et HONIG (B.), *Towards a Feminist Ethics of Nonviolence*, edited by HUZAR (T.), WOODFORD (C.), New York, Fordham University Press, 2021.

Diethe 2013

DIETHE (C.), *Nietzsche's Women*, Berlin, Boston, de Gruyter, 2013.

Diprose 1989

DIPROSE (R.), « Nietzsche, Ethics and Sexual Difference », *Radical Philosophy*, n° 52, 1989, p. 27-33.

Ferguson 1991

FERGUSON (K.), « Interpretation and Genealogy in Feminism », *Signs*, vol. 16, n° 2, 1991, p. 322-39.

Ferguson 2000

FERGUSON (K.), « Genealogy », *Encyclopedia of Feminist Theories*, edited by CODE (L.), London, Routledge, 2000, p. 224-225.

Fraisse 2014

FRAISSE (G.), *Les excès du genre. Concept, image, nudité*, Paris, Lignes, 2014.

Irigaray 1977

IRIGARAY (L.), *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977.

Irigaray 1980

IRIGARAY (L.), *Amante marine de Friedrich Nietzsche*, Paris, Minuit, 1980.

Irigaray 1987

IRIGARAY (L.), *Sexes et parentés*, Paris, Minuit, 1987.

Irigaray 1990

IRIGARAY (L.), *Je, tu, nous. Pour une culture de la différence*, Paris, Grasset, 1990.

Kristeva 1981

KRISTEVA (J.), « Women Can Never Be Defined », in *New French Feminisms : an Anthology*, edited by MARKS (E.), COURTIVRON (I.), New York, Schocken, 1981, p. 137-141.

Lorber 2000

LORBER (J.), « Using Gender to Undo Gender: A Feminist Degendering Movement », *Feminist Theory*, vol. 1, n° 1, 2000, p. 79-95.

Malabou 2010

MALABOU (C.), « The Eternal Return and the Phantom of Difference », *Parrhesia*, n° 10, 2010, p. 21-29.

Marro 2015

MARRO (C.), « L'identité : une construction personnelle aux prises avec les normes de genre », in *Mon corps a-t-il un sexe ? Sur le genre, dialogues entre biologies et sciences sociales*, sous la direction de PEYRE (É), WIELS (J.), Paris, La Découverte, 2015, p. 271-285.

Marton 2021

MARTON, (S.), *Les ambivalences de Nietzsche. Types, images et figures féminines*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2021.

Muraro 2011

MURARO, (L.), « Il concetto di genealogia femminile », in *Tre lezioni sulla differenza sessuale*, Napoli, Orthotes, 2011.

Oliver et Pearsall 1998

Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche, edited by OLIVER (K.), PEARSALL (M.), Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1998.

Patton 2003

PATTON (P.) (éd.), *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, London, Routledge, 2003.

Rich 1995

RICH (A.), *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution*, New York, Norton & Company, 1995.

Salanskis 2015

SALANSKIS (E.), *Nietzsche*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

Salanskis 2019

SALANSKIS (E.), « Une fidélité de Foucault à Nietzsche : le langage comme fil conducteur généalogique », *Phantasia*, vol. 8, 2019, p. 13-20.

Spivak 1996

SPIVAK (G.C.), « Subaltern Studies. Deconstructing Historiography (1985) », in *The Spivak Reader*, edited by LANDRY (D.), MACLEAN (G.), London, Routledge, 1996, p. 203-236.

Stone 2005

STONE (A.), « Towards a Genealogical Feminism: A Reading of Judith Butler's Political Thought », *Contemporary Political Theory*, vol. 4, n° 2005, p. 4-24.

Stone 2007

STONE (A.), « On the Genealogy of Women. A Defence of Anti-Essentialism », in *Third Wave Feminism*, edited by GILLIS (S.), HOWIE (G.), MUNFORD (R.), London, Palgrave Macmillan, 2007, p. 16-29.

QUATRIÈME PARTIE
MODÈLES ALTERNATIFS DE
CRITIQUE GÉNÉALOGIQUE

Michel Henry et la généalogie du monde contemporain

Penser le nihilisme avec et contre Nietzsche

Clément Bertot

Université catholique de Louvain, Fonds Michel Henry

L'objectif du présent article sera de mettre en évidence un double rapport à Nietzsche chez Michel Henry et de comprendre en quoi ce rapport ambivalent d'héritage et de rupture déterminera de nouveaux usages de la généalogie. Commençons par souligner que Michel Henry partage avec Nietzsche une ambition similaire ou proche visant à critiquer le nihilisme ou ce qu'il nommera « l'auto-négation de la vie¹ ». Dans cette optique, Michel Henry propose une généalogie inspirée de Nietzsche par laquelle il souhaite mettre en avant les « archi-faits » ou « archi-événements » d'où découle la dévalorisation de la vie dans le monde contemporain². Mais d'autre part, Michel Henry estime que la pensée de Nietzsche n'apporte pas de réponses suffisantes à la crise des valeurs caractéristique du monde contemporain : Henry reproche à Nietzsche un certain « biologisme » qui aboutit, selon lui, à défigurer la vie au lieu de la revaloriser. Nous montrerons que cette critique impliquera de faire jouer à la généalogie un rôle nouveau : il s'agira pour Henry de partir à la recherche de l'« Archi-Vie » et de se mettre en quête d'un nouvel absolu axiologique dans le cadre d'une philosophie du christianisme. La généalogie henryenne se voudra donc anti-nietzschéenne après avoir été nietzschéenne. Ce rapport ambivalent

¹ Darcis 2012.

² Chez Henry, la généalogie porte moins sur une région de l'activité humaine en particulier (par exemple la morale), que sur le visage du monde contemporain en général. Sur ce rapport entre généalogie et contemporanéité, voir Audi 2008.

à Nietzsche est l'indice d'une réception complexe où se mêlent réappropriation et subversion³.

Pour démontrer ce point, il ne suffira pas d'analyser les références positives ou négatives à Nietzsche dans le corpus henryen. Il conviendra aussi de montrer que la place réservée à Nietzsche chez Michel Henry se veut non pas totale, mais seulement limitée. En effet, la généalogie telle que la comprend et la pratique Michel Henry procède indiscutablement d'un geste nietzschéen, mais ce modèle se voit entrecroisé avec d'autres sources d'influences, notamment la généalogie marxienne et l'archéologie foucauldienne. On ne saurait ignorer ces sources alternatives, ne serait-ce que pour comparer leur usage avec celui que Michel Henry fait de la pensée de Nietzsche. En retraçant la totalité de ses usages, nous serons mieux à même de comprendre pourquoi la généalogie nietzschéenne put être convoquée, et même saluée, mais aussi amendée ou encore complétée par d'autres approches, jusqu'à être finalement congédiée par le dernier Henry, à la suite d'une série de stratégies entrecroisées.

Pour mesurer la part réservée à l'héritage nietzschéen, nous commencerons par faire retour aux années 1970. Nous montrerons, dans un premier temps, que Michel Henry a ignoré Nietzsche, bien qu'il ait employé le vocable de « généalogie » dès le *Marx* de 1976. Henry fit initialement un usage marxisant de la généalogie : c'est la valeur au sens économique qui fut caractérisée comme une irréalité, avant même que la valeur selon sa signification nietzschéenne ne soit réinterrogée. C'est à partir de cet antécédent marxien que les références à Nietzsche prendront sens ultérieurement chez Michel Henry. Il convient donc de tenir compte de cette première influence, si l'on veut comprendre les usages plus tardifs de la méthode généalogique dans le corpus henryen. À cette première interférence avec la généalogie nietzschéenne s'en ajoutera une seconde, qui nous renverra cette fois-ci à l'archéologie de Foucault. Il s'agira donc, dans un second temps, d'analyser certains textes plus tardifs, en particulier ceux du milieu de la décennie 1980. Nous montrerons ici que les allusions directes à la *Généalogie de la morale* dans la *Généalogie de la psychanalyse* ne témoignent pas encore d'une véritable confrontation à Nietzsche, car l'archéologie foucauldienne tient lieu de référence prioritaire dans ce texte. En analysant cet aspect

³ Pour une analyse des grands enjeux de la réception de Nietzsche chez Michel Henry, nous renvoyons le lecteur à nos deux études : Bertot 2016 et Bertot 2019.

du texte de 1985, nous soutiendrons que la généalogie henryenne ne trouve pas son usage le plus abouti dans la *Généalogie de la psychanalyse* – bien que cette œuvre soit la seule à comporter le vocable de « généalogie » dans son titre. Suite à cela, dans un troisième et dernier temps, nous verrons que c'est dans *La Barbarie* de 1987 et dans la « Trilogie » du dernier Henry qu'apparaît une version définitive du concept de « généalogie ». Par cette conception ultime, Henry entrera véritablement en confrontation avec Nietzsche, jusqu'à promouvoir une théorie originale de la valeur. Pour retracer les étapes qui ont mené à cette rupture avec Nietzsche, nous suivrons les trois jalons qui viennent d'être indiqués en introduction. La conception henryenne de la généalogie se dégagera à mesure que nous retracerons ces étapes.

1. Le soubassement marxien de la généalogie henryenne

Penchons-nous sur les premiers usages de la généalogie chez Michel Henry. Comme affirmé précédemment, la référence nietzschéenne ne joue pas un rôle moteur. En effet, la généalogie henryenne trouve sa formulation initiale dans le *Marx* de 1976. Durant le « moment généalogique français » des années 1960-1970, à l'époque où Deleuze et Foucault se réapproprient la démarche nietzschéenne, Henry accomplit quant à lui un geste marxiste ou du moins marxien⁴. Selon Henry, l'ennemi premier est l'idéologie du capitalisme et du productivisme, qui doit être combattue par une généalogie dont la portée sera éminemment critique. Il sera question de cette méthode au chapitre VIII du second volume du *Marx*, qui porte sur la « genèse transcendante de l'économie ». Dans ce chapitre, Michel Henry radicalise la critique de l'économie politique à la façon de Marx, tandis qu'il revisite un geste phénoménologique de reconduction à certaines conditions de constitution.

D'où procède l'accroissement du capital et de quoi est-il le nom ? La réponse à cette interrogation nous renvoie, selon Henry, à la question de la constitution de la valeur. Si c'est le travail vivant qui est la source de toute valeur, celui-ci est pourtant aliéné, car il a fallu diminuer la valeur de la force de travail, pour mieux prélever la plus-value qui est

⁴ Il faut aussi rappeler le débat crucial avec Paul Ricœur autour du marxisme et autour de l'épistémologie de la psychanalyse. Sur ces questions, voir Bertot 2018.

la source du profit et de la richesse de la classe capitaliste. Henry suit ici l'enseignement de Marx.

Chez Marx, la plus-value désignait la différence entre la quantité de valeur ajoutée par le travailleur à la marchandise et le prix de la force de travail nécessaire pour la produire. Il fallait donc voir que la valeur de la force de travail n'était qu'une construction sociale, qui n'avait rien d'objectif ou de naturel. Aux yeux de Marx, le travail était incommensurable, car il procédait de l'individu vivant et pensant, agissant et souffrant, celui-ci étant irréductible à une marchandise. L'auteur du *Capital* s'intéressait à la façon dont les mesures prétendument objectives (temps de travail, taux de productivité, taux de plus-value, taux de profit, etc.) favorisent la mise entre parenthèses du travail vivant. De l'activité du travailleur, le système capitaliste ne veut finalement rien savoir, car il s'agit de procéder à l'abstraction de la subjectivité vivante. Cette abstraction n'est que la première étape d'une série de substitutions indéfiniment recommencées.

Michel Henry voulut, à la suite de Marx, montrer que le travail vivant, éprouvé dans la chair de l'homme, était une auto-affection (ou un absolu phénoménologique), mais il s'intéressait surtout à la façon dont cette réalité du travail était rendue invisible par différents succédanés. Le labeur et la souffrance charnellement éprouvés durent être niés par le travail objectif, de même que la valeur d'usage correspondant aux besoins des individus vivants fut évincée par la valeur d'échange, et c'est finalement l'argent qui détrônera la marchandise elle-même – l'idéologie du capitalisme visant, *in fine*, à produire toujours plus d'argent, et non des marchandises. Lorsque nous parvenons à l'ultime échelon du capitalisme, nous observerons alors un effacement inéluctable de la vie : la valeur boursière, faisant l'objet d'une pure computation pouvant être gérée de nos jours par les ordinateurs⁵, ne porte plus aucune trace du travail des hommes. Celui-ci est comme volatilisé, car il fut recouvert par les activités de calcul. Le monde moderne et contemporain est le résultat de cette substitution, savamment organisée, dont la généalogie henryenne vise à retracer les mécanismes.

La méthode généalogique mise en place par Henry nous invite donc à reconsidérer l'histoire humaine avec un regard neuf, pour remonter aux

⁵ À la suite de Martin Heidegger, Michel Henry s'intéresse aux hypermachines du capitalisme financier, qui n'entretiennent plus de lien avec la vie. Voir Henry 2007, p. 96.

sources de l'oubli de la vie. La référence à l'historialité ne disparaît pas, bien qu'elle soit repensée. Nous sommes reconduits généalogiquement à l'essence intemporelle de la vie qui vaudra toujours comme le nautrant caché d'une série de manifestations temporelles : à chaque fois que l'argent ou le capital semblent faire quelque chose, ou produire un effet, c'est toujours autre chose qui agit, à savoir la vie invisible, niée, aliénée, et préalablement convertie en valeur marchande par le capital. En exhibant cette logique, Michel Henry souhaite remonter aux événements proto-fondateurs de l'aliénation. Chez Henry, la généalogie n'est pas l'effort pour remonter le cours du temps afin de revenir à des événements précis et historiquement datables qui marqueraient le moment inaugural du capitalisme. Au contraire, c'est l'effort de mettre en évidence un *archi-fait*, ne valant pas comme une condition historique mais comme une condition *de* l'histoire⁶, qui permet de critiquer un certain déroulement d'événements qui en procède directement.

L'événement fondateur dont il est question ici n'est autre que l'« Archi-fait galiléen⁷ », par lequel le travail vivant se voit nié dans sa dimension subjective, au profit du calcul, de la mesure et de la computation. Pour mieux comprendre pourquoi nous sommes reconduits à cet événement proto-fondateur, il convient de dégager les mécanismes de la contre-réduction henryenne qui s'oppose à la réduction galiléenne.

Car il s'agit bien d'une contre-réduction : en se référant à Marx, Henry ne souhaitait pas tenir un discours d'économiste⁸. Il reprenait plutôt

⁶ Sur les rapports entre généalogie et histoire dans l'interprétation henryenne de Marx, voir Jean 2011a et 2011b.

⁷ Voir Henry 1990, p. 156-157 : « L'exploitation systématique et acharnée de la force de travail dans le but de satisfaire le procès économique de production d'argent n'aurait pu ni permettre à celui-ci de remplir sa finalité propre ni au procès réel de production des valeurs d'usage d'accroître de façon spectaculaire son pouvoir si un événement extraordinaire qu'on attribue trop vite au capitalisme n'était intervenu en même temps que celui-ci pour permettre son essor. [...] Un Archi-fait de ce genre, nous en connaissons déjà un : c'est la vie, historique parce qu'avec chaque individu elle semble naître et mourir dans l'histoire, méta-historique cependant dans la mesure où c'est elle – c'est en elle la réitération indéfinie du besoin et du travail qui fait à chaque instant de cette histoire ce qu'elle est, une histoire de la production et de la consommation. Le second fait méta-historique qui, à la différence de la vie, ne crée pas l'histoire mais lui impose cependant lui aussi, une fois qu'il s'est produit, une direction déterminée, c'est l'Archi-fait galiléen. Son expression historique consiste en ceci que désormais, dans un procès réel de production, cette dernière cesse d'être subjective, de s'identifier au travail vivant ».

⁸ Voir Jean et Leclercq 2012.

le flambeau de la phénoménologie husserlienne et heideggérienne, et voulait mettre en place une nouvelle conception de la subjectivité et de son oubli. Il s'agissait de comprendre d'où proviennent les idéautés économiques qui organisent la praxis du capitalisme et l'aliénation des hommes dans leur chair. Il fallait partir en quête des archi-événements du monde contemporain, pour mieux déployer une critique du visage inhumain que ce monde avait pris. Michel Henry montrera ultimement que le capitalisme nous met face à une situation qu'il nommera la « barbarie ». En cela, il estimait que la phénoménologie devait changer de fonction. Elle devenait une généalogie ou une démarche régressive et porteuse d'une portée critique. Cette généalogie s'opposait à une *réduction galiléenne première* visant à mesurer le travail subjectif selon des critères objectifs et à le soumettre à l'impératif de l'accroissement du capital. Aux yeux de Michel Henry, Marx fut le seul à appréhender le mode d'être des objectivités qui organisent cette aliénation des hommes, en parvenant à les référer à la vie sous-jacente dont elles procèdent, et dont elles opèrent, simultanément, la négation.

Les différentes « objectivités économiques » critiquées par Marx, autour desquelles la vie collective est organisée – le capital sous ses diverses formes, l'argent, la valeur d'échange, la mesure du temps de travail, etc. –, toutes ces objectivités se révèlent effectivement ne posséder aucune indépendance ontologique, et surtout aucune vérité d'essence. Si ces différentes formes de la généralité procèdent d'un même oubli de la vie, par lequel un monde d'idéalités se détache de sa source productrice, pour devenir objectif, cela signifie que la phénoménologie devra déployer les moyens théoriques pour critiquer une aliénation grandissante. Ainsi, l'application de la réduction correctement comprise à la sphère idéale de l'économie permet de rapporter cette dernière aux conditions de sa constitution, en vue de neutraliser son sens immédiat, et de mettre en lumière la dimension souterraine du travail vivant niée dans la genèse de ce même sens. C'est ainsi qu'il faut comprendre dorénavant la généalogie selon Henry. Il s'agit non seulement d'interroger les conditions de constitution des objectivités économiques, mais aussi et surtout de mettre en évidence une *négation des caractéristiques ontologiques de la vie* à travers l'idéologie capitaliste.

