

I. La politique et son réel

Il faut commencer par le mot « politique », s'entendre sur la signification ou le réseau de significations qu'on lui attribue. Car on sait que le mot « politique », comme d'autres mots, n'a jamais été et ne sera jamais univoque, qu'il s'agit toujours de lui donner un sens qu'il n'a pas de lui-même, de décider ce qu'on y entend. C'est d'ailleurs l'un des objets de la conflictualité qui définit la politique : ce qu'on appelle, ou pas, « politique » est l'un de ses enjeux, et une source de divisions presque matricielles.

Tout d'abord, on peut poser une distinction entre la pensée de la politique et la pensée du pouvoir — de ses institutions, de la gouvernementalité, des formes de son organisation et de sa légitimation. Cette différenciation permet déjà de rapprocher le terme « politique » de l'idée d'une politique d'émancipation, c'est-à-dire celle qui tient l'égalité à la fois comme son point de départ et comme son horizon. Le présupposé de l'égalité tel que Jacques Rancière l'a réinventé — en le définissant comme la capacité d'un individu quelconque à penser et à agir sous la présupposition de son égalité avec n'importe quel autre — est à cet égard décisif. Dans son économie, cette redéfinition permet déjà d'aborder la politique autrement qu'en visant une meilleure théorie, ou une « explication »

plus satisfaisante. Surtout, elle invite à considérer que penser la politique n'est pas une tâche qui reviendrait spécifiquement à des « intellectuels ». Elle autorise même à croire que la pensée de la politique n'est pas toujours, pas nécessairement vouée à la captation et à la neutralisation par l'académie, par l'intellectualisme caractéristique qu'elle produit.

Un premier pas pour échapper à ce type de pièges consiste, me semble-t-il, à assumer que la politique ne se laisse approcher que *depuis un parti pris*, où « parti pris » ne signale pas seulement un souci de politiser la discursivité politique, ce qui serait fort bénéfique par ailleurs. L'expression entend suggérer que c'est la pensée en tant que telle qui, *in fine*, est toujours *partiale*, quels que soient ses objets et ses méthodes, que toute pensée implique toujours des prises de position — y compris dans les disciplines où elles sont le mieux dissimulées (dans les sciences dites dures exemplairement, comme Isabelle Stengers et d'autres l'ont montré).

Lorsqu'il s'agit de politique, il apparaît presque comme une évidence qu'il n'y a pas de neutralité possible, ni « en théorie », ni « en pratique ». Moins évidente est sans doute l'idée que la sortie de l'opposition, supposée irrémédiable, entre pensée et pratique est un enjeu pressant aujourd'hui, du moins pour celles et ceux qui aspirent à une articulation des deux qui soit plus vivable.

C'est l'une des raisons pour lesquelles le rapport entre pensée et politique demande encore à être réinterrogé. Dans l'une des rares définitions qu'il ait donnée du communisme — chose après tout étonnante, et sans nul doute symptomatique —, Marx déclare qu'il est « le mouvement réel qui abolit l'état de choses actuel¹ ». Si cette formule, très connue et abondamment commentée, peut porter

autre chose que la conception téléologique de l'histoire et le fameux travail du négatif de l'hégéliano-marxisme, si elle peut encore dire quelque chose de notre présent, c'est par le « réel » qu'elle convoque. Certes, aujourd'hui le réel « n'est plus ce qu'il était » : il ne renvoie plus à une finalité historique, ni même à une vision « globale » du monde. Mais quelles sont les conséquences d'une telle affirmation ? Ne nous condamne-t-elle pas à l'indicible ? Je pense qu'elle nous invite plutôt à assumer que l'intelligibilité de la politique est définitivement détachée de toute appréhension totalisante, que le réel de la politique est localisé, ou *singularisé* (ici, c'est la même chose). Ce qui ne revient nullement à considérer que ce réel, ainsi « détotalisé », serait à tout jamais en miettes ou en morceaux, tel un amas de fragments inévitablement dispersés et insaisissables ; on pourrait dire plutôt qu'il est constitué de « points », de singularités qu'il est possible de *pointer* en tant que telles.

