



De Foucault à Butler, en passant par Sartre : l'impossibilité du « nous » ?

De Foucault a Butler, via Sartre: a impossibilidade do « nós » ?

Philippe Sabot*

Université de Lille, Lille, France

Résumé

L'article met au point un questionnement critique sur la notion de soulèvement en tant que celle-ci met en jeu les conditions d'émergence d'un collectif, les conditions de la survenue d'une action et d'une parole collective – et aussi le problème de leur devenir. De ce point de vue, c'est le « nous » qui sera au centre de l'interrogation. Plus précisément : à quelles conditions un « nous » se forme-t-il ? Comment passe-t-on d'une collection d'individualités à l'organisation d'un groupe ? Qui dit « nous » ? Et quelles sont les implications (mais peut-être aussi les limites) de ce « nous » dans l'ordre politique ? De telles questions hantent l'histoire et la philosophie politiques et il n'est pas dans l'objet de cet article de reprendre tous les débats qui ont pu les animer. Il s'agit plutôt de montrer que ce type de questionnement sur le « nous » est très présent chez Foucault mais qu'il reste encore pour une part inabouti lorsqu'il s'agit de penser les modalités d'émergence d'un collectif en lutte. Cet inaboutissement nous permet d'en évaluer la possibilité (ou l'impossibilité) dans la pensée de Sartre et dans les recherches de Butler.

*PS: Doutor em Filosofia, e-mail: philippe.sabot@univ-lille.fr

Mots-clé: Soulèvement. Groupe de fusion. Politique de coalition. Foucault. Sartre. Butler.

Resumo

O artigo realiza um questionamento crítico a respeito da noção de sublevação à medida em que esta coloca em jogo as condições de emergência de um coletivo, as condições do advento de uma ação e de uma palavra coletiva – como também o problema de seu dever. Desse ponto de vista, é o « nós » que se encontra no centro da interrogação. Mais precisamente : em quais condições se forma um « nós » ? Como passamos de uma coleção de individualidades à organização de um grupo ? Quem diz « nós » ? E quais são as implicações (mas talvez também, os limites) desse « nós » na dimensão política ? Essas questões permeiam a história e a filosofia política e este artigo não objetiva retomar todos os debates que as animaram. Trata-se antes de mostrar que esse tipo de questionamento sobre o « nós » está muito presente em Foucault, mas uma parte dele ainda permanece inacabada quando se trata de pensar as modalidades de emergência de um coletivo em luta. Esse inacabamento é que nos permite avaliar sua possibilidade (ou impossibilidade) no pensamento de Sartre e nas investigações recentes de Butler.

Palavras-chave: Sublevação. Grupo de fusão. Política de coalisão. Foucault. Sartre. Butler.

Introduction

Je souhaite aborder dans les pages qui vont suivre un questionnement critique sur la notion de soulèvement en tant que celle-ci met en jeu les conditions d'émergence d'un collectif, les conditions de la survenue d'une action et d'une parole collective – et aussi le problème de leur devenir. De ce point de vue, c'est le « nous » qui sera au centre de l'interrogation. Plus précisément : à quelles conditions un « nous » se forme-t-il ? Comment passe-t-on d'une collection d'individualités à l'organisation d'un groupe ? Qui dit « nous » ? Et quelles sont les implications (mais peut-être aussi les limites) de ce « nous » dans l'ordre

politique ? De telles questions hantent l'histoire et la philosophie politiques et il n'est pas dans l'objet de cet article de reprendre tous les débats qui ont pu les animer. En abordant plutôt ces questions sous l'angle du soulèvement, je vais plutôt montrer que ce type de questionnement sur le « nous » est très présent chez Foucault mais qu'il reste encore pour une part inabouti lorsqu'il s'agit de penser les modalités d'émergence d'un collectif en lutte.