On le voit, le geste généalogique s'impose à la faveur d'une nouvelle approche phénoménologique, qui se singularise par sa portée résolument critique. Henry ne se contente pas de décrire un monde prétendument

objectif, car il veut remettre en cause son irréalité, et l'idéologie qui la sous-tend. En ce sens, la phénoménologie devient une arme contre la figure prise par le monde contemporain. Pour une part, Henry s'inspire ici de la « réactivation husserlienne », visant à reconduire la sphère des idéalités physico-mathématiques à leurs conditions de constitution, jusqu'à relativiser leur apparente autonomie. Henry suit aussi analogiquement le geste de la destruction heideggérienne, qui mettait en évidence, sur un tout autre plan, un certain oubli au cœur des catégories de la métaphysique traditionnelle – en l'occurrence l'oubli de l'être. Le geste de Michel Henry se veut donc synthétique, puisque la généalogie prenant la forme d'une « genèse transcendante de l'économie » s'inspire de Marx, mais elle vise aussi à neutraliser les idéalités économiques qui fondent un certain domaine d'objectivité, comme c'est le cas dans la phénoménologie husserlienne des mathématiques, et en outre à déconstruire l'objectivité économique qui procède d'un oubli premier, comme c'est le cas dans la phénoménologie heideggérienne de l'être servant ici d'*analogon* à la critique du capitalisme.

Par cette approche synthétique, la généalogie henryenne ne sera pourtant jamais la simple répétition du geste des fondateurs de la phénoménologie, fût-il appliqué à un domaine d'objectivité nouveau. Elle est aussi profondément novatrice, car pour la première fois il ne s'agit pas seulement de mettre au jour l'*a priori* de corrélation reliant la conscience aux objets, ni même d'engager un processus de remémoration d'un pôle transcendant (comme celui se nommant « Être »). Il s'agit plutôt de critiquer une situation d'auto-négation, où c'est la vie elle-même qui nie, et qui est niée. Cela signifie que la subjectivité invisible a renoncé à ses propres caractéristiques, pour ainsi permettre à un monde prétendument objectif d'exister, – le monde des objectivités économiques qui ne deviennent effectives qu'à rendre invisible le travail vivant d'où pourtant elles procèdent.

En résumé, la généalogie henryenne nous met face à un geste régressif qui n'est pas le retour à un fondement homogène au domaine d'objectivité qu'il ouvre (comme c'est le cas chez Husserl de l'ego transcendantal obéissant au même télos de l'évidence que les objectivités mathématiques), et qui n'est pas davantage le dépassement victorieux d'un oubli initial (comme c'est le cas de la remémoration chez Heidegger). Au contraire, il s'agira pour Henry de repérer un processus de négation et plus précisément de substitution, par lequel la vie subjective est aliénée,

avec les caractéristiques ontologiques qui sont les siennes, pour que soit engendré le monde prétendument objectif de l'économie. Chez le Henry de la décennie 1970, la généalogie ne fait jamais ressurgir, ou réapparaître en pleine lumière le fondement oublié ou l'origine perdue, elle fait au contraire apparaître l'*abstraction de la subjectivité originaire*, au fondement d'une série de manifestations regardées comme objectives. La généalogie retrace la négation initiale de la structure même de la subjectivité invisible. Cela explique pourquoi l'irréel se réalise dans l'histoire, tandis que la vie est toujours davantage aliénée.

À travers ce premier usage de la généalogie chez Michel Henry, on assiste donc à une critique de l'abstraction et aussi à une théorie de l'aliénation, puisqu'on dénonce ici une exploitation grandissante, qui ne cessera de se poursuivre aussi longtemps que l'archi-fait galiléen régira la praxis des hommes. La généalogie du capitalisme se définit donc comme une démarche *régressive* visant à critiquer un système économique qui ne cesse quant à lui de *progresser*. Il faut donc tenir ensemble le geste régressif (qui caractérise la démarche généalogique) et le mouvement progressif (qui décrit donc le cours même de l'histoire). Cet usage précis, nous voudrions le montrer, ne résume pas la totalité des applications de la généalogie chez Michel Henry, bien qu'il s'agisse incontestablement d'un usage fort et qui conservera une pertinence dans l'œuvre ultérieure. Dans le cas précis du capitalisme, la généalogie ne cessera de jouer un rôle critique, car il s'agira de remettre en question un processus d'exploitation toujours en marche, et qui ne cesse d'accroître son emprise sur la vie des hommes. Mais cet usage particulier de la généalogie visant à critiquer le progrès d'une idéologie n'est pas exclusif. Il en ira autrement dans le cas du second usage de la généalogie, qui nous renvoie cette fois-ci à la critique d'une idéologie supposée en déclin, à savoir la psychanalyse.

2. Quelle généalogie dans la *Généalogie de la psychanalyse* ?

Nous allons voir que la démarche généalogique connaît des variations chez Henry, au regard de sa fonction tantôt critique, ou tantôt rétrospective. Cela nous amènera à affirmer que ce n'est paradoxalement pas dans la *Généalogie de la psychanalyse* que la généalogie henryenne trouve sa formulation la plus aboutie. Nous justifierons cette idée par une série

de raisons, et l'on comprendra ainsi pourquoi nous aborderons cette œuvre de façon assez extérieure dans la seconde partie de cet article.

À la différence de la généalogie du capitalisme, la généalogie de la psychanalyse ne retrace pas un progrès devenu imparable, mais un déclin regardé comme inéluctable, dont Henry veut prendre acte, et rendre raison. Car si la généalogie du capitalisme se transformera chez le dernier Henry en une généalogie de l'hyper-capitalisme fondé dans l'usage des « hypermachines⁹ » et des ordinateurs, c'est parce que le capitalisme n'aura cessé de muter, et ainsi de se renforcer, et c'est pourquoi il aura fallu poursuivre sa critique, comme Henry n'a cessé de le faire jusqu'au terme de son œuvre. En revanche, dans le cas de la psychanalyse, Henry fait état d'un déclin déjà entamé et irréversible : la psychanalyse n'est pas « en route » comme l'est le capitalisme, elle est plutôt « en déroute » si l'on en croit Henry, et cela s'explique pour une raison simple : cette discipline apparue à l'orée du xx^e siècle n'est pas un commencement, elle est l'ultime avatar des métaphysiques de la conscience (ou métaphysiques de la représentation) qui reléguèrent progressivement la vie au rang d'une instance irreprésentable prenant le nom de l'« inconscient » selon une caractéristique seulement privative. C'est la conscience extatique donatrice de sens qui sert ici de référence, pour refuser à la vie certaines propriétés dont elle serait démunie.

Si la psychanalyse est en déroute, ou en déclin, aux yeux de Henry, c'est donc parce qu'au principe même de son entreprise on rencontre un présupposé qui ne lui appartient pas en propre, mais qui la détermine maximale, selon lequel la phénoménalité se réduirait à la représentation. Ce qui explique l'échec de la psychanalyse selon Henry, c'est le privilège accordé au paradigme de la représentation depuis Descartes jusqu'à Freud, mais c'est aussi et surtout la limite intrinsèque de ce même paradigme pour appréhender ce qu'est la vie. La généalogie de la psychanalyse fait donc apparaître ce qui, au cœur de cette discipline, reste un impensé, à savoir la vie invisible et irreprésentable. Le monde de la force et des pulsions ne saurait être ramené à la circonscription du sens ou à la représentation.

Aux yeux de Henry, les pulsions resteront toujours étrangères à leur mise en image, à leur mise en langage, et plus généralement au domaine du sens qui est celui de la conscience extatique qui pose des significations

⁹ Voir Henry 2007, p. 96.

dans l'expérience psychanalytique. Pour des raisons qui touchent à des lois d'essence, la conscience donatrice de sens située au soubassement de l'expérience psychanalytique ne pourra jamais remplir sa visée de sens : aucune pulsion ne passera jamais dans le domaine de la représentation. Cette impossibilité eidétique conduit Henry à considérer la psychanalyse comme une entreprise déceptive et vouée à l'échec. Son impossibilité est reconduite à la duplicité de l'apparaître. Cela permet à Henry de justifier de façon radicale l'ensemble des critiques adressées à la psychanalyse¹⁰.

Mais Henry lui-même ne présente pas son entreprise comme une critique épistémologique. Il est intéressant d'observer comment Henry caractérise sa démarche philosophique. Dans l'introduction à la *Généalogie de la psychanalyse*, Henry parle d'un questionnement intervenant après coup, pour mieux éclairer et accompagner un processus de dépérissement déjà engagé de lui-même, pour les raisons structurelles qui viennent d'être identifiées. Henry exprime clairement cette idée à la page 5, en affirmant que « la philosophie se doit d'éclairer le motif de ce déclin¹¹ ». La généalogie de la psychanalyse ne vise donc pas à critiquer une idéologie victorieuse, comme dans le cas du capitalisme triomphant, mais plutôt à retracer les raisons d'un déclin irréversible et inéluctable et qui s'est déjà produit : en ce sens, la portée critique de la généalogie reste ici assez limitée, voire superfétatoire, et c'est pourquoi l'on pourrait se demander s'il s'agit encore d'une « généalogie » au sens que revêt traditionnellement ce terme depuis Nietzsche.

Le freudisme décline, sans qu'il soit besoin d'une critique extérieure, même si Henry va parfois jusqu'à affirmer que Freud est paradoxalement allé plus loin que tous ses prédécesseurs, pour tenter d'approcher le phénomène de la vie. Freud est parvenu, en partie, à remettre en cause le primat de la conscience : il a tenté d'approcher l'impensé de la tradition

¹⁰ La critique henryenne de la psychanalyse n'est pas identique à celle des logiciens et épistémologues américains. C'est moins l'absence de scientificité de la psychanalyse qui fait problème que son *impossibilité* de principe.

¹¹ Voir Henry 1985, p. 5 : « Lorsqu'une forme de pensée semble vieillir et s'incliner vers sa fin, plutôt que son avenir incertain, c'est le long processus de sa maturation et de sa venue au jour qu'il convient d'interroger, afin de lire en lui les signes annonciateurs de son destin. Une généalogie de la psychanalyse nous instruira sur celle-ci plus sûrement que ses succès, ou ses échecs, du moment. Et quand, l'efficacité de sa thérapeutique se trouvant de plus en plus contestée, la psychanalyse, en dépit de son audience populaire, revêt déjà l'habit gris de l'idéologie, la philosophie se doit d'éclairer le motif de ce déclin ».

philosophique européenne, bien qu'il ait reconduit et même affermi les présupposés des métaphysiques de la représentation. Cela explique pourquoi la *Généalogie de la psychanalyse* de 1985 ne se présente pas comme un véritable « écrit de combat¹² ». L'adversaire est déjà agonisant, si l'on en croit Henry. Cet ouvrage se présente plutôt comme une description archéologique, visant à faire ressortir certaines déviances historiques fort anciennes, qui ont conduit à préparer progressivement l'avènement de la théorie psychanalytique, et qui expliquent pourquoi celle-ci revêt désormais l'« habit gris » de l'idéologie.

C'est peut-être moins une démarche généalogique qu'archéologique qui caractérise l'approche henryenne de la psychanalyse, et cela explique pourquoi l'on peut soutenir que ce n'est paradoxalement pas dans la *Généalogie de la psychanalyse* de 1985 que la méthode henryenne trouve son expression la plus radicale. En cela, le titre de la *Généalogie de la psychanalyse* peut certainement rappeler un antécédent illustre, à savoir l'ouvrage nietzschéen de 1887, *Zur Genealogie der Moral* – et de fait, une telle référence à Nietzsche ne pouvait pas ne pas être présente à l'esprit d'Henry lorsque le titre fut choisi. Henry cite effectivement la *Généalogie de la morale* aux chapitres VII et VIII de l'ouvrage, et cela contribue à renforcer l'idée d'une résonance avec Nietzsche, qu'il nous faudra élucider (nous reviendrons bientôt sur le sens de cette référence évidente à Nietzsche). Mais en tout état de cause, c'est bel et bien une référence foucaldienne, plus ou moins implicite, qui anime essentiellement la démarche de Michel Henry. De fait, l'archéologie est bien présente, comme le prouve l'introduction de l'ouvrage, où le concept est convoqué à la page 14 – et comme le confirmera aussi un entretien tardif de janvier 2000, dans lequel Henry fera référence à *L'archéologie du savoir*. Dans cet entretien, Henry affirmera fièrement qu'il a développé une conception originale de l'archéologie. Citons ce propos, repris dans *Entretiens* : « Il ne s'agit plus d'une archéologie des sciences humaines, mais d'une archéologie de la chair. Et cela parce que rien de nous-mêmes ne s'explique, en fin de compte, par l'objectivité¹³ ».

Plusieurs remarques s'imposent à la lecture de ce bref passage. D'abord, on voit que Michel Henry privilégie le concept d'archéologie au détriment de celui de généalogie. Henry semble donc rechercher, à l'instar

¹² Tel était le sous-titre de la *Généalogie de la morale* de Nietzsche, dans la traduction de Patrick Wotling : voir Nietzsche 2000.

¹³ Voir Henry 2007, p. 123.

de Foucault, les strates ou les couches sédimentaires du savoir, qui dépassent les comportements et les mentalités d'une époque, puisqu'elles les rendent possibles. On assiste effectivement dans la *Généalogie de la psychanalyse* au déploiement d'une archéologie descriptive des différentes figures épistémiques de la conscience et de l'inconscient de Descartes à Nietzsche. Il s'agit d'identifier les strates sédimentées de la connaissance philosophique au soubassement d'une histoire relativement cohérente dont la démarche psychanalytique sera l'aboutissement. Cette archéologie n'est pas sans rappeler Foucault, puisque la psychanalyse n'est pas séparable de nombreuses couches de discours philosophique superposées, et d'un gouvernement des subjectivités. Mais l'archéologie henryenne se distingue de celle de Foucault, car il ne s'agit pas seulement de faire l'archéologie d'une science humaine. Si Michel Henry peut parler d'une « archéologie de la chair », cela signifie qu'il y a une « archi-chair¹⁴ », qui préexiste à tout savoir de la chair. À travers les savoirs d'une époque, fussent-ils idéologiques ou oppressifs, s'accomplit encore secrètement l'œuvre de la vie. Car c'est la vie qui laisse le champ libre à l'intentionnalité et aux connaissances qui forment autant de déviations historiques.

Cela s'observe dans le cas de la psychanalyse, si l'on suit Henry, car celle-ci est une forme de vie qui ne peut manquer de reléguer les formes élémentaires de l'expérience vécue vers un hypothétique arrière-monde, en raison de la métaphysique de la représentation dont elle reste prisonnière. C'est pourquoi elle se voit alors contrainte d'inventer un langage et une imagerie pseudo-scientifiques¹⁵, pour tenter désespérément de

¹⁴ *Ibid.*, p. 122.

¹⁵ Selon Henry, Freud voulut implanter de nombreux mythes archaïques dans ce réservoir d'images qu'est à ses yeux l'inconscient, tandis qu'il s'efforçait parallèlement de ramener la pulsion à un système énergétique conforme aux schémas scientifiques de son époque. Voir à ce sujet Henry 1985, p. 14 : « Les déviations historiques par l'effet desquelles l'inconscient est venu dans notre monde et y vient chaque jour ne peuvent faire l'objet d'un simple constat, pas même d'une description, celles des structures épistémiques ou des horizons idéologiques qui dirigent la pensée moderne : elles procèdent ultimement du vouloir de la vie de demeurer en soi. C'est la vie qui laisse le champ libre à l'apparaître du monde, tandis qu'elle le fonde secrètement, c'est elle donc qui se dit à la pensée – laquelle ne peut à aucun moment la prendre dans la vue de son voir – comme l'inconscient. La construction scientifique de celui-ci selon l'imagerie scientifique d'une époque, de 1895, par exemple, les développements transcendants, les raisonnements spéculatifs, les emboîtements d'hypothèses à l'infini, les personnages plus ou moins pittoresques qu'elle engendre, leurs jeux parfois burlesques – rien de tout cela n'est aussi absurde qu'il y paraît. La mythologie freudienne a le sérieux de

mettre en mots et en images la vie qui ne se laisse pas appréhender faute de moyens phénoménologiques appropriés.

À lire la *Généalogie de la psychanalyse*, on comprend que ce sort réservé à la psychanalyse n'est qu'un révélateur ou un miroir grossissant des objections adressées à l'ensemble de la tradition philosophique. En un certain sens, la tentative désespérée de la psychanalyse, visant à faire accéder la vie à la représentation, est déjà préfigurée par chacun des grands philosophes auxquels Michel Henry accorde une place dans son livre de 1985. Chacun à leur manière, Descartes, Kant, Schopenhauer et leurs successeurs, accomplirent un geste caractéristique de la modernité, consistant à vouloir ramener la vie à la représentation, mais chacun réinjecta indûment une forme de « représentéité » au cœur de la vie invisible, pour tenter de dire la phénoménalité qui est la sienne. Au cœur de ce parcours historique, c'est incontestablement la figure de Nietzsche qui occupe la place la plus ambiguë. Pour une part, Nietzsche semble être quasiment exempt des reproches qui seront finalement adressés à Freud dans le texte de 1985, mais pour une autre part, il faut aussi souligner que la figure de Nietzsche telle qu'elle est dépeinte dans la *Généalogie de la psychanalyse* ne sera pas le dernier mot de Michel Henry.

C'est pourquoi nous voudrions, dans le dernier moment de cet article, analyser le renversement du positionnement de Michel Henry vis-à-vis de Nietzsche, et comprendre en quoi cela concerne, en quelque façon, le concept de généalogie et ses transformations progressives. La critique de la généalogie nietzschéenne¹⁶ ne fera que s'accroître, dans les dernières années, au profit d'une ultime reformulation de la généalogie

toutes les mythologies, pour autant qu'elles s'élèvent de ce même Fond essentiel et secret que nous sommes, qui est la vie. Et c'est pourquoi on y croit sans trop de peine, parce qu'on s'y reconnaît si aisément ».

¹⁶ Voir les manuscrits inédits de la *Généalogie de la psychanalyse*, où la généalogie nietzschéenne est reléguée du côté de l'historicisme. Citons le Ms A 19484, où le style est parfois télégraphique : « La généalogie appartient à l'idéologie. La généalogie que raconte N<ietzsche>, le recours au passé mythique de l'humanité. [Le fait de] savoir que celui qui a causé un dommage dit souffrir parce que sa souffrance cause [une] joie à celui qui a été lésé et que cette joie qui indemnise celui qui a été lésé et compense un dommage, donc que le lien moral peine-souffrance [culpabilité écrit en dessous de peine] s'explique par le rapport créancier-débiteur – cette généalogie est purement illusoire. Le principe d'explication n'est pas le rapport débiteur-crédancier c'est le rapport affectif (intemporel), que [la] souffrance de l'autre procure [un] plaisir, c'est la connexion joie-souffrance. Le passé débiteur-crédancier loin d'expliquer ce rapport – cette généalogie souffrance-joie – est expliqué par lui. [La] généalogie affective réelle explique [la] pseudo généalogie de la morale par N<ietzsche> ».

par Henry. Nous allons étudier cette redéfinition de la généalogie dans les œuvres tardives de Michel Henry. Celle-ci s'effectue au contact de l'œuvre de Nietzsche mais aussi contre elle, et c'est par ce biais que Michel Henry précise sa démarche personnelle.