Il s'agit là d'une différenciation fondamentale, en ceci qu'elle permet de concevoir une intelligibilité de la politique qui ne passe pas par un savoir ou un système de connaissances constitués, et qui ne nous condamne pas pour autant à la simple exposition de la multitude dispersée et évanescence de tout ce qui la compose. Assurément, cette intelligibilité est « pas-toute », pour le dire avec Lacan, mais il s'agit bien d'une intelligibilité possible. Seulement, les modes de son appréhension ne peuvent en aucun cas être ceux en adéquation avec une réalité conçue comme totalité — ceux qui postuleraient l'existence d'un savoir fondamentalement *séparé*, chargé d'expliquer la réalité, voire de la transformer, depuis une extériorité supposée.

Le « mouvement réel » marxien se révèle alors instructif, du moins négativement, car il nous renseigne sur ce que le communisme n'est pas : ce n'est pas un idéal à réaliser, ce n'est pas une configuration socio-historique qui se laisserait anticiper dans la théorie. Ce n'est pas non plus une idée, dont il s'agirait d'affiner le plus possible la définition — définition qui aurait ensuite à être *appliquée*, ou qui deviendrait en tout cas la mesure de la conformité du réel (d'une action politique par exemple) à une certaine théorie politique. À cet égard la formulation de *L'idéologie allemande*, dans son intégralité, est confondante de limpidité :

Le communisme n'est pour nous ni un état de choses qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler ; nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état de choses actuel².

Autrement dit, le communisme est de l'ordre du réel dans la mesure où il n'est pas de l'ordre de la théorie ou de la pensée. En la déplaçant à peine, cette idée exprime une première entente possible de la politique, comme l'ensemble des *occurrences réelles* qui la constituent. Aussi sommaire soit-elle, cette définition suppose déjà l'abandon de la croyance en une position de maîtrise du savoir eu égard à la politique, croyance sur laquelle s'appuient habituellement les sciences sociales et les autres systèmes de connaissances l'ayant comme « objet », y compris une certaine philosophie politique.

Savoir et non-savoir

On trouve chez Jacques Rancière la polémique la plus aiguë vis-à-vis d'un supposé « savoir de la politique ». Depuis toujours son geste philosophique, qui pourrait être décrit dans les termes d'une séparation radicale de la pensée de la politique de la question du savoir (de la véridicité, des modes de sa production et de sa transmission, etc.), vise un certain théoricisme, le marxisme comme science positive de l'histoire des sociétés et aussi, d'une manière générale, l'« intellectualisme de gauche » qui en est dans sa perspective le corollaire.

Ce qui est mis hors champ est notamment l'idée « progressiste » d'un savoir éclairé sur le pouvoir et ses fonctionnements qui, initialement inaccessible à celles et ceux qui le subissent, pourrait leur être transmis et favoriser ainsi une « prise de conscience ». L'une des leçons fondamentales du *Maître ignorant* est qu'il y a du non-savoir dans le savoir, et que celui-ci n'est de toute façon concevable que comme tâtonnement, comme expérimentation, comme *vérification* toujours à l'épreuve du réel — à l'épreuve, pourrait-on dire, de la singularité et de la multiplicité des situations réelles, qui échappent inévitablement aux prétentions d'exhaustivité des savoirs³.

Rancière insiste sur l'idée que l'émancipation n'est pas affaire de savoir, que ce ne sont pas les « sciences de la domination » qui conduisent à l'émancipation, que celles-ci mènent plutôt le plus souvent à un constat d'impuissance, ne faisant qu'attester encore et encore que l'ignorance et la domination se nourrissent mutuellement. Il s'agit là d'un impensé de la perspective, fréquente dans les

approches progressistes, qui tient que l'on est dominé parce qu'on est ignorant, et ignorant parce que dominé. Logique circulaire, que sous-tend notamment une certaine sociologie critique, dont la tâche consisterait à « révéler » la manière dont les exclus du monde de l'intelligence et de la culture souscrivent eux-mêmes au verdict de leur exclusion, autrement dit la manière dont les dominés participent à la reproduction de leur propre domination⁴.

Dans la lecture qu'en fait Rancière, les conceptions de la domination comme celle de Pierre Bourdieu se trouvent piégées dans une double contrainte, qui tient le savoir et l'éducation comme les lieux clés de l'émancipation, et en même temps comme des lieux où l'émancipation est, au bout du compte, impossible. On notera que cette critique vise aussi une certaine aspiration à l'émancipation « républicaine » typiquement française, qui attribue à l'instruction la promesse d'une égalité à venir, et à la fois se résigne à la reconnaissance de l'inégalité « naturelle » entre les élèves, que les hiérarchies sociales existantes ne feraient que refléter. Dans ces perspectives, les inégalités sociales, économiques et culturelles (ainsi que les données objectivement mesurables qui en attestent) sont appréhendées depuis une grille d'analyse d'une systématité à tel point implacable, qu'une sortie en devient simplement impensable. C'est sous cet angle qu'on peut comprendre la mise à distance, chez Rancière, de l'idée d'une « prise de conscience » suscitée depuis la constitution de connaissances de plus en plus élaborées sur l'oppression et l'exploitation capitalistes, connaissances dont des intellectuels détiendraient une sorte d'expertise qu'ils pourraient (dans le meilleur des cas) transmettre aux « dominés » pour qu'ils s'émancipent enfin. Par ailleurs, il s'agit aussi d'une polémique

vis-à-vis de la distinction althusserienne entre « formes théoriques » et « formes pratiques » de la politique, de l'idée d'une intervention de la philosophie *dans* la pratique politique, ainsi que de la distinction entre « intellectuels » et « masses » — rien n'étant plus éloigné de l'approche ranciérienne que l'idée d'une pensée « populaire » qu'il reviendrait aux philosophes de « théoriser pour » ou de « retrouver dans » les masses.

Rancière soutient que le passage de la domination à l'émancipation ne dépend pas d'un savoir, mais d'un ensemble d'actes qui *procèdent* de ce qu'on pourrait appeler une croyance en l'égalité (celle de n'importe qui avec n'importe qui) et qui, en même temps, *la font exister*. C'est cette *vérification* qui rompt le « cercle de l'impuissance⁵ », pour emprunter l'expression du maître ignorant Joseph Jacotot, qui fait que le cercle de l'émancipation peut être *commencé*.

Or, assumer l'absence d'un savoir *sur* la politique, cela ne revient pas à suggérer qu'il n'y aurait aucun savoir utile ou fiable pour la politique. Il s'agit plutôt de pointer le problème que pose le statut, le pouvoir qu'on attribue trop souvent aux savoirs. On peut penser, en guise d'exemple, aux différentes sciences qui aujourd'hui démontrent de manière de plus en plus précise, et même chiffrée, la catastrophe écologique en cours et à venir. Même ces savoirs-là ne peuvent, à eux seuls, produire de la subjectivation politique. Car aucun savoir n'a comme conséquence logique une révolte.

La politique par ses « cas »

Partir non pas du caractère systémique de l'ordre d'oppression et d'exploitation qu'impose le capitalisme, mais des moments qui constituent ses failles, des déplacements qui viennent subvertir sa « naturalité » supposée, cela requiert que la politique soit distinguée de ce à quoi elle est sans cesse confrontée, de ce avec quoi elle est sans cesse confondue : la gestion étatique, le consensus démocratique, le système représentatif. Rendre compte des interruptions que la politique produit malgré tout, cela signifie l'aborder à partir de son caractère d'événement — le terme indiquant simplement que la politique est de l'ordre de ce qui arrive et non de ce qui est. Ce qui suppose une manière particulière de concevoir l'histoire, à rebours des conceptions linéaires, selon lesquelles elle relève d'une progression continue, celle du fameux « cours de l'histoire ».

On pourrait dire que le fait qu'un événement politique ait nécessairement lieu *dans* l'histoire n'implique pas un *lien nécessaire* avec les grilles d'interprétation historique existantes. Les perspectives événementielles comme celles d'Alain Badiou et de Jacques Rancière, selon des modalités très dissemblables, relèvent d'une appréhension de ce qui arrive dans laquelle le rapport à l'histoire et à ses mouvements est bien là, mais sur un mode discontinu ou « ponctuel » : la politique surgit *dans* l'histoire, mais *en écart* par rapport aux cadres d'analyse (« scientifique ») qui retraceraient le processus objectivement identifiable d'une succession linéaire de faits.