3. L'anti-nietzschéisme du dernier Henry : de la « généalogie humaine » à la « généalogie divine »

Nous allons voir que le rapport du dernier Henry à la généalogie nietzschéenne sera évolutif, et se décomposera selon trois moments, qui correspondent à des textes clairement identifiables. Il est d'abord question de Nietzsche dans la *Généalogie de la psychanalyse* de 1985, puis dans *La Barbarie* de 1987, mais aussi à divers titres (et de façon plus ou moins explicite) dans la trilogie du dernier Henry qui regroupe *C'est moi la vérité* (1996), *Incarnation* (2000) et *Paroles du Christ* (2002).

On peut démontrer que le positionnement de Michel Henry vis-à-vis de Nietzsche évolue au fil de ces œuvres. À l'époque de la *Généalogie de la psychanalyse*, Henry prête à Nietzsche des thèses qui sont finalement les siennes propres, et cela explique pourquoi la figure de Nietzsche est encore valorisée. Henry affirme que la généalogie nietzschéenne échapperait à l'historicisme, car Nietzsche mettrait au jour un absolu axiologique irréductible aux variations du temps. Suite à cette étape, il faudra se référer à *La Barbarie*, texte le plus nietzschéen de Michel Henry, puisque la problématique de la culture passe ici au premier plan. Dans ce texte où de nombreux philosophèmes nietzschéennes sont repris, notamment le concept de « volonté de puissance », Henry traite encore la question des valeurs en se revendiquant de Nietzsche, mais pour mettre en place une axiologie qui n'est déjà plus nietzschéenne. Le geste généalogique est déjà subverti, selon une démarche régressive nous reconduisant à la « valeur absolue de la vie », concept qui ne saurait faire sens d'un point de vue nietzschéen. Henry a donc prêté à Nietzsche une généalogie qui n'est pas la sienne, et ce geste se retournera contre Nietzsche lui-même, puisque Michel Henry cherchera ultimement à exagérer les différences plutôt qu'à gommer les divergences, comme c'était le cas auparavant. La généalogie réapparaîtra dans la « trilogie », au cœur d'une philosophie du christianisme, qui s'opposera finalement aux penseurs modernes accusés de défigurer la vie au nom d'un certain biologisme. Parmi ces penseurs qui échoueraient dramatiquement à

penser la vie comme un absolu en raison du biologisme, Henry inclut Schopenhauer et Freud, mais il réserve un sort particulier à Nietzsche. C'est bien la confrontation à Nietzsche qui permet à Henry de remodeler progressivement son concept de « généalogie », entre les années 1985 et 2000, pour le mettre au service d'une philosophie du christianisme qui sera explicitement anti-nietzschéenne.

Faisons d'abord retour à la *Généalogie de la psychanalyse* de 1985, pour dégager deux aspects essentiels du texte. Le premier aspect concernera la présentation de la généalogie nietzschéenne comme une démarche régressive s'opposant à l'histoire, et le second concernera l'interprétation de la vie nietzschéenne comme un absolu axiologique. À travers ces deux gestes, on voit que Michel Henry prête à Nietzsche des thèses qui ne sont pas les siennes pour mieux confirmer ses présupposés phénoménologiques. Cela est patent lorsque Michel Henry attribue à Nietzsche une conception de la généalogie s'opposant à l'idée même de chronologie. Selon Henry, la généalogie nietzschéenne surmonterait l'historicisme pour mieux nous reconduire à l'essence¹⁷. Cette lecture peut étonner, car dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche n'adopte jamais un point de vue supra-historique. Aux antipodes de l'égypticisme des éthiciens, Nietzsche voulait réévaluer la morale en faisant preuve de sens historique. Le généalogiste devait historiciser les morales humaines et les rapporter à leur conditionnements historiques eux-mêmes multiples, divers et disparates. Si les idoles éternelles avaient des commencements historiques parfois très modestes et dispersés, cela incitait à se défaire des interprétations essentialistes de la morale. En dépit de ces éléments bien connus, Henry présentera la généalogie nietzschéenne comme une démarche reconduisant à l'essence intemporelle de la vie. À la page 285 de la *Généalogie de la psychanalyse*, Henry affirme effectivement que Nietzsche s'oppose à l'objectivisme des sciences humaines, car il refuse de traiter l'homme comme une chose, pour mieux laisser place à la vie subjectivement éprouvée. Mais il affirme surtout que ce n'est pas à l'histoire – et pas même à l'histoire des premières formations sociales –, que Nietzsche fait appel, pour fournir à la morale sa généalogie. Selon Henry, l'intérêt pour les études préhistoriques montrerait que Nietzsche

¹⁷ Citons ici un manuscrit inédit de la *Généalogie de la psychanalyse*, conservé au Fonds Michel Henry de l'université catholique de Louvain. Ce manuscrit est instructif car il montre comment Henry déplace la généalogie nietzschéenne. Selon lui, l'historicisme doit laisser place à un certain essentialisme. Voir le Ms A 19486 : « La généalogie ne donne pas la parole à l'histoire mais à l'essence ».

veut faire retour aux temps anciens, et donc à une forme d'histoire qui, en un certain sens, durerait toujours, car il s'agirait de mettre au jour, selon les différentes formules utilisées par Henry, « l'histoire de l'essence », ou « l'historial de l'absolu¹⁸ », en prenant garde à l'éternel passage qui s'effectue de la souffrance à la joie. Henry explique alors, dans les pages suivantes, que la généalogie reconduit à des rapports de compensations entre des joies et des souffrances. On retrouve ici toute l'économie pulsionnelle située au fondement des obligations, des échanges, des châtiments et des contrats, mais Henry considère qu'un seul et même absolu axiologique sert de soubassement aux sociétés humaines dans l'histoire.

À travers ces analyses se dégage un deuxième trait de la lecture henryenne de la *Généalogie de la morale*, à savoir que Nietzsche serait parvenu à mettre au jour un absolu axiologique. Paradoxalement, ces analyses henryennes menées à partir d'une lecture phénoménologique de la *Généalogie de la morale* aboutissent à une thèse bien peu nietzschéenne, selon laquelle la vie aurait une « valeur absolue ». Henry développe une interprétation très personnelle du premier traité de la *Généalogie de la morale* où Nietzsche dépeint le type aristocratique. Les prédicats axiologiques de l'autoglorification nietzschéenne – la noblesse, le bien, la beauté et le bonheur – sont dérivés d'un auto-accroissement par lequel la vie s'éprouverait comme le Bien. Cette thèse de l'immanence du Bien vient confirmer le déplacement de la généalogie nietzschéenne. Si Nietzsche présente le bien comme une simple interprétation, Henry le présente comme une essence, en dépit de l'héritage nietzschéen revendiqué. Citons un passage du tome IV de *Phénoménologie de la vie*, qui reformule de manière synthétique les analyses développées aux pages 300 à 305 de la *Généalogie de la psychanalyse* :

Pourquoi maintenant la vie a-t-elle une valeur absolue ? (...) Parce que dans l'expérience qu'elle fait de soi, la vie expérimente qu'elle est bonne (...). C'est la raison pour laquelle (...) lorsque Nietzsche se représente cette essence de la vie dans la figure de la noblesse et des nobles, il leur fait dire : « Nous les nobles, les bons, les beaux, les heureux¹⁹ ».

Ce texte confirme que Michel Henry veut dégager un absolu axiologique sous la forme d'une auto-évaluation. Henry veut montrer que la vie,

¹⁸ Henry 1985, p. 285.

¹⁹ Henry 2004a, p. 34-35.

dans ses types les plus accomplis, se reconnaît comme le Bien. D'une certaine manière, Henry s'appuie sur Nietzsche, mais il tend plutôt à rejeter le perspectivisme nietzschéen du premier traité de la *Généalogie de la morale*, puisqu'il s'agit de faire retour à la valeur absolue du Bien, comme essence de la vie.

Ces idées très paradoxales, qui s'apparentent à une véritable subversion de la généalogie nietzschéenne davantage qu'à un simple commentaire ou qu'à une lecture fidèle, préfigurent les développements plus tardifs de *La Barbarie*, publiée deux ans après la *Généalogie de la psychanalyse*. Dans ce texte le plus nietzschéen de Michel Henry, où la problématique de l'auto-négation de la vie dans la culture moderne passe au premier plan, Henry se revendiquera encore de Nietzsche, pour proposer une analyse qui n'est pas nietzschéenne. Henry va appliquer la thèse de l'absolu axiologique dégagée dans la *Généalogie de la psychanalyse* au complexe de culture de la modernité, où c'est la science qui opère insidieusement la négation de la vie. D'un certain point de vue, le constat posé par Henry dans *La Barbarie* reprend le verdict du Nietzsche des *Inactuelles*. La culture moderne « barbarise », parce que l'hyper-développement du savoir scientifique conduit à l'effondrement de la culture. Henry souligne que l'« archi-fait galiléen », dont il était déjà question dans le *Marx*, domine l'économie et la science moderne, au point d'exclure les caractéristiques ontologiques de la vie du champ du savoir certain. Ainsi, les activités de la culture telles que l'art, l'éthique et la religion, sont reléguées au second plan, car celles-ci ne sont justement pas des sciences ou des moyens de la croissance. Le monde techno-scientifique désormais inséparable de l'économie capitaliste s'appuie sur la computation et le calcul, et cela explique pourquoi les pratiques de la culture qui ne relèvent pas du quantifiable sont nécessairement dévoyées, étant regardées comme des illusions subjectivistes ou des éléments perturbants qui ne favorisent pas la croissance. Les analyses de *La Barbarie* rejoignent donc le *Marx*, mais c'est pour mieux confirmer l'écart qui s'est creusé entre la modernité et les formes traditionnelles de l'économie et de la culture humaine. Pour prendre acte de cette rupture, Henry renoue donc une dernière fois avec le marxisme, mais il reprend aussi la thèse de l'auto-évaluation de la vie prêtée à Nietzsche dans *La Généalogie de la psychanalyse*, et cela pour affirmer alors que la vie ne parvient désormais plus à évaluer ses propres productions.

On le voit, ce diagnostic posé par Henry dans la *Barbarie* fait se rejoindre deux pratiques de la généalogie, l'une d'inspiration marxienne, visant à retracer l'abstraction de la vie aux sources de la techno-économie, et l'autre plutôt nietzschéenne, visant à diagnostiquer dans la modernité une auto-négation de la vie plus fondamentale qui touche à la culture. Mais on comprend aussi que Michel Henry ouvre une voie irréductible à celles de ses prédécesseurs, ne serait-ce qu'en raison du geste synthétique qu'il déploie. Ce geste synthétique finira aussi par se retourner contre plusieurs philosophes allemands du XIX^e siècle, qui devinrent eux aussi des adversaires de Michel Henry, en tant qu'ils furent, à ses yeux, des porte-voix de la modernité nihiliste, et pas seulement ses critiques. C'est tout particulièrement le cas de Nietzsche, qui deviendra une cible privilégiée de Michel Henry, durant les dernières années de sa production intellectuelle.

À ce titre, on peut prélever quelques déclarations anti-nietzschéennes de Henry, et se demander en quoi elles seront inséparables de la toute dernière reformulation de la méthode généalogique dans la « trilogie ». Dans plusieurs textes, par exemple aux pages 65 et 66 de *C'est moi la vérité*, ou aux pages 145 et 146 du recueil *Auto-donation*²⁰, Michel Henry rapproche Nietzsche de Schopenhauer et Freud, et les accuse tous les trois de parler de la vie dans la modernité mais en la défigurant.

²⁰ Voir Henry 1996, p. 66 : « Le trait le plus remarquable de la venue de la vie au premier rang des préoccupations de la culture moderne, et cela au fur et à mesure que le raz de marée schopenhauerien submerge l'Europe dans la dernière décennie du XIX^e et les deux ou trois premières du XX^e siècle, c'est cependant la dénaturation et la falsification de la vie elle-même, dénaturation si grave qu'elle aboutit proprement à sa destruction. Ce renversement singulier de la vie dans la mort reçoit d'une phénoménologie radicale un éclairage saisissant. C'est précisément au moment où la vie paraît sur le devant de la scène culturelle européenne que son pouvoir de révélation propre se trouve non seulement occulté mais explicitement nié. Cette négation du pouvoir spécifique de révélation de la vie a elle-même un motif phénoménologique. C'est parce que, pour Schopenhauer comme après lui pour Freud, le pouvoir de rendre manifeste, ce qu'ils appellent la "conscience", réside dans la représentation, dans le fait de poser devant dans l'"au-dehors" du monde, que la vie, étrangère à cet "au-dehors", se trouve dès lors inexorablement privée du pouvoir d'accomplir en elle-même et par elle-même l'œuvre de la révélation – qu'elle est aveugle, inconsciente. Une vie aveugle, inconsciente, qui veut sans savoir ce qu'elle veut et sans même savoir qu'elle veut, est une vie absurde. Puissance absurde, aveugle, inconsciente, la vie peut être alors chargée de tous les crimes, entrant, dans sa frénésie meurtrière, des millions de fois en lutte contre elle-même, source du ravage de l'univers ». Voir également Henry 2004b, p. 146 : « Cette séquence historique, qui va de Schopenhauer à Freud, en passant par Nietzsche, parle de la vie dans le monde moderne, mais en la défigurant. »

Ces penseurs regardent la vie comme un vouloir aveugle, une puissance souterraine et absurde, ou encore comme un désir inconscient, et parfois comme pulsion de mort ou facteur de chaos. Schopenhauer, Nietzsche et Freud se montreraient incapables de saisir la vie comme un mode de révélation, et c'est pourquoi ils la relèguent à un niveau généalogique et souterrain. Ils mettent finalement la vie à distance, alors que celle-ci s'éprouve sans distance. En cela, ils se rendent complices, selon Michel Henry, de la science moderne, et plus précisément de la biologie qui va progressivement regarder le concept de « vie » comme une vieille entité métaphysique. Si la biologie est devenue une science galiléenne et mondaine, cela veut dire qu'elle évacuera toute dimension d'intériorité et de subjectivité pour examiner des processus biochimiques objectivement constatables. La science veut objectiver la vie pour en diminuer l'étrangeté, mais elle ne parvient plus alors à comprendre, selon Henry, ce qui fait l'humanité de l'homme, qui est engendré dans cette vie.

Et c'est dans cette optique à la fois anti-nietzschéenne et anti-scientiste que Michel Henry va se demander comment reformuler le questionnement généalogique. S'il s'agit de réinscrire l'homme dans la vie, il faudrait aussi repenser le statut de l'« Archi-vie ». La vie n'est pas un objet du monde, elle se définit plutôt comme ce qui préexiste au monde, puisque c'est d'abord en étant engendré dans la vie que chaque individu peut venir au monde. Sur cette question capitale, on peut renvoyer à différents textes de la « trilogie », et notamment au chapitre IV de *Paroles du Christ*, ainsi qu'au chapitre V de *C'est moi la vérité* qui constitue le texte le plus élaboré. Dans ces deux chapitres, Henry met en place un même geste subversif, puisqu'il veut procéder, selon ses propres mots, à la « substitution d'une généalogie divine à la généalogie naturelle²¹ ». En prenant pour exemple le cas paradigmatique du Christ, qui n'aurait été engendré par aucun homme, Michel Henry veut questionner l'idée de « généalogie naturelle²² », et aller jusqu'à

²¹ Henry 2002, p. 55.

²² Voir Henry 1996, p. 310 : « Ainsi tel individu est né à tel endroit, à telle époque, de parents appartenant à telle ethnie, à tel milieu social, il est lui-même porteur de telle détermination sexuelle, de telle propriété ou de telle déficience physique ou intellectuelle, etc. Mais si, selon sa naissance transcendante dans la Vie absolue, l'ego, l'autre ego aussi bien que le mien, est le Fils de cette Vie, le Fils de Dieu, de telle façon que cette condition définisse son essence et par conséquent toutes ses déterminations essentielles, alors c'est l'ensemble de ses caractères empiriques et mondains qui sont barrés d'un coup. Tout ce qui relève d'une généalogie naturelle notamment ».

« la pulvérisation de toutes les représentations qu'on peut se faire du lien entre un père et son fils, que celles-ci soient naïves, se tenant sur le plan de la perception immédiate, ou scientifiques, résultant de la réduction galiléenne de cette perception²³ ». Demandons-nous alors ce que signifie la « généalogie divine » dont parle Michel Henry dans ses derniers textes, puisque celle-ci s'oppose aux conceptions courantes et même biologiques d'après lesquelles chaque individu est l'enfant de son parent.

Sans entrer en détail dans les débats théologiques qui sous-tendent cette question, ressaisissons la teneur philosophique du problème soulevé par Henry, pour mieux éclairer son ultime conception de la généalogie. En relisant l'évangile de Jean²⁴, Michel Henry veut accréditer l'idée selon laquelle chaque vivant n'est pas seulement engendré par un autre individu empirique, mais d'abord engendré dans la Vie. C'est alors le statut transcendantal de cette Vie (qui sera, là encore, qualifiée d'« absolue ») qu'il convient de mieux définir, car celle-ci préexiste à tous les individus qui en sont identiquement les Fils. Cette vie absolue, qui prend chez Henry le nom du « premier Soi », est caractérisée comme l'ipséité originaire qui doit s'auto-affecter, avant que tout vivant puisse être révélé à lui-même, comme un ego ou comme un moi, jouissant alors d'un statut de « Fils ». L'individu se vit comme un moi autonome dans le monde, il est préoccupé par les objets, visant leur appropriation et leur maîtrise, et ce faisant il oublie sa condition de Fils. Or c'est bien l'enjeu d'une passivité ontologique originaire vis-à-vis de l'auto-affectation première dans laquelle la vie vient d'abord en soi, pour que tout vivant puisse être engendré en elle, qui fait question. Au sein de cette vie, lorsqu'elle lui est donnée, chaque homme reçoit ses pouvoirs et s'en saisit, y compris le pouvoir de donner la vie, qui n'appartient finalement à aucun individu, puisque chacun en procède déjà. À la « généalogie humaine²⁵ », Michel Henry substitue donc une « généalogie divine », si l'on entend par là le lien de dépendance et de passivité à l'égard d'une Vie absolue et première, proprement immémoriale, dans laquelle chacun des vivants a nécessairement été engendré, et par laquelle il pourra à son tour possiblement donner la vie qui lui a été préalablement transmise.

²³ Voir Henry 1996, p. 99.

²⁴ Voir Kühn 2013.

²⁵ Henry convoque cette expression à quinze reprises au chapitre V de *C'est moi la vérité*, intitulé « Phénoménologie du Christ ».

Lorsqu'il présente cette généalogie divine dans la « trilogie », Michel Henry prend soin à plusieurs reprises de l'opposer aux représentations et conceptions ordinaires de la naissance. Naître ne signifie pas « venir au monde », comme chacun l'affirme naïvement. Selon Henry, tout ce qui se montre dans le monde est étranger au vivre de la vie : « Naître ce n'est pas venir dans le monde. Naître, c'est venir dans la vie », affirme Henry à la page 79 de *C'est moi la vérité*. Or, venir *dans* la vie signifie aussi venir *de* la vie, à partir d'elle, de sorte que la vie n'est pas, selon Henry, le point d'arrivée mais le point de départ qui nous précède infiniment, et il s'agira donc d'en référer ultimement à une auto-génération, ou à une vie Absolue, qui revêt une dimension de primauté et de sacralité. C'est la référence à cette Vie qui organisera l'éthique chrétienne, car selon Henry la praxis du christianisme n'est rien d'autre que le mode d'existence dans lequel la vie du Soi s'accomplit de telle façon que c'est désormais la Vie absolue, selon son essence et son réquisit propre, qui s'accomplit.

Conclusion

On comprend dès lors combien cette redéfinition de la généalogie s'oppose aux conceptions apparues au XIX^e siècle et popularisées par Nietzsche, car elle tendra précisément à réintroduire un principe que Michel Henry ne qualifie pas de métaphysique, mais qui fait néanmoins l'objet d'une philosophie de la religion. Pour ressaisir alors l'originalité de Michel Henry et situer la place qui est la sienne dans la vaste trajectoire des métamorphoses de la généalogie après Nietzsche, nous concluons en affirmant que les rapports d'héritage et de rupture avec l'auteur de la *Généalogie de la morale* ne sauraient être séparés ou dissociés. Héritage il y a, car la généalogie chez Michel Henry revêtira encore la forme d'une critique axiologique de la figure du monde moderne, et en cela, on peut sans doute affirmer que Michel Henry est le seul phénoménologue ayant su transposer la problématique nietzschéenne des valeurs au cœur de la méthode de la réduction d'origine husserlienne. Mais rupture il y a aussi, car la réappropriation de la généalogie nous reconduit à un nouvel Absolu, qui revêt une dimension incontestablement théologique. Chez Henry, la généalogie n'est plus celle des pratiques ou des croyances, elle n'est pas même celle des individus qui apparaissent empiriquement dans le monde ; elle est celle des vivants qui restent toujours, pour une part, étrangers aux

questions sociologiques, mais aussi étrangers aux questions d'hérédité et de descendance, et étrangers à leur objectivation, car il procèdent ultimement d'un Absolu dont la signification est, sinon métaphysique, du moins clairement religieuse.

Bibliographie

Audi 2008

AUDI (P.), « Michel Henry : entre généalogie et contemporanéité », *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 106, n° 1, 2008, p. 106-128.

Bertot 2016

BERTOT (C.), « Michel Henry lecteur de Nietzsche ou le dépassement de l'hellénisme », *Revue internationale Michel Henry*, n° 7, 2016, p. 133-150.

Bertot 2018

BERTOT (C.), « L'inconscient entre herméneutique et phénoménologie matérielle. Paul Ricœur et Michel Henry en dialogue face à la psychanalyse freudienne », in *Les enjeux de l'herméneutique en Allemagne et au-delà*, sous la direction de DENAT (C.) et WOTLING (P.), Reims, Épure, 2018, p. 241-266.

Bertot 2019

BERTOT (C.), « La critique de la culture chez Michel Henry. Une postérité nietzschéenne ? », in *Nietzsche et la phénoménologie*, sous la direction de BERTOT (C.) et LECLERCQ (J.), Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 279-304.

Darcis 2012

DARCIS (D.), « La vie peut-elle se tourner contre soi ? Le problème de la négation de la vie envisagé à partir des concepts de Michel Henry », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, vol. 8, n° 1, 2012, <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=506>.

Henry 1985

HENRY (M.), *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985.

Henry 1990

HENRY (M.), *Du communisme au capitalisme*, Paris, Odile Jacob, 1990.

Henry 1996

HENRY (M.), *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996.

Henry 2002

HENRY (M.), *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002.

Henry 2004a

HENRY (M.), *Phénoménologie de la vie*, t. IV : *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004.

Henry 2004b

HENRY (M.), *Auto-donation*, Paris, Beauchesne, 2004.

Henry 2007

HENRY (M.), *Entretiens*, Paris, Sulliver, 2007.

Jean 2011a

JEAN (G.), « Vie et plus-value : Michel Henry et les fondements métaphysiques de l'économie » in « Michel Henry : une phénoménologie radicale », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 30, 2011, sous la direction de ROGOZINSKI (J.), p. 171-196.

Jean 2011b

JEAN (G.), « Genealogie, Historialität und Passivität. Michel Henry und die Phänomenologie der Geschichte », in *Metaphysik des Individuums. Die Marx-Interpretation Michel Henrys und Ihre Aktualität*, sous la direction de ANGEHRN (E.) et SCHEIDEGGER (J.), Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2011, p. 194-219.

Jean et Leclercq 2012

JEAN (G.) et LECLERCQ (J.), « Sur la situation phénoménologique du Marx de Michel Henry. Étude de "Notes" inédites », in *Revue de la philosophie française et de langue française*, vol. XX, n° 2, 2012, p. 1-18.

Kühn 2013

KÜHN (R.), « Archi-intelligibilité johannique dans la phénoménologie de Michel Henry. Une réception phénoménologique radicale du prologue de Jean », *Revue internationale Michel Henry*, n° 4, 2013, p. 77-98.

Nietzsche 2000

NIETZSCHE (Fr.), *Éléments pour la généalogie de la morale*, trad. P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2000.

La généalogie dans les débats contemporains sur les modèles de critique sociale

Frédéric Porcher

Université Paris 1, laboratoire HIPHIMO

Introduction

De Foucault à Butler – en passant par Bernard Williams, Ian Hacking, Giorgio Agamben, Wendy Brown et bien d’autres encore –, la généalogie semble caractéristique sinon d’une tradition du moins d’un *style de pensée* dont on fait généralement remonter les origines à Nietzsche. En témoigne l’insistance éditoriale récente autour du motif de la « généalogie comme critique¹ » – syntagme tout à fait instructif en ce qu’il semble indiquer que la généalogie en tant que critique ne parle pas d’elle-même, et qu’elle se doit donc d’être défendue comme une forme de critique spécifique que l’on peut dès lors comparer à d’autres modèles comme la critique kantienne, la critique marxienne ou encore la critique immanente d’inspiration hégéliano-marxienne. Ce style de pensée critique dit généalogique trouve, on le sait, sa justification emblématique dans deux passages déterminants de la *Généalogie de la morale* appelés à jouer un rôle central dans les héritages contemporains. Tout d’abord dans la préface (§ 6), où Nietzsche évoque son « *exigence nouvelle* » : « nous avons besoin d’une *critique* des valeurs morales, il faut *remettre une bonne fois en question la valeur de ces valeurs elle-même*² », déclaration que l’on se doit de compléter par le § 24 du troisième traité où Nietzsche parle d’un « problème nouveau » tenant cette fois à la « valeur de la vérité » : « la volonté de vérité requiert une critique – déterminons de

¹ Geuss 2002, p. 209-215 ; Saar 2007 ; Koopman 2013.

² Nietzsche 2000, p. 56.

la sorte notre tâche propre –, il *faut* faire la tentative de *remettre* pour une fois *en question* la valeur de la vérité³ ».

Cependant, s'il faut sans nul doute attendre les lectures françaises⁴ – et tout particulièrement celles de Deleuze et Foucault –, pour que la généalogie devienne un concept critique, cela ne veut pas dire qu'elle occupe la même fonction chez ses différents protagonistes. Aussi nous semble-t-il utile de discerner deux modèles critiques pouvant chacun se revendiquer de la généalogie nietzschéenne : un modèle *généalogico-évaluatif* qui, suivant la lecture deleuzienne, se trouve justifié par le motif nietzschéen de la « critique de la *valeur* des valeurs » ; et un second que l'on peut qualifier d'*historico-généalogique*, en référence à Foucault, dont la critique porte non pas directement sur l'évaluation des valeurs mais spécifiquement sur la « valeur de la vérité », laquelle a pour conséquence de transformer l'historiographie traditionnelle, théologique ou rationaliste, en « généalogie de l'histoire ». Dans les débats contemporains, on observe aussitôt que c'est avant tout le second modèle, médié par Foucault, qui retient l'attention : tout se passe comme si Foucault avait ouvert une brèche politique dans la pratique généalogique, permettant à celle-ci de devenir une forme de critique sociale dont il nous revient d'explicitier ici le sens et la portée.

Pourtant, l'idée de « critique généalogique » ne va pas du tout de soi si l'on en croit les objections qu'elle a pu susciter tant du côté de la tradition marxiste que de la Théorie critique allemande : on pense naturellement à Jürgen Habermas et, dans une moindre mesure, à Axel Honneth : le nerf de l'objection, initialement formulée par Nancy Fraser, repose sur l'idée que la *méthode* généalogique, bien que très attractive, reste passible de nombreuses « confusions normatives » tenant à l'ambiguïté conceptuelle de la notion foucauldienne de pouvoir qui, en tant que « fruit de la méthode généalogique », ne délivre aucun critère normatif pour *savoir* et *juger* si une forme de pouvoir est acceptable ou inacceptable. En somme, la généalogie pratiquée par Foucault ne saurait être d'aucune ressource en vue de se prononcer « pour ou contre » le pouvoir, la face critiquable du pouvoir restant, pour ainsi dire, en suspens⁵.

³ *Ibid.*, p. 257.

⁴ Pour cette raison, Emmanuel Salanskis n'hésite pas à parler, à propos du « Nietzsche français » des années 1960-1970, de « tournant généalogique » (Salanskis 2015, p. 207).

⁵ Fraser 1981.

En vue de répondre à une telle objection, dont on voit qu'elle compromet l'idée même de généalogie comme critique sociale pertinente, nous commencerons par expliciter le rapport entre la généalogie et la normativité – en partant non seulement de Deleuze et Foucault mais aussi de la figure heuristique et matricielle de Canguilhem, dans la mesure où c'est avec lui qu'émerge, au contact d'une lecture hétérodoxe de Nietzsche, un nouveau sens biologique du concept de norme et de la « normativité vitale ». Puis, nous reconstruirons les termes du débat contemporain autour des différents modèles de critique sociale et interrogerons enfin la pertinence des deux modalités de compréhension de la généalogie, nietzschéo-deleuzienne et nietzschéo-foucaldienne, afin de situer la place singulière qu'occupe la généalogie dans ces débats.

1. Généalogie et normativité

L'idée de généalogie couplée à la notion de critique, si elle peut bien référer à Nietzsche, n'en demeure pas moins une innovation récente – peut-être même est-elle propre, on l'a dit, à la lecture française de Nietzsche initiée par Deleuze. On ne peut en effet qu'être frappé par le décalage entre le peu d'occurrences du terme « *Genealogie* » dans le corpus nietzschéen et son extraordinaire promotion à partir de Deleuze⁶. Ce qui retient toutefois l'attention dans la lecture deleuzienne, c'est que la généalogie n'y est pas envisagée comme une méthode historiographique spécifique, mais comme une « critique immanente⁷ » qu'il s'agit d'abord d'inscrire dans le postkantisme (Fichte, Maïmon) pour mieux marquer ensuite la césure opérée par Nietzsche au sein de cette tradition. Cette rupture se trouve pensée à partir de la radicalité de la critique nietzschéenne des valeurs qui, à la différence de Kant ou de Hegel, ne se contente pas, pour mener sa critique, de juger ou présupposer des *valeurs* comme la raison, la vérité ou la liberté, mais consiste – et c'est le sens même de la généalogie nietzschéenne – à rapporter ces mêmes valeurs (raison, vérité, liberté) à des « manières d'être, des modes d'existence de ceux qui jugent et évaluent⁸ ». De ce point de vue, la volonté de puissance apparaît comme le nécessaire complément de la généalogie

⁶ On trouve en tout et pour tout neuf occurrences de « *Genealogie* » dans l'œuvre publiée et, à deux exceptions près, elles renvoient uniquement au titre de l'ouvrage *Zur Genealogie der Moral*. Cf. Nietzsche 2009.

⁷ Deleuze 1962, p. 104-106.

⁸ *Ibid.*, p. 1-2.

en ce qu'elle établit que les conditions de ceux qui jugent s'avèrent génétiquement déterminées par une certaine forme de puissance ou d'impuissance, d'affirmation ou de négation, de la vie. Mais il faut faire un pas supplémentaire : Deleuze envisage en effet la critique immanente portée par la généalogie d'un point de vue aussi bien *rétrospectif* que *prospectif* : d'un côté, la critique immanente nietzschéenne remet en question les philosophes du passé (de Hobbes à Hegel), qui ont tous commis un même contresens sur la volonté de puissance en la comprenant comme « désir de dominer » et se sont efforcés, pour cette raison, de la conjurer. D'un autre côté, la critique immanente offre à Deleuze l'occasion de formuler un programme critique et épistémologique dont le point nodal repose sur la « transformation des sciences de l'homme⁹ », elle-même comprise comme une transformation de « notre manière de penser ». Où il s'agit de promouvoir, dans le sillage de la « généalogie nietzschéenne des forces », l'idée de science active qui, par opposition aux sciences traditionnelles, appelle une nouvelle image de la pensée véhiculée par le concept d'activité de la volonté de puissance¹⁰.

S'il convient de rappeler cette double orientation (rétrospective et prospective) de la généalogie, c'est qu'elle permet de comprendre en creux que le problème des valeurs se trouve posé par Deleuze dans une certaine continuité avec le problème de la normativité tel qu'il a été formulé initialement par Canguilhem. Il existe à cet égard une référence cruciale : il s'agit d'un compte-rendu des ouvrages de Louis Lavelle et René Le Senne où, après avoir souligné l'importance de leurs travaux, le jeune Deleuze ne manque pas d'insister sur « ce qui reste à faire », à savoir promouvoir une philosophie des valeurs qui, renouant avec Nietzsche, permettrait de contrer la tendance spiritualiste et en définitive acritique de la philosophie française des valeurs¹¹. Et Deleuze d'y louer Canguilhem lorsque, dans la continuité de la critique nietzschéenne des valeurs, le philosophe de la médecine se propose non pas d'édifier comme ses contemporains une axiologie, mais, précise Deleuze, de rapporter les valeurs à des normes correspondantes (« normes biologiques ou sociales »). Chez Nietzsche et chez Canguilhem à sa suite, Deleuze détecte ce faisant un même geste critique refusant de réduire

⁹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁰ Ce nouveau concept d'activité a pour corollaire, aux yeux de Deleuze, une nouvelle conception de l'inconscient irréductible à son sens freudien.

¹¹ Deleuze 1955, p. 109-112.

les valeurs à des faits ou à des idéaux, au motif que toute valeur s'enracine dans une activité d'évaluation provenant de sources vitales et sociales. Aussi nous semble-t-il nécessaire de saisir en quoi la critique articulée par la généalogie repose, dans l'interprétation deleuzienne, sur un problème de normativité analogue à celui que posait Canguilhem sur le plan biologique. Ce qui sépare les deux auteurs, en revanche, c'est que le vitalisme deleuzien ne repose pas sur la vie biologique, mais sur la « puissance de la vie inorganique¹² », dont la nature dépend d'une puissance d'agir que Deleuze analyse en couplant la volonté de puissance nietzschéenne à la puissance spinoziste, inhérente au corps, d'affecter et d'être affecté.

Tournons-nous maintenant vers la généalogie telle que Foucault l'appréhende. Deux remarques comparatives retiennent l'attention : d'une part, si la généalogie assume pour Foucault une dimension critique, c'est sur un plan entièrement nouveau, tournée qu'elle est non pas vers la critique évaluative des valeurs, mais vers la critique de l'histoire traditionnelle (histoire des historiens, histoire de la Providence, philosophie de l'histoire) – cette critique supposant de faire du concept nietzschéen de « volonté de vérité » un levier pour historiciser la vérité et, par suite, confronter une telle historicisation de la vérité à la « nouvelle forme d'histoire¹³ » dont les historiens des sciences (comme Canguilhem) sont entre autres les représentants. La référence à Canguilhem ne se joue donc plus sur le plan vitaliste et axiologique, mais sur le plan historiographique et épistémologique, Foucault voulant faire – en référence à la généalogie nietzschéenne – une « histoire externe de la vérité », en lieu et place d'une « histoire interne de la vérité¹⁴ » telle qu'elle est pratiquée par l'épistémologie historique française, laquelle, selon Foucault, présuppose encore la norme de la vérité et du sujet de connaissance. Ajoutons enfin que cette histoire externe est aussi celle que Foucault caractérise, toujours en référence à Nietzsche, comme une « histoire politique de la vérité » – celle-ci pouvant être considérée comme le fil rouge de l'ensemble des généalogies foucaaldiennes. L'histoire de la vérité n'est donc plus l'affaire de la seule science – et

¹² Deleuze 1990, p. 196.

¹³ Foucault 1969, p. 12.

¹⁴ Foucault 1974, p. 1408.

donc de l'épistémologie – mais se transforme, avec Foucault relisant Nietzsche, en une histoire *politique* de la vérité¹⁵.