Un événement politique se définit précisément d'interrompre la chaîne supposée nécessaire de la causalité historique, son cours

« inarrêtable ». Je reviendrai plus loin sur les thèses d'Alain Badiou, qui a formulé la conception de l'événement la plus systématisée. Jacques Rancière parle, lui, de « moments politiques », définis comme des interruptions, comme des « ouvertures du possible » qui suspendent la nécessité apparente des enchaînements des causes et des effets⁶.

Quelle que soit leur portée historique, les moments politiques viennent questionner et réorganiser la distribution existante des parts et des places dans la société et, ce faisant, mettent au jour sa contingence, sa radicale non-nécessité. Ce sont autant d'exemples, de « cas » qui donnent à voir une altération des frontières de l'audible, du dicible, du visible, du pensable, frontières auxquelles renvoie la très commentée notion de *partage du sensible*. On peut dire qu'un moment politique est un « cas » qui vérifie le caractère contingent de la frontière qui sépare le possible de l'impossible, qui démontre qu'elle peut être modifiée, déplacée.

D'où l'attention que Rancière porte à ces événements qui redessinent l'histoire, ou plus précisément une certaine histoire de la politique d'émancipation. On peut penser au procès fait en 1832 au révolutionnaire Auguste Blanqui, au cours duquel il répond « prolétaire » au procureur qui lui demande quelle est sa profession. Ce faisant, il perturbe l'ordre des identifications « policières », qui ne peuvent reconnaître aucune identification en dehors de la distribution existante, ne peuvent qu'affecter chaque corps à une fonction⁷. Autre exemple, mieux connu, celui de Rosa Parks : en s'asseyant à une place libre dans un bus en 1955 à Montgomery, elle conteste publiquement la législation en vigueur qui prévoit l'assignation des sièges en fonction de la couleur de la peau. On pense

enfin naturellement à ces « nuits des prolétaires », arrachées à la succession habituelle du travail et du repos, où se produit

une interruption imperceptible, inoffensive, dirait-on, du cours normal des choses, où se prépare, se rêve, se vit déjà l'impossible : la suspension de l'ancestrale hiérarchie subordonnant ceux qui sont voués à travailler de leurs mains à ceux qui ont reçu le privilège de la pensée⁸.

La liste des « cas » de la politique n'est par définition jamais close. On pourrait y ajouter, pour se limiter au contexte français récent, le « mouvement contre la Loi Travail » de 2016 et plus particulièrement la constitution de ce qu'on a appelé le « cortège de tête », son élément novateur décisif. Un cortège hétérogène et difficilement définissable, ouvert à toutes celles et ceux qui ne voulaient pas ou ne pouvaient plus se reconnaître dans les dispositifs et les rassemblements officiels, est venu occuper la place qui était auparavant attribuée aux organisations syndicales. La visibilisation d'un positionnement physique de ces manifestants devant les syndicats a eu comme effet de renverser la hiérarchie convenue des regroupements qui composaient jusque-là les manifestations en France, d'en modifier le déroulement et les enjeux. Cette reprise de la rue a été rendue possible par une détermination à désactiver la logique étriquée des intérêts associés à des assignations sociologiques ou sociales, comme en témoignent les slogans les plus marquants du mouvement. « Contre la loi travail et son monde », cela signifie que ce n'est pas seulement une loi, mais le monde qui l'engendre qu'il faut combattre. Cette formule a par ailleurs l'avantage de faire

apparaître le monde comme divisé en (au moins) deux mondes, de suggérer qu'il y a conflit entre deux mondes ou, selon une lecture plus complexe, que le monde du capital et de ses instances de gouvernement *est* et en même temps *n'est pas* le nôtre. On peut aussi penser au plus controversé « tout le monde déteste la police » : sa puissance de convocation réside sans doute dans le caractère exorbitant du « tout le monde », désignant celles et ceux qui l'énoncent comme la métonymie auto-affirmée d'un universel polémique.