Aussi notre hypothèse consiste-t-elle à défendre l'idée que la généalogie, comprise en régime deleuzien comme activité immanente d'évaluation et, de manière contrastée, en régime foucaldien comme « généalogie de l'histoire¹⁶ », ne renvoie pas seulement à un problème *méthodologique* – lequel reste largement dominant dans les débats contemporains – mais, dans le sillage de la voie explorée par Canguilhem, à la *question des normes et de la normativité*¹⁷. On sait que l'enjeu, pour Canguilhem, est rien de moins qu'une critique épistémologique du concept de normalité, ce dernier étant devenu hégémonique à partir du XIX^e siècle dans les sciences physiologiques comme dans la sociologie issue de Comte¹⁸. Mais ce que l'on sait moins, c'est que la philosophie nietzschéenne des valeurs ainsi que, plus spécifiquement, son concept de « grande santé »¹⁹, représente aussi pour Canguilhem une référence de tout premier plan (le plus souvent implicite) en vue de défendre son hypothèse centrale de l'existence d'une « normativité biologique » irréductible à toute *science de la normalité* (biologique, sociologique ou psychologique). Autrement dit, le concept de norme dont héritent Deleuze et Foucault, chacun à sa façon, renvoie à un sens biologique et productif de la norme, irréductible à son sens juridique, moral et même sociologique. Et c'est, croyons-nous, en partant de cette approche renouvelée du concept de norme qu'il convient de réévaluer la place fortement *contestée* de la critique généalogique au sein des différents modèles de critique sociale.

¹⁵ « J'ai pris ce texte de Nietzsche en fonction de mes intérêts, non pas pour montrer que c'était la conception nietzschéenne de la connaissance – car il y a d'innombrables textes assez contradictoires entre eux à ce sujet –, mais seulement pour montrer qu'il existe chez Nietzsche un certain nombre d'éléments qui mettent à notre disposition un *modèle pour une analyse historique* de ce que j'appellerais la politique de la vérité » (*ibid.*, p. 1410, nous soulignons).

¹⁶ Foucault 1971, p. 1018.

¹⁷ Disant cela, nous ne faisons que tirer les fils des travaux de Pierre Macherey sur la « force des normes » chez Canguilhem et Foucault en proposant d'y adjoindre Deleuze (Macherey 2009). Certes, la référence à Canguilhem demeure beaucoup plus discrète dans le corpus deleuzien, mais nous citerons simplement Anne Sauvagnargues sans pouvoir l'étayer ici : « ce que Georges Canguilhem écrit du vivant, à savoir qu'il "tourne autour de sa norme", Deleuze l'applique à la théorie de la culture » (Sauvagnargues 2002, p. 126).

¹⁸ Canguilhem 1943/1966, p. 11-67.

¹⁹ Canguilhem 1988.

2. La place contestée de la généalogie dans le débat sur les modèles de la critique sociale

Dans les débats contemporains en philosophie sociale et politique, il est presque devenu un lieu commun de discerner, sous l'influence conjuguée de Michael Walzer et Axel Honneth, trois grands modèles de critique sociale : une critique sociale *constructive*, dans le style des théories de la justice inspirées de Rawls, dont le geste méthodologique remonte à Kant voire aux théories contractualistes, et dont la critique repose sur la construction de normes rationnelles de justice (universelles et procédurales) qui sont dès lors transcendantes à la société et permettent, en retour, de la critiquer en quelque sorte de l'extérieur ; le second modèle, dans le sillage des communautaristes comme Walzer ou Taylor, veut prendre le contre-pied d'une telle critique externe, en défendant l'idée de critique sociale interne dont la fonction n'est pas d'édifier des normes universelles de justice mais de *réinterpréter* de manière créative les normes sociales portées par les acteurs sociaux à titre de revendications ou de convictions morales. À ces deux modèles, externe et interne, il convient selon Honneth d'adjoindre un troisième modèle défini comme « reconstruction normative²⁰ », où, dans le sillage de Hegel et de Marx, il s'agit de *reconstruire* les présuppositions normatives et immanentes à la vie sociale. Ce qui implique de partir non pas d'un rapport affirmatif à la culture morale dominante (communautarisme), mais du processus de rationalisation sociale, afin de reconstruire les idéaux normatifs ou les attentes normatives dont il est porteur et de critiquer la société présente, de manière immanente, dès lors que ces attentes sont déçues et entraînent *ipso facto* des pathologies sociales.

En dépit de tout ce qui les oppose sur le plan de la justification des normes de la critique (externe, interne ou immanente), ces trois modèles partagent l'idée de *critique sociale normative* et rejoignent ce faisant une certaine pratique conventionnelle de la critique, dont le prototype s'avère essentiellement judiciaire ou juridico-moral. De sorte que se dessine, au travers de ces trois modèles, une sorte d'échiquier politique où l'on aurait, d'un côté, les partisans de l'État de droit démocratique à tendance libérale et universaliste (Rawls), avec en contrepoint les communautaristes à tendance pluraliste, et enfin les partisans d'une « théorie critique de la société », pouvant aller jusqu'à remettre en question les

²⁰ Honneth 2013, p. 296.

normes dominantes de la culture libérale dès lors que celle-ci oublie de réaliser ses propres promesses normatives. Comme le précise en effet Honneth, il s'agirait pour la philosophie sociale défendue par la Théorie critique de ne pas limiter sa critique à des critères *politiques* de justice (libéralisme vs communautarisme), mais de diagnostiquer les pathologies *sociales* générées par nos sociétés libérales afin de faire de la critique sociale une « instance d'autocritique thérapeutique²¹ ». En ce point, la critique généalogique, telle que pratiquée par Foucault ou Butler et, d'une autre manière, par Horkheimer et Adorno dans *La dialectique de la Raison*, peut s'inscrire dans le cadre d'une telle autocritique, à ceci près, précise une nouvelle fois Honneth, qu'elle reste déficitaire sur le plan normatif, en ce qu'elle n'explicite jamais, au contraire des trois modèles précédents, les critères normatifs de sa propre pratique critique. Ce déficit normatif de la généalogie rejoint en réalité une sorte de consensus chez les protagonistes du débat, pour qui la méthode généalogique d'inspiration nietzschéenne, bien qu'elle se prétende radicale, souffre d'une lacune dirimante : « critique solitaire²² » (Walzer), « *standing nowhere*²³ » (Taylor), « auto-réfutante²⁴ » (Habermas), la généalogie se révélerait donc incapable de se justifier en théorie.

Pourtant, le détour par Canguilhem nous semble extrêmement instructif, en ce qu'il atteste que la généalogie ne congédie pas tant le problème des *normes* de la critique qu'il ne vise bien plutôt à en déplacer le champ d'application. Comme le suggère Raymond Geuss, la généalogie aurait finalement pour fonction de remonter aux présupposés de la normativité et donc aussi bien de l'activité critique elle-même²⁵. En ce sens, la généalogie s'apparente, comme ont pu le suggérer les analyses les plus clairvoyantes de Honneth, à l'idée typiquement francfortoise de critique immanente, à ceci près que les normes n'y jouent plus le rôle de *critère* de la critique, mais d'*objet* ou de *source* pour une généalogie. Dans cette hypothèse, ce que nous souhaitons montrer, c'est que la généalogie n'est ni de l'ordre d'une critique externe, ni non plus d'une critique interne, mais qu'elle rejoint une forme de *critique immanente* analogue

²¹ Honneth 2008b, p. 143.

²² Walzer 1996.

²³ Taylor 1984.

²⁴ Habermas 1988.

²⁵ Geuss 2003, p. 156.

à celle défendue par la tradition de la Théorie critique allemande²⁶. Ce qui l'en sépare, en revanche, c'est qu'elle s'écarte du problème de la fondation normative de la critique sociale, en réinscrivant la critique sociale, après Canguilhem, dans une *histoire de la vie* pensée comme une *histoire des normes*.

3. La généalogie comme critique sociale immanente

On sait que la notion de critique immanente a été forgée par la Théorie critique au contact de Hegel et de Marx. Elle constitue, aux yeux de Honneth, le trait distinctif de la critique sociale de tradition francfortoise comparée aux autres formes de critique sociale. Son exigence consiste à être capable « d'indiquer l'instance préscientifique à laquelle rattacher son propre point de vue critique²⁷ ». Dit autrement, il ne s'agit pas de critiquer abstraitement la société mais de justifier, d'un point de vue normatif, son propre point de vue critique en l'ancrant dans la société elle-même et ses acteurs. D'où les différents modes de justification d'un tel ancrage extra-théorique qui se sont fait jour dans l'histoire de la Théorie critique : la « praxis sociale » (le premier Horkheimer), la « rationalité de l'agir communicationnel » (Habermas), la « lutte pour la reconnaissance sociale » (Honneth). En dépit de leur disparité et des débats internes à l'école qu'ils ont pu susciter, ces choix normatifs résultent, pour l'essentiel, de la notion d'autoréflexion critique en tant qu'elle exige du théoricien de réfléchir sa propre position à l'intérieur du champ social en indiquant la *genèse* de sa propre attitude critique envers la société. Et c'est en partie au regard d'une telle exigence que, dans *Le discours philosophique de la modernité*, Habermas remet en question la théorie foucaldienne du pouvoir au motif que Foucault « ne réfléchit pas généalogiquement sa *propre* historiographie généalogique²⁸ ». Tandis que le modèle de l'autoréflexion entend ne pas rompre le lien de la théorie et de la pratique, le défaut d'autoréflexion de la pensée foucaldienne se traduirait, au contraire, par un repli du théoricien, devenu un spectateur impuissant à ancrer sa propre théorie dans une pratique sociale déterminée.

²⁶ Pour plus de précisions sur le parallèle entre ces deux formes de critique immanente, cf. Porcher 2018.

²⁷ Honneth 2008a, p. 182.

²⁸ Habermas 1988, p. 319.

Cependant, dès 1972, Deleuze et Foucault insistent tous deux sur l'idée que « nous sommes en train de vivre d'une nouvelle manière les rapports théorie-pratique²⁹ » – suivant un diagnostic dont on voit qu'il ne suppose pas tant de rompre les liens entre théorie et pratique que de les reconfigurer. Ce qui réunit Deleuze et Foucault à ce moment précis de leur itinéraire intellectuel, c'est qu'ils récusent tous deux l'idée de ressemblance ou d'analogie entre la théorie et la pratique comme si la critique (théorique) pouvait retrouver son propre point de vue, pour parler comme Honneth, dans la réalité sociale³⁰. En somme, le schème critique retenu par Foucault et Deleuze ne peut pas être celui de l'autoréflexion, mais s'apparente bien plutôt à la notion d'expérimentation. Cette idée de « pensée-expérimentation » et de sa « descendance nietzschéenne³¹ » reposent sur une leçon capitale que Deleuze dégage de la généalogie nietzschéenne de la morale (II, § 12), et qui fait office de ligne de recherche pour tout son travail (y compris celui sur Foucault) : « jamais une chose n'a un seul sens. Chaque chose a plusieurs sens qui expriment les forces et le devenir des forces qui agissent en elle³² ». Autrement dit, l'activité de la pensée ne relève pas d'un processus réflexif et interne à l'esprit ou à la conscience, mais découle d'une expérimentation dont la particularité est de toujours rapporter la pensée à des forces extérieures qui agissent sur elle, ces dernières renvoyant à des rapports de force qui, dans le cas des luttes sociales, forment ce « champ de force réel³³ » que Foucault évoque, pour sa part, lorsqu'il insiste sur l'aspect stratégique de ses analyses généalogiques du pouvoir. Alors que la notion francfortoise d'autoréflexion reste tributaire d'une logique de la représentation et de la conscience, l'expérimentation implique dès lors une *nouvelle forme de critique*. Si la pensée critique se trouve ici rapportée à une extériorité, celle-ci ne renvoie à aucune transcendance, mais bel et bien aux forces immanentes au champ social, lestant pour ainsi dire la pensée d'une

²⁹ Deleuze 1972, p. 288.

³⁰ C'est d'ailleurs en partie pour ce motif que Foucault croit nécessaire de redéfinir la tâche de l'intellectuel comme « intellectuel spécifique », qui ne doit pas se faire « l'avocat de la conscience de tous » – selon un rapport de ressemblance –, mais intervenir spécifiquement au niveau de ce qu'il désigne, à la suite de sa lecture de Nietzsche, comme le régime de production de la vérité (la « politique de la vérité ») ; lutter contre le pouvoir s'accompagne donc toujours d'une tâche positive, qui est de produire de nouveaux savoirs restés jusqu'à présent « assujettis ».

³¹ Deleuze 1986, p. 255.

³² Deleuze 1967, p. 276.

³³ Foucault 1977-1978, p. 5.

charge critique que seule une généalogie serait à même de ressaisir, tant dans son mode d'émergence que de déploiement. Comment dès lors s'orienter à partir d'une telle immanence de la critique à ses objets, si cette critique résulte d'un jeu de forces extérieures seul capable de lui donner son efficace ? Et surtout : comment définir cette nouvelle figure de la critique sociale qui, sans relever d'une critique normative à proprement parler, comporte pourtant bien une signification normative ?

La réponse à ces questions nécessite de faire une nouvelle fois le détour par Canguilhem, puisque poser la question des normes chez Foucault et Deleuze revient, selon nous, à faire fond sur une conceptualité de la norme et de la normativité forgée par Canguilhem. Ce qui forme peut-être l'armature conceptuelle de toute forme de critique généalogique inspirée de Nietzsche, ce serait un type de problématisation que Canguilhem formule de façon assez laconique dans la préface à la seconde édition de son *Essai* : « c'est en effet un grave problème, à la fois d'ordre biologique et philosophique, que de savoir s'il est ou non légitime d'introduire l'Histoire dans la vie³⁴ ». Or, si Canguilhem a raison d'envisager l'histoire de la vie comme une histoire des normes, que se passe-t-il dès lors que cette *historicité* de la vie des normes se trouve pensée en régime de généalogie ? Quelles modifications entraîne une généalogie de type critique de l'histoire de la vie ? Revenons pour ce faire aux deux modèles de critique généalogique évoqués à l'entame de notre propos, chacun pouvant se réclamer d'une inspiration nietzschéenne.

Le *premier modèle*, en référence à la lecture deleuzienne, repose sur l'idée d'une normativité immanente à la vie. On peut d'ailleurs faire remonter ce modèle non seulement à Nietzsche, mais aussi à Spinoza dans la mesure où la normativité s'y trouve conceptualisée comme *causa sui* au sens où l'activité des normes se produit en même temps qu'elle produit ses propres effets ; comme se plaît à le dire Deleuze au sujet de la volonté de puissance : « elle se détermine en même temps qu'elle détermine³⁵ ». En conséquence, la généalogie ne se trouve pas tant secondarisée qu'ontologisée, puisque l'activité critique du généalogiste a pour objet les processus évaluatifs et affectifs immanents aux manifestations de la volonté de puissance dans la vie. En comparaison

³⁴ Canguilhem 1943/1966, p. 5.

³⁵ Deleuze 1962, p. 97.

de la normativité vitale « à la Canguilhem », Deleuze invite cependant à penser, avec Spinoza et Nietzsche, que la normativité vitale n'est pas ce qui détermine la puissance créatrice des normes, mais que c'est la puissance immanente à la vie (logique des forces) qui détermine la normativité vitale. Inversion capitale en ceci que Deleuze, dans le droit fil de Nietzsche, se réapproprie un problème face auquel le philosophe de la médecine restait plus ou moins muet : la question de savoir comment expliquer ce phénomène des plus étranges dans l'histoire de la vie faisant que, chez l'homme, celle-ci se soit transformée en histoire du nihilisme et du ressentiment, c'est-à-dire en une forme de « maladie » qui, à la différence d'une pathologie de type organique, étouffe et bloque l'émergence de nouvelles normes et donc de nouvelles possibilités de vie³⁶. Sans pouvoir développer ici la réponse que Deleuze apporte au problème du nihilisme (qu'il considère comme le « point focal »³⁷ de la pensée nietzschéenne), nous retiendrons simplement qu'il est réinvesti, dans le chapitre central de *L'Anti-Œdipe*, au niveau social et politique d'une « histoire universelle du capitalisme » où Deleuze et Guattari symétrisent l'histoire nietzschéenne du nihilisme avec celle, marxienne, du capitalisme³⁸. Ce qui implique de reconstruire une vaste généalogie de la morale *et* du capitalisme et, ce faisant, de transposer l'émergence de la « mauvaise conscience » chez Nietzsche dans celle de la subjectivation œdipienne telle que celle-ci prédomine aujourd'hui dans la formation sociale capitaliste³⁹.

Le *second modèle* renvoie cette fois à la généalogie foucaldienne qui, à notre connaissance, ne reprend jamais le diagnostic nietzschéen du nihilisme : il lui est même arrivé d'objecter à Nietzsche, à l'occasion de ses recherches généalogiques sur l'éthique, de s'être fourvoyé à propos de l'ascétisme chrétien. Au reste, l'objection foucaldienne semble très instructive, puisqu'elle confirme que sa pratique généalogique ne renvoie

³⁶ « L'histoire nous met en présence du plus étrange phénomène : les forces réactives triomphent, la négation l'emporte dans la volonté de puissance ! Il ne s'agit pas seulement de l'histoire de l'homme, mais de l'*histoire de la vie*, et de celle de la Terre au moins sur sa face habitée par l'homme » (Deleuze 1965, p. 22, nous soulignons).

³⁷ *Ibid.*, p. 197.

³⁸ Cf. Krtolica 2012.

³⁹ Sur ce point, Deleuze et Guattari ne font qu'emboîter le pas des althussériens comme Étienne Balibar qui, déjà, réinterprétait le dernier chapitre du Livre I du *Capital* sur « l'accumulation primitive » en termes de « généalogies », faisant jouer une échelle de temps différenciée par opposition au temps unilinéaire des philosophies de l'histoire (Balibar 1965, p. 553).

pas directement à un problème d'évaluation, mais d'historicisation, dont la clef repose sur les effets produits par les normes de vérité et de pouvoir sur les sujets. Ce qui a pour conséquence notable de ne pas ancrer ses généalogies, à l'instar de Canguilhem et de Deleuze, dans une normativité immanente à la vie. Pour reprendre la bonne formule de Guillaume le Blanc, Foucault opère bien un « contournement du normal et du pathologique⁴⁰ », et adopte, ce faisant, une forme d'historiographie généalogique visant à dénaturaliser et, corrélativement, à historiciser les normes qui affectent le phénomène de la vie. Ce mouvement d'historicisation, d'abord pratiqué sous la forme de généalogies multiples et locales (généalogie des pratiques judiciaires et pénales, généalogies des institutions psychiatriques, généalogie de l'anormal, etc.), culmine néanmoins dans le diagnostic selon lequel nous vivons actuellement dans une « société de normes » dont le mode de gouvernementalité ne repose plus uniquement sur la souveraineté du droit, mais sur ce que Foucault, on le sait, nomme le « biopouvoir » : sur ce point, il convient là encore de mesurer ce que la notion de biopouvoir doit à la problématique canguilhemienne des normes⁴¹. Dans cette histoire, il s'agit en effet de poser à nouveau frais la question du « mode de rapport entre l'histoire et la vie », la vie occupant une « position double » qui la met « à la fois à l'extérieur de l'histoire comme son entour biologique et à l'intérieur de l'historicité humaine, pénétrée par ses techniques de savoir et de pouvoir⁴² ».