Indépendamment du jugement qu'on pourra porter sur son efficacité, il s'agit d'une occurrence de la politique où a été explicitée une volonté de lui rendre son caractère de contestation d'un ordre d'identification et de classification extrinsèque — celui des syndicats, du gouvernement, des médias. Au delà de la question de leur consistance dans la durée, les effets politiques de ce type de mouvement sont à chercher aussi du côté des déplacements qu'ils auront opérés par rapport à la logique étatique. On sait en effet que l'État ne peut qu'assigner à chaque revendication une identité sociale qui la porte, à chaque « groupe » des intérêts propres, et qu'il ne peut qu'attribuer à toute forme de visibilité de la conflictualité, symbolique ou matérialisée, le fait d'« éléments violents extérieurs » qui font dérailler le déroulement normal des choses.

Les « cas » de la politique, du passé et de notre présent, sont autant d'occurrences de ce *déplacement* fondamental, au cœur de toute politique d'émancipation, qui consiste à subvertir les places, les appartenances et les assignations existantes. Il s'agit d'ailleurs d'un sens commun largement partagé dans les luttes et leurs manifestations de rue : devenir « ingouvernables », cela signifie avant tout ne pas se trouver là où le pouvoir nous attend.

Les effets du vrai

Si la notion de « cas » permet d'aborder les occurrences singulières de la politique à partir de là où elles ont lieu, le réel de la politique excède toujours ce que la pensée peut en dire par avance, ce qu'elle peut régler *a priori* à son sujet. Or, assumer l'absence de toute garantie ou légitimation par un savoir, cela signifie que, pour pouvoir être pointés en tant que singularités, les « cas » de la politique requièrent, au moment inaugural d'un choix opéré dans le réseau infini des possibilités, un parti pris « subjectif » — non pas en un sens psychologisant, rattaché à l'individu, mais au sens fort des processus de subjectivation par lesquels un sujet se constitue en tant que tel et fait l'expérience de soi-même comme sujet.

La notion de « régimes de vérité » élaborée par Michel Foucault à partir de la fin des années 1970 peut éclairer par un autre biais les enjeux de cette absence d'un fondement « objectif » pour ce qui nous constitue en tant que sujets. Dans un entretien de 1984 intitulé « Le souci de la vérité », Foucault déclare, à rebours d'une perception diffuse de son travail, que la question de la vérité s'est d'abord posée pour lui à partir de son existence : que la vérité est là, et qu'il s'agit d'en prendre acte, de comprendre ses fonctionnements et ses effets. La question qui l'occupe depuis l'*Histoire de la folie* eu égard à la vérité, dit-il, ce n'est pas la représentation d'un objet préexistant, ni non plus la création par le discours d'un objet qui n'existe pas, mais

l'ensemble des pratiques discursives ou non discursives qui fait entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour la pensée (que ce soit sur la forme de la réflexion morale, de la connaissance scientifique, de l'analyse politique, etc.)⁹

Foucault objecte ainsi à ceux qui voient au cœur de son travail une « critique de la vérité » qu'il a toujours, au contraire, considéré que la vérité existe. Or, si elle existe, elle se décline au pluriel, et dépend de régimes de vérité qui la constituent en tant que telle. Autrement dit, les vérités viennent à être considérées comme telles au sein d'une certaine distribution du savoir et du pouvoir qui détermine, à une époque donnée, leur vérité, c'est-à-dire une certaine frontière qui sépare le vrai du faux. Il s'agit d'un ensemble de procédés, langagiers ou non (Foucault y insiste) qui peuvent être de l'ordre de l'information, de la connaissance, mais aussi du rituel ou de la cérémonie, et dont la fonction consiste à mettre au jour non pas le vrai, mais ce qui est *posé* comme vrai, constitué en tant que vrai « par opposition au faux, au caché, à l'invisible, à l'imprévisible, à l'oubli¹⁰ ». D'où les analyses foucauldienne qui portent sur les autres régimes de vérité, ceux qui n'ont pas été codifiés et transmis, et qu'un certain savoir s'est employé à disqualifier comme irrationalité et déraison.

Ces vérités-là, celles qui sont produites au sein de régimes de vérité, sont en dernière instance indissociables de l'exercice du pouvoir. Pour celui-ci, en effet, leur *manifestation* est vitale, et « on aurait bien du mal à trouver l'exemple d'un pouvoir qui ne s'exercerait pas sans s'accompagner, d'une manière ou d'une autre, d'une manifestation de vérité¹¹ », écrit Foucault.

Tout exercice du pouvoir nécessite à la fois des processus de production de vérités *et* des rituels de manifestation de ces vérités, que Foucault désigne par le terme *alèthurgie*. Le livre *Du gouvernement des vivants* s'ouvre avec l'exemple de Septime Sévère, empereur romain qui s'était fait construire un palais, avec une grande salle luxueuse et solennelle, où il donnait audience et rendait ses sentences. Sur le plafond de cette salle, une sorte de « salle de justice » de l'époque donc, il avait fait peindre le ciel exact du moment de sa naissance, la conjonction précise des étoiles qui avait présidé à sa naissance et, par conséquent, à son destin. Il s'agissait « de montrer comment le *logos* qui présidait à cet ordre du monde et qui avait présidé à sa naissance, ce même *logos* était celui qui organisait, fondait et justifiait les sentences qu'il rendait¹² ». La fonction du ciel étoilé était de donner à voir l'ordre des choses telles qu'elles doivent être — puisqu'elles ont été fixées là-haut une fois pour toutes, tout comme la place du souverain et le bien-fondé de son pouvoir, qui ne sont pas le produit de l'histoire des jeux de pouvoir ou d'une vulgaire guerre, mais se présentent comme vrais depuis toujours, depuis le point de vue de l'éternité que rappellent les étoiles peintes sur son plafond.

Cette histoire illustre un genre de vérité clairement distinct des activités rationnelles de connaissance : ce n'est pas un vrai qui se déploierait dans des connaissances « accumulées, centralisées, utilisées¹³ ». Il ne s'agit pas non plus du vrai d'un savoir utilitaire, utile, ou « utilisable » pour gouverner — soit-il économique, juridique ou théorico-politique. Ce qui le définit, ce n'est pas tant sa valeur intrinsèque que sa *manifestation*, vitale pour le pouvoir. On est loin des savoirs nécessaires à « l'art » de gouverner, des systèmes

de connaissances censés guider le bon gouvernement. Foucault écrit qu'on ne peut pas « gouverner les hommes sans faire des opérations dans l'ordre du vrai, opérations toujours excédentaires par rapport à ce qui est utile et nécessaire pour gouverner d'une façon efficace¹⁴ ». D'où l'idée que le rapport du pouvoir au savoir ne relève pas seulement d'une oppression directe, par laquelle un régime de vérité en écraserait un autre en s'imposant par la force. La domination d'un régime de vérité sur un autre passe aussi par des opérations subtiles et quasi imperceptibles, d'autant plus efficaces dans leur hégémonie qu'elles assignent de manière implicite ou indirecte toute vérité autre à un *dehors* — dehors de la rationalité, de la normalité, de la pensée.

À propos de la réarticulation polémique entre savoir et politique qui nous intéresse, Foucault montre des régimes de vérité pluriels et conflictuels, qui évoluent dans une cartographie où certaines vérités se manifestent en tant que telles et donnent lieu à une histoire, tandis que d'autres sont tuées et restent « sans histoire ». D'une telle conception du fonctionnement du vrai, il faut noter en particulier qu'elle exclut le recours au partage entre illusion et vérité, sur lequel repose tout entière la notion marxiste d'idéologie. En effet, pour Foucault ce qu'on appelle connaissance, c'est-à-dire « la production du vrai dans la conscience des individus par des procédés logico-expérimentaux », n'est qu'un mode de manifestation de la vérité parmi d'autres, et la science elle-même, la connaissance « objective », « n'est qu'un des cas possibles de toutes ces formes par lesquelles on peut manifester le vrai¹⁵ ». D'où l'impossibilité d'une coupure nette, épistémologiquement validée, entre savoir et idéologie.