Aussi a-t-on affaire, dans ces deux modèles de généalogie (généalogico-évaluatif et historico-généalogique) à deux conceptions distinctes de l'immanence de la critique aux normes : ou bien une immanence de la critique généalogique à la *vitalité* des normes, ou bien une immanence de la critique au *pouvoir* de normalisation des normes, ce dernier finissant par s'exercer de manière de plus en plus hégémonique sur la vie biologique et sociale. Différence de modèles que Deleuze, lorsqu'il évoque sa distance d'avec Foucault, récapitule en parlant de « son primat du désir sur le pouvoir⁴³ », lequel peut se comprendre comme un primat accordé à la *puissance* sur le *pouvoir* des normes. Mais ce qui, outre leur affinité avec le concept canguilhemien de norme, fait quand même

⁴⁰ Le Blanc 2001.

⁴¹ Cf. Muhle 2013.

⁴² Foucault 1976, p. 189.

⁴³ Deleuze 1977, p. 115.

se rejoindre les deux modèles, c'est l'idée forte selon laquelle on ne peut pas séparer l'*histoire de la vie* – généalogiquement comprise – d'une *histoire du sujet* en tant que ce sont les sujets qui *expérimentent* sur eux-mêmes ce dont il s'agit de faire la critique. Ce qui veut dire que l'on ne peut pas découpler la critique de ce qu'elle critique, et c'est certainement la raison pour laquelle, écrit Foucault, « il n'y a pas un temps pour la critique et un temps pour la transformation⁴⁴ ». La dimension proprement critique de la généalogie ne se trouve donc pas médiée par les normes sociales qu'il s'agirait de réinterpréter ou de reconstruire, mais par les modes de subjectivation des normes sociales se révélant tout autant assujettissantes que transformables, et donc possiblement libératoires. C'est peut-être Judith Butler qui a su tirer toutes les conséquences sociales et psychiques de cette ambivalence du sujet des normes pour qui l'« attachement aux normes » constitue un facteur à la fois d'assujettissement et de transformation de soi⁴⁵.

Conclusion

Pour conclure, disons tout d'abord que nous partageons entièrement l'hypothèse de Martin Saar lorsque, pour circonscrire le sens social de la critique généalogique, celui-ci défend l'idée que toute forme de critique généalogique s'avère constitutive d'une histoire du sujet, la subjectivité n'étant bien entendu plus constituante mais constituée⁴⁶. Il convient seulement d'ajouter, à la lumière de nos développements, qu'un sujet compris généalogiquement résulte d'une *histoire de la vie* au sens où son être de sujet demeure attaché à la normativité comme à la normalisation des normes. Ce qui veut dire qu'en régime généalogique, on ne peut séparer la critique d'un côté et ses fondements normatifs de l'autre, le procès critique restant immanent au *processus de subjectivation des normes sociales dont le généalogiste fait lui-même partie*. Tel est ce qui singularise la critique sociale de type généalogique des modèles actuellement dominants de critique sociale. En outre, du fait de cette immanence de la critique au sujet, la généalogie s'écarte du modèle francfortois de critique immanente, les normes sociales ne provenant pas tant du processus de rationalisation sociale que du procès de subjectivation des normes sociales. Sur cette base, il convient de

⁴⁴ Foucault 1981, p. 1000.

⁴⁵ Butler 2002.

⁴⁶ Saar 2007, p. 293-346.

mesurer une dernière fois l'écart entre la critique sociale immanente propre à la Théorie critique et celle défendue par la critique généalogique. À la différence de la première, la seconde ne présuppose jamais que les normes sociales puissent être, en elles-mêmes, porteuses d'une possibilité réelle d'émancipation, y compris dans les contradictions ou les crises qu'elles peuvent susciter. Et c'est justement la raison pour laquelle il convient d'en faire la généalogie, c'est-à-dire d'*évaluer* ou de *diagnostiquer* les rapports de force qui sous-tendent un champ social polarisé par les normes. La critique généalogique se situe donc nécessairement en-deçà d'une philosophie du jugement, renvoyant dos à dos le normativisme ainsi que le fondationnalisme de la critique sociale. Elle relève d'une pratique et d'une expérience que Foucault assimile, on le sait, à un *ethos* du fait même que l'être du sujet dépend des normes produites par la société à laquelle il appartient ; la généalogie assigne alors *un* sujet au « travail de penser sa propre histoire⁴⁷ » sur la base d'une « ontologie historique de nous-mêmes ». S'il n'y a pas de critique sans présupposition, la généalogie ne présuppose donc pas que des normes sociales puissent fonder l'activité critique en droit. Elle part de cette idée toute différente que penser l'action effective des normes sur nous-mêmes, c'est pratiquer la critique en fait.

Bibliographie

Balibar 1965

BALIBAR (É.), « Concepts fondamentaux du matérialisme historique », in *Lire Le Capital*, sous la direction de ALTHUSSER (L.) *et al.*, Paris, PUF, 1996 [1965], p. 421-568.

Butler 2002

BUTLER (J.), *La vie psychique du pouvoir*, trad. B. Matthieussent, Paris, Léo Scheer Édition, 2002.

Canguilhem 1943/1966

CANGUILHEM (G.), *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1998 [1943-1966].

⁴⁷ Foucault 1984, p. 17.

Canguilhem 1988

CANGUILHEM (G.), « La santé : concept vulgaire et question philosophique », in CANGUILHEM (G.), *Œuvres complètes*, t. V, Paris, Vrin, 2018 [1988], p. 1143-1154.

Deleuze 1955

DELEUZE (G.), « Trois lectures : Bréhier, Lavelle et Le Senne », in DELEUZE (G.), *Lettres et autres textes*, édition préparée par D. Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2015 [1955], p. 109-112.

Deleuze 1962

DELEUZE (G.), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1999 [1962].

Deleuze 1965

DELEUZE (G.), *Nietzsche*, Paris, PUF, 2017 [1965].

Deleuze 1967

DELEUZE (G.), « Conclusions - sur la volonté de puissance et l'éternel retour » in *Nietzsche. Colloque de Royaumont*, Paris, Minuit, 2000 [1967], p. 275-287.

Deleuze 1972

DELEUZE (G.), « Les intellectuels et le pouvoir (entretien avec Michel Foucault) », in DELEUZE (G.), *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par D. Lapoujade, Paris, Minuit, 2002 [1972], p. 288-298.

Deleuze 1977

DELEUZE (G.), « Désir et plaisir », in DELEUZE (G.), *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par D. Lapoujade, Paris, Minuit, 2003 [1977], p. 112-122.

Deleuze 1986

DELEUZE (G.), « Foucault et les prisons », in DELEUZE (G.), *Deux régimes de fous. Textes et Entretiens 1975-1995*, édition préparée par D. Lapoujade, Paris, Minuit, 2003 [1986], p. 254-262.

Deleuze 1990

DELEUZE (G.), *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990.

Foucault 1969

FOUCAULT (M.), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

Foucault 1971

FOUCAULT (M.), « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits*, Paris, Quarto-Gallimard, 2001 [1971], vol. I, p. 1004-1024.

Foucault 1974

FOUCAULT (M.), « La vérité et les formes juridiques », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits*, Paris, Quarto-Gallimard, 2001 [1974], vol. I, p. 1406-1514.

Foucault 1976

FOUCAULT (M.), *Histoire de la sexualité, t. 1 : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 2001 [1976].

Foucault 1977-1978

FOUCAULT (M.), *Sécurité, territoire et population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, éd. M. Sennelart, Paris, Seuil-Gallimard, 2004.

Foucault 1981

FOUCAULT (M.), « Est-il donc important de penser ? », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits*, Paris, Quarto-Gallimard, 2001 [1981], vol. II, p. 997-1001.

Foucault 1984

FOUCAULT (M.), *Histoire de la sexualité, t. 2 : L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1997 [1984].

Fraser 1981

FRASER (N.), « Foucault on Modern Power : Empirical Insights and Normative Confusion », *Praxis International*, n° 3, 1981, p. 272-293.

Geuss 2002

GEUSS (R.), « Genealogy as Critique », *European Journal of Philosophy*, vol. 10, n° 2, 2002, p. 228-237.

Geuss 2003

GEUSS (R.), « Kritik, Aufklärung, Genealogie », in *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, sous la direction de HONNETH (A.) et SAAR (M.), Frankfurt am Main, Surkamp, 2003, p. 145-156.

Habermas 1988

HABERMAS (J.), *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.

Honneth 2008a

HONNETH (A.), « La dynamique du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? », in HONNETH (A.), *La société du mépris*, trad. O. Voirol, P. Rusch et A. Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2008, p. 181-202.

Honneth 2008b

HONNETH (A.), « La critique comme “mise au jour”. *La dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale », in HONNETH (A.), *La société du mépris*, trad. O. Voirol, P. Rusch et A. Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2008, p. 131-149.

Honneth 2013

HONNETH (A.), « La théorie de la justice comme analyse de la société. Réflexions à partir de Hegel », in HONNETH (A.), *Un monde de déchirements*, trad. P. Rusch et O. Voirol, Paris, La Découverte, 2013, p. 287-298.

Koopman 2013

KOOPMAN (C.), *Genealogy as Critique : Foucault and the Problems of Modernity*, Bloomington Indiana, Indiana University Press, 2013.

Krtolica 2012

KRTOLICA (I.), « Deleuze, entre Nietzsche et Marx : l'histoire universelle, le fait moderne et le devenir-révolutionnaire », *Actuel Marx*, n° 52, 2012, p. 62-77.



le Blanc 2001

LE BLANC (G.), « Foucault et le contournement du normal et du pathologique », in *Michel Foucault et la médecine. Lectures et usages*, sous la direction de ARTIÈRES (P.), Paris, Éditions Kimé, 2001, p. 27-48.

Macherey 2009

MACHEREY (P.), *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, Paris, La Fabrique, 2009.

Macherey 2014

MACHEREY (P.), *Le sujet des normes*, Paris, Editions Amsterdam, 2014.

Muhle 2013

MUHLE (M.), *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2013

Nietzsche 2000

NIETZSCHE (F.), *Éléments pour la généalogie de la morale*, trad. P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2000.

Nietzsche 2009

NIETZSCHE (F.), *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, auf der Grundlage der *Kritischen Gesamtausgabe Werke*, herausgegeben VON COLLI (G.) und MONTINARI (M.), Berlin/New York, de Gruyter, 1967ff. und *Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, de Gruyter, 1975ff., herausgegeben von D'Iorio (P.), 2009, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

Porcher 2018

PORCHER (F.), « Critique immanente et critique généalogique. Le problème des normes de la critique sociale », *Strathèse*, n° 7, 2018, Presses universitaires de Strasbourg, en ligne, <https://strathese.unistra.fr:443/strathese/index.php?id=1260>.

Saar 2007

SAAR (M.), *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, New York/Frankfurt, Campus Verlag, 2007.

Salanskis 2015

SALANSKIS (E.), *Nietzsche*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

Sauvagnargues 2002

SAUVAGNARGUES (A.), « Art mineur-Art majeur : Gilles Deleuze », *Espace Temps*, n° 78-79, 2002, p. 120-132.

Taylor 1984

TAYLOR (C.), « Foucault on Freedom and Thruth », *Political Theory*, vol. 12, n° 2, 1984, p. 152-183.

Walzer 1996

WALZER (M.), *La critique sociale au xx^e siècle. Solitude et solidarité*, trad. S. McEvoy, Paris, Métailié, 1996.

Vers une éthique politique au-delà du droit

La réception de la *Généalogie de la morale* dans la pensée agonistique¹

Javier Burdman

Universidad Nacional de San Martín

Bien que le lieu de la politique reste énigmatique dans la philosophie nietzschéenne, il est clair que Nietzsche a joué un rôle significatif dans la théorie politique agonistique. Du point de vue de l'histoire intellectuelle, le tournant nietzschéen a eu lieu dans les années 1980, alors que la crise du marxisme avait créé la nécessité de trouver de nouvelles alternatives au libéralisme. Des penseurs politiques tels que William Connolly, Wendy Brown, Bonnie Honig, Dana Villa et Judith Butler, influencés par les critiques de la métaphysique développées entre autres par Martin Heidegger, Hannah Arendt, Gilles Deleuze et Jacques Derrida, ont trouvé chez Nietzsche les ressources nécessaires à une critique de la prétendue subordination de la politique à des principes universels neutres, ainsi qu'à l'affirmation du conflit, du pouvoir et des passions comme étant constitutifs de la vie en commun. Selon ces penseurs politiques, l'opposition entre libéralisme et marxisme, qui avait dans une large mesure caractérisé la pensée politique du ^{xx}e siècle, dissimulait en réalité des idées communes aux deux perspectives : la vision téléologique de l'histoire, la subordination du conflit à l'harmonie et l'intérêt porté aux idées morales plutôt qu'au pouvoir. C'est dans ce contexte que la philosophie de Nietzsche s'est présentée comme une occasion de développer un nouveau chemin pour la politique radicale,

¹ This article is part of the Marie Skłodowska-Curie Action « Universality, Conflict, and Social Critique », funded through the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under grant agreement No. 841825.

tout en évitant les éléments métaphysiques qui persistaient encore dans le marxisme ainsi que dans le libéralisme.

Cependant, si l'influence de Nietzsche sur la théorie politique agonistique est indubitable, la forme spécifique qu'elle a prise reste difficile à définir. La première raison de cette difficulté est que chacun de ces penseurs agonistiques ne conserve de l'influence nietzschéenne qu'un élément particulier au sein d'une pluralité de perspectives. En effet, chez ces penseurs, on ne trouve pas d'étude systématique de la pensée de Nietzsche, mais plutôt des développements consacrés à certains aspects particuliers de la pensée nietzschéenne et à ses implications politiques. En second lieu, il faut ajouter que la réception de Nietzsche n'est pas homogène ; elle est au contraire traversée par des divergences qui caractérisent la perspective agonistique elle-même. C'est la raison pour laquelle il est difficile d'affirmer l'existence d'une *perspective* nietzschéenne sur la politique : le virage de quelques penseurs agonistiques en direction de Nietzsche pourrait sembler trop sélectif et fragmentaire pour qu'on puisse parler d'une telle « perspective ». Néanmoins, l'importance de la pensée nietzschéenne dans la formation d'une nouvelle approche de la théorie politique, dont l'influence est toujours présente aujourd'hui, donne une pertinence à la question des implications politiques de la philosophie de Nietzsche. Dès lors, peut-on parler d'une perspective proprement nietzschéenne sur la politique ?

Cet article visera à soutenir que les influences de Nietzsche sur la pensée politique agonistique s'unifient autour d'un thème principal : la critique de la subordination de la politique aux catégories morales qui sont fondées sur des catégories légales. Il est bien connu que la philosophie de Nietzsche développe une critique radicale de la morale et qu'elle tâche d'imaginer les rapports humains au-delà de celle-ci. Nous verrons dans la première partie de cette étude qu'une telle critique de la morale est essentiellement liée, chez Nietzsche, à une critique du droit. Influencés par cette perspective, plusieurs penseurs politiques ont tâché d'imaginer une éthique politique qui se distingue de l'éthique légaliste associée à la faute et au châtement. Puisque dans le domaine public, les catégories morales sont souvent indiscernables des catégories légales, la critique de la moralisation de la politique va de pair avec une critique de sa juridisation. C'est dans cette perspective que la pensée de Nietzsche a joué un rôle décisif dans l'autonomisation de la politique à l'égard du droit, rompant par là même avec la longue tradition, diagnostiquée par

Judith Shklar en 1964², de subordination de la politique à ce dernier. Selon Shklar, « the habits of mind appropriate, within narrow limits, to the procedures of law courts in the most stable legal systems have been expanded to provide legal theory and ideology with an entire system of thought and values³ ». La pensée agonistique n'a alors pas pour but d'éviter la politique de tous les principes moraux, mais plutôt de repenser la relation entre politique et morale au-delà des catégories légales.

Il est important, dans un premier temps, de faire deux clarifications. Tout d'abord, concernant la réinterprétation de la liaison entre politique et morale qui est caractéristique de la théorie politique agonistique, il est évident que Nietzsche n'a pas été la seule source d'inspiration. Schmitt, Wittgenstein, Arendt et Foucault ont également joué un rôle important. Néanmoins, la contribution de Nietzsche à cette réinterprétation a été fondamentale, parce qu'il développe une critique de la morale en tant que telle. En effet, on ne trouve pas seulement chez Nietzsche une vision alternative par rapport à la subordination de l'action politique à la morale qui est propre au libéralisme, mais Nietzsche fournit également une méthode permettant de comprendre et de déconstruire la morale. Il faut donc faire une distinction entre, d'un côté, une pensée politique qui ignore la morale ou qui prend de la distance vis-à-vis d'elle, et de l'autre, une pensée politique qui critique et déconstruit la morale. Compte tenu de la longue subordination de la pensée politique aux catégories morales, la deuxième perspective est essentielle pour concevoir un chemin politique dont l'orientation soit moins tributaire de la morale et du moralisme. Nous verrons que ce chemin consiste en une morale fondée sur des échanges affectifs et sur l'auto-transformation, plutôt que sur l'application de principes légalistes impersonnels.

Précisons toutefois que, loin de s'engager dans une étude de la pensée de Nietzsche pour elle-même, cet article se situe davantage dans le champ de sa réception. Pour cette raison, même s'il a bien fallu aborder quelques aspects de la pensée nietzschéenne dans la mesure où ils sont nécessaires à la compréhension de l'influence de Nietzsche sur la théorie politique, ce travail est consacré à cette influence et non aux débats interprétatifs autour des textes nietzschéens. Il ne s'agira donc pas ici d'évaluer la justesse des interprétations développées par certains

² Shklar 1964.

³ Shklar 1964, p. 2-3.

penseurs politiques agonistiques. La perspective agonistique n'est pas issue d'une étude de la vision politique de Nietzsche, telle qu'elle est analysée par exemple dans l'ouvrage récent d'Hugo Drochon intitulé *Nietzsche's Great Politics*⁴, mais elle prend plutôt appui sur les aspects de la pensée nietzschéenne qui ouvrent la voie à une critique de la juridisation de la politique. Notre travail tendra ainsi à identifier, dans la pensée de Nietzsche, les éléments qui ont contribué à la formation d'une perspective agonistique sur la politique.

1. La *Généalogie de la morale* en tant que critique du droit

Une thèse centrale de toute la pensée de Nietzsche, que l'on retrouve surtout dans la *Généalogie de la morale*, est que les idées morales ne sont pas réelles, c'est-à-dire qu'elles n'existent pas indépendamment de nos sensations. Cette thèse s'oppose à la philosophie pratique de Kant, que Nietzsche considère (ce que Kant admet lui-même) comme une continuation de la morale chrétienne. Selon Kant, la loi morale, fondement de toutes les idées morales (car le bien consiste en un agir conforme à la loi morale et le mal en sa transgression), provient de la raison. La raison est donc la seule faculté de l'être humain qui soit indépendante de l'expérience : un être non sensible, par exemple Dieu, connaît la loi morale et reconnaît sa validité. L'être humain connaît donc la loi morale parce qu'il n'est pas uniquement sensible, mais jouit d'une faculté suprasensible : la raison. C'est là la présupposition que Nietzsche remet en question : les idées morales n'ont pas de fondement suprasensible, elles proviennent précisément de la sensibilité. Rendre compte des idées morales implique dès lors de développer une nouvelle méthode dont le point de départ n'est plus la cohérence logique des concepts, mais la sensibilité. Il s'agit donc désormais de développer, non pas une analyse transcendantale, mais une généalogie des idées morales.

Ce point est primordial pour la compréhension de l'essence de la méthode généalogique. Certains lecteurs de Nietzsche, influencés par Foucault, soulignent souvent l'aspect historique de la généalogie. Colin Koopman, par exemple, la définit comme une « méthode critique historique »⁵. Suivant cette idée, la généalogie représente une alternative aux philosophies de l'histoire dans la mesure où elle se focalise sur des

⁴ Drochon 2016.

⁵ Koopman 2016, p. 33.

discontinuités et des points de rupture plutôt que sur des développements progressifs. C'est là un élément que Foucault reprend dans ses propres recherches généalogiques et qu'il explique dans « Nietzsche, la philosophie, l'histoire⁶ ». Il ne faut cependant pas perdre de vue que les méthodes généalogiques de Nietzsche et de Foucault ne sont pas identiques, surtout en ce qui concerne leurs fondements historiques. La généalogie de Nietzsche est bien sûr influencée par l'histoire, mais elle n'est pas une recherche historique. La méthode de Nietzsche pourrait être décrite comme une histoire spéculative, dans la mesure où elle recherche les présuppositions historiques de phénomènes qui semblent avoir toujours existé, comme c'est le cas des actions morales. Nietzsche ne se demande pas ce qui s'est vraiment passé pour qu'il y ait des idées morales, il se demande plutôt ce qui doit s'être passé, c'est-à-dire quel type de développement a dû avoir lieu pour que l'être humain croie en des idées morales. En ce sens, la méthode généalogique de Nietzsche est comparable à la méthode de Freud dans *Totem et tabou* et *Au-delà du principe de plaisir*. Il ne s'agit pas, chez Nietzsche, de décrire l'histoire telle qu'elle s'est produite, mais plutôt d'imaginer les conditions d'un développement qui aboutit à la structure présente, à la structure de la morale chrétienne.

Comment Nietzsche répond-t-il alors à la question de l'émergence de la morale ? Si les idées morales ne sont pas réelles, pourquoi croyons-nous en elles ? Il y a bien sûr beaucoup de réponses à cette question chez Nietzsche – dans la *Généalogie de la morale*, certes, mais également tout au long de son œuvre. Une réponse particulièrement intéressante pour la théorie politique se trouve dans le deuxième traité de la *Généalogie*, où Nietzsche analyse l'interrelation de la morale et de la loi. On pourrait ainsi lire ce traité comme une critique de l'État. Bien que les penseurs politiques agonistiques ne se soient pas concentrés sur cette critique, elle a indirectement eu une influence importante sur eux, puisqu'elle a permis d'ouvrir une nouvelle voie pour la compréhension des rapports sociaux, au-delà des catégories morales fondées sur des catégories légales. À travers une analyse généalogique du châtement, Nietzsche montre qu'il y a toujours une économie de la douleur à la base des rapports sociaux. Dans cette perspective, même les formes sociales les plus développées, qui sont structurées par des principes neutres et impersonnels propres au droit, ont à leur fondement des échanges affectifs. Le deuxième traité

⁶ Foucault 1971.

met alors en lumière cette dimension essentielle des rapports sociaux, qui est pourtant dissimulée dans la politique moderne légalisée.

Dans le deuxième traité, le châtement est la forme la plus élémentaire de rapport social, et ses transformations expliquent l'émergence des idées morales et des expériences morales telles que la faute et la mauvaise conscience. Nietzsche pose d'abord la question de la mémoire, sans laquelle il n'y aurait pas de responsabilité et par conséquent pas de moralité. Pourquoi l'être humain a-t-il développé cette faculté de mémoire ? Nietzsche écrit qu'elle est :

[...] non pas simplement, donc, un ne-plus-pouvoir-se-débarrasser, passif, de l'impression, une fois celle-ci gravée, non pas simplement l'indigestion causée par une parole donnée dont on ne parvient plus à venir à bout, mais au contraire un ne-plus-*vouloir*-se-débarrasser actif, un vouloir-encore-et-toujours ce qu'on a voulu autrefois, une véritable *mémoire de la volonté* : de sorte qu'entre le « je veux », « je ferai » originel et la véritable décharge de la volonté, son *acte*, peut s'interposer sans susciter de trouble un monde de choses, de circonstances, et même d'actes de volonté nouveaux, étrangers, sans que cette longue chaîne de vouloir ne se rompe⁷.

La mémoire se constitue ainsi pour stabiliser la volonté : pour qu'il y ait une continuité entre la volition (le « je ferai ») et l'acte que l'on exécute, il faut bien sûr se souvenir de sa propre volition. La question de la morale nous renvoie donc à celle de la mémoire qui stabilise la volonté. C'est là que la question du châtement devient centrale.

Il faut alors se demander pourquoi le châtement est important pour la mémoire. Pour répondre à cette question, il est important de souligner que chez Nietzsche, le châtement n'a pas originellement une signification morale. Il s'agit là de l'inversion fondamentale que produit la généalogie de la morale quant à notre compréhension de la morale elle-même : nous pensons intuitivement que le châtement est une conséquence de la faute morale, de l'acte mauvais, mais Nietzsche pense le contraire : c'est le châtement qui moralise la faute. Avant la faute morale, il y a simplement la faute comme dette, la *Schuld*, qui renvoie à la colère produite par une souffrance. Le châtement est un moyen de paiement, une façon de régler ses dettes. Le châtement a à l'origine une signification

⁷ Nietzsche 2000, II, § 1, p. 121.

purement économique, dans ce qu'on pourrait appeler (de façon quelque peu obscure) l'« économie de la douleur ». Cette économie, comme l'explique Nietzsche en répondant à la question de savoir pourquoi on punit, précède les catégories morales :

Durant toute la période la plus longue de l'histoire humaine, on n'a absolument pas châtié *parce que* l'on rendait l'instigateur du méfait responsable de son acte, et donc certes *pas* en présupposant que le coupable et lui seul doit être châtié : – mais au contraire exactement comme les parents, aujourd'hui encore, châtient leurs enfants, sous le coup de la colère que suscite un dommage subi et que l'on passe sur celui qui l'a provoqué, – cette colère étant toutefois limitée et infléchie par l'idée que tout dommage possède d'une manière ou d'une autre son *équivalent* et peut réellement être acquitté, ne serait-ce qu'au moyen d'une *douleur* infligée à celui qui l'a provoqué⁸.

Remarquons que le châtimement dans sa version originelle limite et modifie la colère, en permettant d'établir une équivalence entre les dommages. On pourrait donc dire que le châtimement donne une mesure à la colère et permet de la réguler.

C'est donc à travers ce moyen de paiement, le châtimement, que l'homme acquiert la mémoire et la volonté. « “On marque quelque chose au fer rouge pour que cela reste en mémoire : seul ce qui ne cesse de *faire mal* reste en mémoire” », écrit Nietzsche⁹. Les châtimements créent des images grâce auxquelles « on finit par conserver en mémoire cinq, six “je ne veux pas” au sujet desquels on a donné sa *promesse* pour vivre en jouissant des avantages de la société¹⁰ ». Voilà l'émergence de ce que Nietzsche appelle « l'animal qui soit en droit de promettre¹¹ », c'est-à-dire l'animal prédictible et calculable parce qu'il a une volonté stable. C'est donc à travers le châtimement que des impressions se fixent pour constituer la mémoire, et avec elle le « je ne veux pas », c'est-à-dire le désir d'éviter la souffrance dont on se souvient.

La transformation du moyen de paiement qu'était le châtimement en une nécessité morale, c'est-à-dire en une réponse à un péché qui résulte de

⁸ Nietzsche 2000, II, § 4, p. 130.

⁹ *Ibid.*, II, § 3, p. 125.

¹⁰ *Ibid.*, II, § 3, p. 127-128.

¹¹ *Ibid.*, II, § 1, p. 118.

l'idée que l'individu aurait pu agir autrement, a lieu avec l'institution de l'État et du droit. Il s'agit là d'un processus complexe et multi-dimensionnel qu'il est nécessaire, dans le cadre de notre propos, de simplifier. Mais il est clair que l'institution du châtement légal, c'est-à-dire du châtement qui n'est pas une réponse spontanée de celui qui a souffert un dommage, mais plutôt une réponse déterminée par un code préétabli, y joue un rôle central. Nietzsche décrit cette transformation au paragraphe 17 du deuxième traité, où il interprète l'émergence de l'« État » comme « l'insertion d'une population jusqu'alors sans frein et sans structure dans une forme fixe¹² » à travers un acte violent. Pour accomplir une telle soumission, il est nécessaire d'intérioriser le châtement, d'une façon telle qu'il n'est plus une réaction spontanée extérieure qui vient régler une dette de douleur, mais plutôt une conséquence de la violation d'une règle impersonnelle. Nietzsche explique ce processus au paragraphe 11 :

En traitant, une fois la loi instaurée, les empiètements et les actes arbitraires d'individus ou de groupes entiers comme des forfaits violant la loi, comme une rébellion contre la puissance suprême elle-même, [la puissance suprême] détourne le sentiment de ses sujets du dommage immédiat provoqué par ces forfaits et atteint à la longue l'inverse de ce que veut toute vengeance, laquelle ne voit, ne fait valoir que le point de vue de la victime du dommage – à partir de maintenant, l'œil, même l'œil de la victime du dommage [...], est exercé à estimer l'acte de manière toujours plus *impersonnelle*¹³.

Selon Nietzsche, l'État et la loi produisent une transformation du châtement, qui cesse de fonctionner comme un moyen de paiement direct entre celui qui inflige et celui qui subit un dommage, et devient un moyen de régler un dommage impersonnel, c'est-à-dire un dommage fait à la société entière. Avec l'État et la loi, l'appréciation des actions devient « impersonnelle » : ce qui importe n'est plus la souffrance de l'individu mais la violation de la loi.

C'est à cause de cette « dépersonnalisation » du châtement que la dette de douleur devient faute, c'est-à-dire dette morale, qui va de pair avec la mauvaise conscience. Il est important de ne pas perdre de vue que, selon Nietzsche, le châtement produit originellement une libération du

¹² *Ibid.*, II, § 17, p. 165.

¹³ *Ibid.*, II, § 11, p. 150.

débiteur du dommage ainsi que de son créancier. Celui qui a subi une douleur veut se venger, de même que celui qui l'a provoquée attend d'être libéré de sa dette. Le châtement impersonnel interrompt cette économie de la souffrance, en éliminant le moyen de réparation qui la rend possible. Incapables de régler leurs dettes, les individus les réorientent contre eux-mêmes. C'est là l'origine de la moralisation de la dette de souffrance, c'est-à-dire de la mauvaise conscience, comme Nietzsche l'écrit au paragraphe 21 :

Avec la moralisation des concepts de faute et de devoir, avec leur rejet dans la *mauvaise* conscience, se présente en toute rigueur la tentative d'*inverser* le développement que l'on vient de décrire, à tout le moins d'en bloquer le mouvement : à présent, il *faut* justement fermer une fois pour toutes, de manière pessimiste, la perspective d'un rachat définitif, à présent, il *faut* que le regard ricoche, rebondisse sans espoir contre une impossibilité d'airain, à présent, il *faut* que ces concepts de « faute » et de « devoir » se retournent – contre qui donc ? On ne peut en douter : d'abord contre le « débiteur » [...] ¹⁴.

La mauvaise conscience provient donc de l'interruption de l'économie de la douleur à partir de l'institution du châtement impersonnel. Au lieu de procéder à des échanges affectifs avec les autres, les individus retournent les dettes contre eux-mêmes, ce qu'ils vivent alors comme une « faute ». De cette façon, la loi remplace certains rapports entre individus par une auto-relation moralisée. Cette auto-relation se concentre sur l'autopunition, plutôt que sur la punition, comme moyen de paiement des dettes entre les individus.

2. La critique de la juridisation de la morale dans la théorie politique agonistique

Cette reconstruction schématique de l'analyse du châtement dans le deuxième traité de la *Généalogie* nous permet maintenant de comprendre les aspects essentiels de la contribution de Nietzsche à la remise en question du rapport entre politique, morale et droit. Nous avons indiqué que cette réinterprétation était fondamentale pour la pensée politique agonistique. Pour autant, il n'est pas aisé de déterminer avec précision le type de politique auquel aboutit la critique nietzschéenne.

¹⁴ *Ibid.*, II, § 21, p. 173.

Évidemment, Nietzsche ne propose pas un retour au châtement direct, c'est-à-dire à des échanges de souffrance sans médiation par la loi. Pour comprendre les implications politiques du deuxième traité de la *Généalogie*, il faut réfléchir à la méthode même de la généalogie. On verra que, selon certains penseurs agonistiques, la généalogie est en soi une méthode qui politise, qui montre le caractère polémique et donc politique de catégories apparemment neutres. La généalogie ne serait alors pas elle-même une politique, mais plutôt un cheminement de la pensée qui ouvrirait la voie à la politique.

L'étude la plus systématique des implications politiques de la méthode généalogique se trouve peut-être dans l'œuvre de Wendy Brown. Dans son livre *Politics out of History*, Brown développe une critique, principalement influencée par Nietzsche et Foucault, du moralisme dans la politique. Elle pense que le moralisme de droite et de gauche dissimule des luttes de pouvoir essentielles pour la politique, en postulant une vérité à laquelle les processus sociaux sont censés se subordonner. C'est à cause de ce moralisme que la tâche de la théorie politique a souvent été assimilée à l'identification d'une doctrine, ou d'un programme, orientant l'action politique afin de réaliser des principes moraux. Dès lors, ceux qui gênent le développement de ce programme sont considérés comme des ennemis qu'il faut contraindre ou éliminer. Ainsi, loin de comprendre la politique, le moralisme s'en méfie et tâche plutôt de la supprimer.

Nietzsche, selon Brown, développe une perspective alternative à propos de la politique. Ce qui est politiquement important dans sa pensée n'est pas l'orientation politique qu'elle propose, mais la politisation qu'elle rend possible. Brown l'explique de la façon suivante :

Most politically sympathetic treatments of Nietzsche try to draw a politics out of his thought, even as they recognize that there is much in Nietzsche that cannot be redeemed for democratic practice. But what if Nietzsche's thought is instead conceived as a knife to what covers the ideals and practices constitutive of political life? What if Nietzsche's thought does not guide but only provokes, reveals, and challenges, functioning in this way to strengthen democratic culture? Perhaps Nietzschean critiques and genealogies can cut into politics,

productively interrupting, violating, or disturbing political formations rather than being applied to, merged with, or identified with them¹⁵.

Selon Brown, la perspective de Nietzsche est importante pour la démocratie. Non pas que Nietzsche lui-même soit un penseur démocratique (il n'est l'est pas), mais la raison est plutôt que sa pensée interrompt et dérange les formations politiques, en préservant ainsi leur mutabilité. Étant donné que, dans la perspective agonistique, la démocratie ne consiste pas en un système institutionnel mais plutôt en une conception de l'autorité et du pouvoir comme toujours modifiable et contestable, la pensée démocratique consiste précisément dans le fait de préserver et d'affirmer ce caractère de mutabilité. En ce sens, la pensée de Nietzsche est « démocratique » parce qu'elle se saisit de catégories apparemment immuables, transcendantales et universelles pour exposer leur contingence ainsi que les conflits qui sont à leur fondement. Pour comprendre les implications politiques de la pensée de Nietzsche, il ne faut donc pas chercher le programme politique qui découle de ses écrits, mais bien plutôt les conflits politiques que Nietzsche met au jour.

Pour dé-moraliser la politique, il faut également dé-moraliser la théorie. Cela ne signifie pas pour autant que la théorie deviendrait elle-même politique : au contraire, Brown souligne que théorie et politique sont et doivent rester différentes. Mais la théorie peut contribuer à la politique démocratique dans la mesure où elle ne cherche pas des significations et des identités fixes, mais interroge plutôt la constitution conflictuelle et contingente de toute signification et de toute identité. Une telle contribution est nécessaire parce que la politique implique un certain degré de fixation qui est inévitable dans les luttes de pouvoir. Le pouvoir doit fixer pour agir. Ainsi, selon Brown, la théorie préserve un espace ouvert pour la politique en limitant sa propre tendance à la fixation. On pourrait donc dire que la politique implique un degré inévitable de moralisation, tandis que la théorie repolitise la morale en exposant sa contingence et sa conflictualité.