Ce que la notion de régimes de vérité permet de penser c'est aussi la fragilité intrinsèque du pouvoir, par-delà sa dimension diffuse et insidieuse — fragilité au sens d'une radicale non-nécessité, qu'expose son besoin vital de légitimation par des savoirs. Autrement dit, qu'il y ait des régimes de vérité multiples, qu'ils soient en conflit, et qu'une certaine distribution du savoir et du pouvoir l'emporte sur une autre, cela laisse entrevoir *aussi* l'arbitraire du processus, son historicité et donc sa contingence.

Foucault montre que si l'histoire des vérités se déroule dans un sens ou dans un autre, c'est en raison de l'établissement, indissociable du pouvoir et de son exercice, d'un certain système de critères de connaissance et de reconnaissance, qui exclut tout autre paradigme de vérité. Cela signifie qu'un régime de vérité ne s'impose jamais en raison d'une légitimité interne ou de quelque force objective. Ainsi conçues, les vérités — tout comme les évidences les plus familières qui les accompagnent — semblent reposer sur un sol bien instable, le vrai ne relevant plus d'une quête, de la progression d'un ensemble de connaissances de plus en plus ramifiées et perfectionnées, mais d'un processus historique, conflictuel et contingent, qui détermine, à une époque donnée, la production et la reproduction du vrai, d'une certaine frontière entre le vrai et le faux.

On notera que l'interdépendance structurelle du pouvoir et du savoir est ici appréhendée autrement que comme un système surpuissant d'oppression et de domination dont il est pratiquement impossible de sortir. Les analyses de Foucault invitent plutôt à considérer que l'image du capitalisme comme forteresse invincible est trompeuse. En même temps, elles ne suggèrent nullement que nous

serions voués à glisser inexorablement vers une forme de relativisme ou de déconstruction, où le vrai et le faux se vaudraient, ou n'auraient plus aucune valeur. Bien au contraire — je reviendrai sur ce point dans le chapitre IV. La notion de régimes de vérité permet seulement de comprendre la manière dont les vérités se constituent historiquement, par un ensemble de pratiques qui déterminent les objets et les méthodes par lesquels le vrai et le faux viennent à apparaître, à exister, à produire des effets en tant que tels. Une telle approche me semble surtout féconde en ce qu'elle empêche définitivement que l'on pose la question des vérités sans poser celle des conditions de leur production, et en ce qu'elle exige que l'on déplace l'interrogation sur le vrai par le questionnement des pratiques où opèrent les modes de véridiction qui le soutiennent. Elle nous rappelle enfin que les savoirs, entendus comme systèmes de connaissances épistémologiquement validées, relèvent moins de critères formels, intrinsèques ou objectifs, que d'opérations spécifiques qui exercent des contraintes, des obligations — on peut penser ici tout aussi bien à la pédagogie qu'aux stéréotypes sociaux, ou encore à la distinction, à travers les époques, entre sexualité normale et pathologique, entre bons citoyens et criminels, entre raison et folie. Foucault évoque ainsi un « gouvernement des hommes par la vérité »,

non pas [...] au sens étroit et actuel d'instance suprême des décisions exécutives et administratives dans les systèmes étatiques, mais au sens large, et ancien d'ailleurs, de mécanismes et de procédures destinés à conduire les hommes, à diriger la conduite des hommes, à conduire la conduite des conduites¹⁶.

Les effets du vrai ne se constituent pas seulement (et pas essentiellement, selon Foucault, dès lors que les sujets sont gouvernés en tant que vivants, soit à partir du XVIII^e siècle) en un pouvoir massif qui impose une norme, mais par la dissémination d'opérations de « conduite des conduites » qui agissent sur les sujets jusqu'aux détails les plus infimes de leurs vies. Le pouvoir n'apparaît plus alors comme une entité cachée, omniprésente et quasi invincible, mais comme quelque chose dont l'existence se concrétise en une multiplicité de techniques minutieuses, qu'il est possible d'identifier — et donc, peut-être, de combattre — en tant que telles. C'est d'ailleurs ce que Foucault lui-même dit viser :

je m'attache à saisir des mécanismes d'exercice effectif du pouvoir ; et je le fais parce que ceux qui sont insérés dans ces relations de pouvoir, qui y sont impliqués peuvent, dans leurs actions, dans leur résistance et leur rébellion, leur échapper, les transformer, bref, ne plus y être soumis. Et si je ne dis pas ce qu'il faut faire, ce n'est pas parce que je crois qu'il n'y a rien à faire. Bien au contraire, je pense qu'il y a mille choses à faire, à inventer, à forger par ceux qui, reconnaissant les relations de pouvoir dans lesquelles ils sont impliqués, ont décidé de leur résister ou de leur échapper. De ce point de vue, toute ma recherche repose sur un postulat d'optimisme absolu. 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 transformer¹⁷.