Ces réflexions quant à la relation entre théorie et politique nous permettent de mieux comprendre les implications de l'analyse nietzschéenne du châtement pour la pensée politique agonistique. La généalogie de la faute et de la mauvaise conscience n'a pas pour but de revenir à une origine antérieure à leur existence. L'objectif est bien plutôt de montrer

¹⁵ Brown 2001, p. 127.

qu'à la base des institutions impersonnelles comme l'État et la loi, il y a une économie affective qu'il faut prendre en compte. De plus, la centralité des idées et des expériences morales dans la culture occidentale permet de les prendre assez intuitivement comme point de départ de l'analyse des institutions et des pratiques politiques. C'est par exemple ce que fait la méthode kantienne qui prend pour point de départ la loi morale. Cette méthode a exercé une influence sur d'éminents penseurs politiques contemporains comme John Rawls et Jürgen Habermas, qui prennent des valeurs morales comme la justice ou la compréhension comme fondement du développement d'un programme politique. En liant l'État et la loi aux transformations du châtement, Nietzsche montre que les principes moraux sont produits par une modification des échanges affectifs. Par conséquent, penser que les valeurs morales peuvent résoudre ou surmonter les tensions entre groupes et individus se révèle être une erreur. Car, au fondement de telles tensions, il se trouve toujours une économie de la douleur et du dommage.

L'influence de cette perspective se retrouve dans la théorie agonistique, qui refuse de fonder la politique sur la réalisation de principes moraux, afin d'affirmer les confrontations directes entre groupes et individus. Selon Brown, les projets politiques émancipateurs doivent limiter les récriminations relatives à la transgression des lois morales absolues, de telles récriminations conduisant en fait au ressentiment. Dans son célèbre livre, *States of Injury*, Brown écrit :

[...] when social "hurt" is conveyed to the law for resolution, political ground is ceded to moral and juridical ground. Social injury such as that conveyed through derogatory speech becomes that which is "unacceptable" and "individually culpable" rather than that which symptomatizes deep political distress in a culture¹⁶.

Un des problèmes centraux de la politique moderne se trouve dans le fait que les conflits entre différentes perspectives deviennent souvent des récriminations morales et juridiques. On ne se confronte alors pas à un adversaire dont les valeurs sont en conflit avec les siennes, mais plutôt à un ennemi qui viole des valeurs absolues. On pourrait dire, en suivant la transformation du châtement que Nietzsche décrit au deuxième traité, qu'on attend le châtement impersonnel de la loi plutôt que l'interaction directe entre différentes valeurs. Or nous savons déjà,

¹⁶ Brown 1995, p. 27.

grâce à Nietzsche, que cette « dépersonnalisation » des rapports sociaux comporte une implication dangereuse : dans la mesure où l'on ne peut pas régler les dettes de dommage, la faute et la mauvaise conscience ne peuvent que s'accroître.

Néanmoins, cela ne signifie pas pour autant dire qu'il faille abolir la morale. Brown ainsi que d'autres penseurs agonistiques proposent plutôt de la concevoir comme un processus d'auto-transformation et d'auto-développement. Au lieu de codifier la morale dans la loi, il faudrait confronter les valeurs morales les unes avec les autres : « a richly configured political or intellectual morality bears an openly contestable character insofar as it must be willing to give an account of itself and be tested against other accounts of the good¹⁷ ». Brown ne s'oppose pas à l'utilisation de valeurs morales dans la politique. Elle soutient toutefois que, plutôt que de les poser dans leur absolutisation légale, il vaudrait mieux les déployer dans le champ de leur confrontation. Une idée similaire se retrouve également chez un autre penseur agonistique influencé par Nietzsche, William Connolly, qui affirme :

Epicurus, Spinoza, Nietzsche, and Freud are four thinkers, stretched across twenty-four centuries, who challenge the apodictic certainty of morality as law. The last three acknowledge the cultural force of that idea enough to interpret it as a powerful, secondary formation repeatedly mistaken for a primary recognition¹⁸.

Comme Brown, Connolly ne nie pas l'importance de la morale, mais il pense qu'elle est une formation secondaire dont le fondement n'est autre que les luttes de pouvoir et les échanges affectifs. Il ne faut donc pas abandonner la morale, mais plutôt ne pas la subordonner à des certitudes apodictiques.

Alors que Brown et Connolly soulignent qu'une confrontation entre les valeurs morales est essentielle à la politique, d'autres auteurs se concentrent sur la perspective d'auto-transformation rendue possible à partir de l'appropriation des valeurs morales. D'après les interprétations de la *Généalogie* de Bonnie Honig et Judith Butler, Nietzsche considère la morale comme une source à la fois de soumission et, potentiellement, de liberté. La morale nous soumet quand nous la regardons comme

¹⁷ Brown 2001, p. 37.

¹⁸ Connolly 1999, p. 170.

fondée sur un principe impersonnel : ce qui a lieu, nous l'avons vu, quand les échanges affectifs sont détournés par la loi. Au contraire, si nos valeurs morales sont « nôtres », c'est-à-dire si elles sont notre création et notre responsabilité, elles sont également une source possible d'auto-transformation. Selon Honig :

[...] the recognition that our values lack the essential quality that is supposed to be their stabilizing force enables us to reclaim them as our own constructs (not given nor received) and perhaps even to re-cover them, to add another layer to the palimpsest and create new values that are more viable and less impositional than the old ones¹⁹.

Nietzsche politise la morale en montrant qu'elle est, en soi, notre création, création dont nous sommes responsables. Au lieu de nous soumettre à des valeurs morales immuables, il nous faut les changer et les développer comme si elles étaient une création artistique.

Cette ambivalence de la morale, à la fois oppressive et libératrice, est soulignée plus profondément par Judith Butler. En effet, alors que Honig considère les deux dimensions de la morale comme des alternatives, Butler affirme qu'elles sont essentiellement liées. Elle écrit :

The origin of bad conscience is, thus, the joy taken in persecuting oneself, where the self persecuted does not exist outside the orbit of that persecution. But the internalization of punishment is the very production of the self, and it is in this production that pleasure and freedom are curiously located. Punishment is not merely productive of the self, but this very productivity of punishment is the site for the freedom and pleasure of the will, its fabricating activity²⁰.

Selon Butler, on ne peut pas distinguer une morale oppressive et une morale libératrice parce que la liberté elle-même est un effet de l'intériorisation du châtement et, par conséquent, de la mauvaise conscience. On ne peut alors pas se libérer des contraintes de la morale, mais on peut trouver des espaces de liberté au sein de la soumission elle-même. Cette interprétation nous renvoie clairement à la théorie de la performativité que Butler a principalement développée dans *Gender Trouble*.

¹⁹ Honig 1993a, p. 45.

²⁰ Butler 1997, p. 75.

Il nous faut maintenant brièvement systématiser l'influence de la *Généalogie* de Nietzsche sur la pensée politique agonistique. Il est clair que cette influence n'est ni linéaire ni homogène. Mais tous les penseurs agonistiques partagent l'idée que la morale transcendante, c'est-à-dire la morale fondée sur des principes impersonnels, provient d'une interruption des rapports directs entre individus et groupes. Dans le deuxième traité de la *Généalogie*, cette interruption résulte de l'émergence de la loi et de l'« impersonnalisation » du châtement, qui empêche l'échange réparateur des dommages. Influencés par cette analyse, les penseurs agonistiques nous invitent à imaginer des rapports politiques au-delà des récriminations morales qui imitent des accusations juridiques. Au lieu de récriminations invoquant la violation de principes absolus, l'agonisme propose une confrontation entre valeurs dans laquelle les dommages mutuels sont partiellement acceptés. Il faut rappeler que, selon Nietzsche, le châtement direct entre individus crée une équivalence entre dommages et permet donc de limiter leur mesure. Le châtement impersonnel, en revanche, empêche le règlement des dettes de douleur, ce qui ouvre le chemin à la faute et à la mauvaise conscience, qui peuvent croître sans limite. Pour les penseurs agonistiques, comme pour Nietzsche lui-même, le principal danger de la politique moderne n'est pas que le manque de valeurs absolues conduise à une multiplicité de dommages, mais bien plutôt que l'impossibilité d'échanger des dommages limités produise une dette impossible à régler, et donc le fantasme d'une punition définitive et absolue.

3. La communauté au-delà du droit

On peut se demander si la critique nietzschéenne de la morale n'implique pas une négation des principes communs sur lesquels repose la communauté politique. La pensée politique agonistique, inspirée par cette critique, célèbre le conflit et la confrontation affective. Peut-on néanmoins développer une théorie des accords et des institutions politiques au-delà du moralisme légaliste ? Bien que cette question ait reçu peu d'attention systématique dans la pensée politique agonistique, elle n'est pas entièrement absente. En effet, elle est au centre d'un bref échange entre Dana Villa et Bonnie Honig qui a eu lieu entre 1992 et 1993 à propos des limites de la perspective nietzschéenne sur la politique.

Dans l'article « Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action », Dana Villa célèbre l'« esthétisation » de la politique développée par Arendt et Nietzsche, mais il critique l'absence chez Nietzsche d'une vision de l'action orientée vers le monde commun. Nietzsche, comme Arendt, surmonte le platonisme en politique, en montrant que la valeur de l'action politique ne se trouve pas dans l'intention d'un sujet, mais plutôt dans sa performativité. La critique du moralisme qu'opère Nietzsche va de pair avec une revalorisation des apparences : ce qui importe dans l'action politique, c'est sa visibilité. On ne peut pas agir sans être vu par d'autres. De cette façon, l'esthétisation de la politique développée par Nietzsche et par Arendt implique que l'action politique est toujours en rapport avec les autres : sans la perception des autres, devant lesquels l'action a lieu, cette action n'aurait pas de sens. Ainsi, selon Villa, la critique du moralisme tâche de revaloriser d'un côté les apparences, de l'autre la pluralité. Néanmoins, Villa soutient que la vision de Nietzsche reste trop centrée sur l'acteur et manque par conséquent une orientation vers le monde commun : « Nietzsche's aestheticization of action culminates, then, in an overstatement of the world- and self-creative potential of great, agonistic and/or artistic action. [...] The "will to power" is the attempt by each interpreting force to assert its hegemony²¹ ». En revanche, l'esthétisation de l'action politique proposée par Arendt, dans laquelle le rapport aux autres perspectives à travers le « sens commun » joue un rôle central, rend possible de comprendre comment l'action politique génère un consensus ne reposant pas sur des idées transcendantes.

La critique de Villa se focalise sur une question centrale de la pensée politique influencée par Nietzsche. Nous avons déjà vu que la critique nietzschéenne de la morale ouvrait une voie alternative pour penser l'éthique comme étant liée à une économie de la douleur. Néanmoins, comme le souligne Villa, la politique ne consiste pas uniquement en confrontations, mais aussi en créations d'accords. Donc, pour que la critique de la morale développée par Nietzsche puisse produire une théorie solide de la politique, il faut pouvoir expliquer cette deuxième dimension, sans quoi l'agonisme nietzschéen devra être complété par une théorie du consensus. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si la perspective arendtienne sur le jugement politique, inspirée par le jugement esthétique kantien, a succédé à la pensée de Nietzsche qui avait occupé

²¹ Villa 1992, p. 291.

une position centrale au sein de la théorie politique agonistique dans les années 1990. Il semble que, si la perspective nietzschéenne est bien parvenue à revaloriser l'importance du conflit dans la politique, elle n'a pas permis pour autant de développer une conception des accords politiques qui se poserait en alternative à la thèse kantienne. S'agit-il alors d'une limite propre à la perspective nietzschéenne elle-même ? Ou bien est-il possible de trouver, au sein même de cette perspective, les bases nécessaires aux accords politiques ?

Comme cela a déjà été mentionné, c'est là une question qui a reçu peu d'attention systématique. On la retrouve cependant dans la réponse de Honig à la critique de Villa. Selon Honig, la critique de la morale développée par Nietzsche ne vise pas à délivrer l'individu de toute loi ou de toute règle ; au contraire, elle met en lumière un travail de formation de la volonté prévisible sans lequel il n'y aurait pas d'action politique possible. C'est donc en raison de cet intérêt pour les préconditions non-morales de la politique que Nietzsche ne développe pas une théorie des fondements de la communauté, à la différence de ce qui se passe chez Arendt :

Nietzsche rejected this option not because he was first, last, and foremost a radical subjectivist but because he thought that a period of preparation and breeding must precede the advent of great politics. Through aesthetic self-discipline, individuals must work on themselves and transform their negative will to vengeance into positive creativity. In the absence of proper preparation and individual self-discipline (which Nietzsche sometimes refers to as a period of recovery and convalescence), political action will inevitably sink into *ressentiment*²².

Les échanges affectifs que Nietzsche pose comme base des rapports sociaux ne consistent pas uniquement en une lutte individualiste pour le pouvoir. Comme nous l'avons vu dans la première partie, ces échanges font partie d'un processus de formation de la volonté durable et donc prévisible de l'individu. Ainsi, l'agonisme nietzschéen ne conduit pas à un subjectivisme radical, mais plutôt, selon Honig, à la formation d'un nouveau type de communauté qui n'est pas fondé sur le châtement moralisé, et où l'action politique esthétique remplace l'action mue par le ressentiment. Autrement dit, l'action esthétique proposée par

²² Honig 1993b, p. 531.

Nietzsche n'est possible que lorsque le processus d'auto-formation des individus a eu lieu.

L'échange entre Villa et Honig montre dès lors quelques défis et possibilités que la critique nietzschéenne de la morale a suscités pour la pensée politique. D'un côté, la critique du moralisme semble conduire au relativisme subjectiviste, qui réduirait l'action politique à une affirmation esthétique de l'individu. D'un autre côté, cette critique comporte également une perspective alternative quant aux fondements de la communauté et aux accords sociaux qui la rendent possible. Nietzsche, selon la lecture de Honig, montre qu'il y a au fondement des rapports sociaux une volonté fixe capable d'action créatrice. La généalogie de la morale permet donc une réflexion sur les conditions de cette fixité au-delà de la loi morale : elle permet même de regarder cette stabilité comme le résultat d'un processus politique. Il s'agit là d'un aspect que la pensée agonistique a souvent laissé de côté, mais qui est néanmoins central pour continuer à développer une perspective agonistique nietzschéenne sur la politique. Si cette perspective souhaite se présenter comme une véritable alternative au légalisme qui domine la pensée politique, il faudra que, au-delà de l'affirmation du conflit et de la contingence, elle présente une théorie des accords et du consensus. Le texte de Honig ouvre une voie pour un possible développement de cette théorie.

Conclusion

Ainsi donc, la perspective agonistique s'est bien emparée de la critique nietzschéenne de la juridisation des rapports sociaux – critique qui est particulièrement évidente dans le deuxième traité de la *Généalogie*. Cela ne signifie pas que la politique doive complètement laisser la morale de côté. Il s'agit plutôt de transformer notre conception des valeurs morales, c'est-à-dire de les « désabsolutiser ». Les valeurs morales jouent un rôle important au sein des conflits politiques, tout comme l'État et le droit jouent un rôle important en ce qui concerne la formation des individus et des sociétés. Le problème n'est alors pas la morale en soi, mais le fait qu'elle soit détournée de son rôle fondamental de moyen de création et de transformation des rapports affectifs personnels en rapports juridiques impersonnels. Ce qui préoccupe en définitive les penseurs agonistiques, c'est la « juridisation » de la politique, c'est-à-dire le désir de résoudre des conflits politiques à travers des principes considérés comme neutres

et utilisés comme moyens d'accusation et de récrimination. En s'appuyant sur la généalogie de la morale développée par Nietzsche, ces auteurs cherchent à concevoir une politique dans laquelle les valeurs morales fonctionnent comme moyen d'échange affectif, et donc comme moyen de transformation et d'auto-transformation.

Bibliographie

Brown 1995

BROWN (W.), *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

Brown 2001

BROWN (W.), *Politics out of History*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

Butler 1997

BUTLER (J.), *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

Connolly 1999

CONNOLLY (W.E.), *Why I Am not a Secularist*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1999.

Drochon 2016

DROCHON (H.), *Nietzsche's Great Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2016.

Foucault 1971

FOUCAULT (M.), « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in FOUCAULT (M.), *Dits et écrits 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994, vol. 2, p. 136-156.

Honig 1993a

HONIG (B.), *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

Honig 1993b

HONIG (B.), « The Politics of Agonism: A Critical Response to "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action" by Dana R. Villa », *Political Theory*, vol. 21, n° 3 (1993), p. 528-533.

Koopman 2013

KOOPMAN (C.), *Genealogy as Critique : Foucault and the Problems of Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 2013.

Nietzsche 2000

NIETZSCHE (F.), *Éléments pour la généalogie de la morale*, trad. P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2000.

Shklar 1964

SHKLAR (J.N.), *Legalism: an Essay on Law, Morals and Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1964.

Villa 1992.

VILLA (D.R.), « Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action », *Political Theory*, vol. 20, n° 2, 1992, p. 274-308.

Table des matières

Introduction. Les postérités généalogiques de Nietzsche, un champ de recherche

Emmanuel Salanskis 5

PREMIÈRE PARTIE

LE TOURNANT GÉNÉALOGIQUE DELEUZIEN

Nietzsche : le moment généalogique dans les études françaises des années 1960-1970

Éric Blondel 27

La différence dans l'origine et son image inversée : généalogie et critique dans le *Nietzsche* et la philosophie de Deleuze

Gabriel Valladão Silva 55

DEUXIÈME PARTIE

LA RÉAPPROPRIATION FOUCALDIENNE DU TOURNANT

« Le philosophe essentiel » : le Nietzsche de Heidegger et la formulation de la généalogie foucauldienne

Guilel Treiber 83

La généalogie comme méthode de possibilisation

Daniele Lorenzini 115

Existe-t-il une « généalogie de la morale » de Foucault ?

Emmanuel Salanskis 149

TROISIÈME PARTIE
LA GÉNÉALOGIE DANS LES ÉTUDES DE GENRE
ET LES ÉTUDES FÉMINISTES

**L'horizon politique de l'enquête généalogique
chez Judith Butler. De *Trouble dans le genre* à
*La vie psychique du pouvoir***

Audrey Benoit 175

**Les féminismes généalogiques
et la controverse du sujet féminin**

Marina García-Granero 201

QUATRIÈME PARTIE
MODÈLES ALTERNATIFS DE CRITIQUE GÉNÉALOGIQUE

**Michel Henry et la généalogie du monde
contemporain. Penser le nihilisme avec
et contre Nietzsche**

Clément Bertot 229

**La généalogie dans les débats contemporains
sur les modèles de critique sociale**

Frédéric Porcher 253

**Vers une éthique politique au-delà du droit.
La réception de la *Généalogie de la morale*
dans la pensée agonistique**

Javier Burdman 273