Pour résumer, la notion de régimes de vérité met au jour une entente particulière de la dimension « produite » des vérités, loin

de l'opposition convenue entre « donné » et « créé ». Elle suggère que c'est quant à la vérité que savoir et pouvoir sont insécables, qu'il n'y a pas de vérité sans « politiques de la vérité », que tout discours repose sur des partis pris, sur des *décisions de pensée* :

sous tous les raisonnements, aussi rigoureusement bâtis qu'on les imagine, sous même le fait de reconnaître quelque chose comme une évidence, il y a toujours et il faut toujours supposer une certaine affirmation, une affirmation qui n'est pas de l'ordre logique de la constatation ou de la déduction, autrement dit une affirmation qui n'est pas exactement du vrai et du faux, qui est plutôt une sorte d'engagement, de profession de foi. Il y a toujours, sous tout raisonnement, cette affirmation ou cette profession de foi qui consiste à dire : « si c'est vrai, je m'inclinerai ; c'est vrai, donc je m'incline ; c'est vrai, donc je suis lié ». Mais ce « donc » [...] n'est pas un « donc » logique, il ne peut reposer sur aucune évidence¹⁸.

Voilà ce qui permet de comprendre en quel sens, résolument non-relativiste, toute approche de la politique comporte toujours le choix, avant même la production d'analyses discernables en tant que telles, d'un parti pris. Un parti pris duquel dépendent tous les modes de son appréhension, quels qu'ils soient, et qui permet de dire « ici, c'est politique », « ici, c'est le cas ». Non pas à la manière d'un verdict posé par des intellectuels sur le réel depuis une position d'extériorité ou de surplomb, mais à la manière d'une *décision de pensée* qui engage plus ou moins directement l'adhésion subjective de celles et ceux qui la portent.

On mesurera plus loin les implications de l'idée que seule cette *adhésion* permet d'ouvrir ce qui arrive localement au commun et à son partage. Pour le moment, on peut déjà poser la question de la politique à partir d'un autre point de vue que celui que dessine l'idéal de sa construction sous les figures d'un savoir, d'une rationalité, d'un système de connaissances. Et affirmer que ce qui produit de la subjectivation, ce n'est ni l'objectivité des situations, ni le savoir de cette objectivité.

L'enjeu pourrait être conçu dans les termes d'une opération de *localisation* de la politique en des « cas » qui nécessitent, pour apparaître en tant que tels, un positionnement, un parti pris — c'est-à-dire l'adhésion d'un sujet, qu'il soit individuel ou collectif. Cela suppose une fondamentale *désabsolutisation* du rapport de la pensée à la politique, désabsolutisation qui s'opère d'une part par le parti pris que toute pensée implique, et d'autre part par les « cas réels » qui constituent la politique, toujours irréductibles à l'ordre du savoir. Pousser jusqu'à ses conséquences cette idée, cela signifierait assumer qu'il n'y a pas d'un côté une forme (de pensée) et d'un autre côté des contenus (« réels ») qui la remplissent; qu'il n'y a pas, non plus, d'un côté la théorie et de l'autre la pratique qui l'applique. Peut-être est-ce là un premier pas vers la sortie du paradigme qui prétend diviser catégoriquement la politique entre ceux qui la pensent et ceux qui la font, en instaurant entre eux le vide infranchissable dont nous sommes les malheureux dépositaires.

Table

I.	La politique et son réel	7
II.	De l'universel au singulier, et retour	27
III.	L'adresse de la politique	51
IV.	Ce qu'on sait et ce qu'on ne peut savoir	83
	Le pari du « nous »	105
	Notes	113