Il est très présent, dans la mesure où la démarche du diagnostic de notre présent qui accompagne une grande partie des travaux de Foucault depuis les années 1960 implique bien un « nous » déterminé de façon spatio-temporelle et orienté par et vers la possibilité, voire la nécessité de sa transformation. Il s'agit de savoir ce que nous sommes, faisons et pensons actuellement pour être en mesure de savoir comment nous pourrions être, faire et penser autrement. Penser à partir de ce que « nous » sommes, c'est ainsi déployer une « ontologie critique de nous-mêmes », c'est-à-dire une attitude selon laquelle « 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 »¹.

Et pourtant, le travail et la réflexion de Foucault apparaissent davantage comme des enquêtes sur des pratiques de liberté qui « nous » impliquent que comme une analyse précise des modalités de constitution de ce « nous » et des processus pratiques et politiques d'élaboration de collectifs de luttes. Au fond, tout se passe comme si un « nous » était déjà donné (comme ce qu'il faut s'efforcer de transformer, pour ne pas le laisser prendre la forme fixe et assujettie d'une identité), et qu'il se manifestait dans l'histoire à l'occasion de ces mobilisations, soulèvements, insurrections qui, en un sens, « donnent forme à l'impatience de la liberté »² mais qui ne rendent pas compte clairement des processus de formation de ces collectifs. Il est significatif à cet égard que Foucault pense surtout le « nous » sur le mode d'une appartenance (à un moment historique) et non d'abord sur le mode d'une auto-constitution

¹ Michel Foucault, « What is Enlightenment ? », in Paul Rabinow (éd.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50 ; repris dans *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, IV, n° 339, p. 575.

² *Ibid.*, p. 578.

pratique. La question n'est donc pas pour lui : comment faire (et dire) « nous » ? Comment se rassembler en un « nous » ? Mais elle est plutôt : quel est ce « nous » auquel nous lie notre histoire et qui définit notre identité – ce « nous » qui, en tant que réalité historiquement déterminée, dessine les limites dans lesquelles nous sommes pris et sur lesquelles nous devons nous efforcer de travailler pour les transformer et nous transformer nous-mêmes ?

Je souhaite revenir sur la nature et la possibilité même du soulèvement comme pratique d'une liberté collective chez Foucault en essayant de la thématiser à partir de deux références qui permettent d'éclairer cette question du « nous » et aussi d'en offrir des élaborations plus poussées. Je verrai d'abord comment la pensée de Foucault sur ce thème mérite d'être confrontée à celle de Sartre lorsque ce dernier interroge la dimension d'émergence ou de surgissement d'un groupe à même l'histoire. Pourtant, chez Sartre, c'est une certaine impossibilité du « nous » qui finit par s'imposer et avec elle apparaissent les apories de toute *praxis* révolutionnaire. Je proposerai ensuite de reprendre ces apories elles-mêmes à partir des textes de Butler sur le soulèvement et sur l'élaboration performative d'un « nous » qui émerge dans la lutte, comme expression à la fois verbale et corporelle d'une résistance et d'une revendication, sur fond d'une politique de la vulnérabilité. À chaque fois, dans ces deux propositions d'articulation d'un « nous » à l'ordre d'événements historiques, se pose la question de savoir comment le « nous » qui se manifeste à travers le soulèvement reconfigure et exprime une liberté radicale (sur fond de nécessité vitale) et comment il est susceptible alors de se poursuivre ou de se prolonger sans renoncer à sa puissance critique originale.

« On se soulève, c'est un fait »

Je reviens tout d'abord sur les aspects, à mes yeux problématiques, de la conception que Foucault propose du « soulèvement » ou

de l'insurrection, à l'occasion du « reportage d'idées »³ qu'il réalise en Iran, à la fin des années 1970, au moment où le pays rejette le régime du Chah et s'engage dans la voie d'une révolution orientée par les principes islamiques du chiisme. Le principal problème n'est sans doute pas, comme on a pu le dire un peu rapidement, que Foucault se serait « trompé » ou qu'il se serait laissé aveugler sur la nature des événements d'Iran, succombant en quelque sorte à la fascination voire à l'enthousiasme pour cette « révolution » populaire, par ce soulèvement massif d'un peuple contre ses élites politiques et le régime qu'elles portent.

Il est assez clair que le type d'analyses qu'il produit à cette occasion, et qui se cristallisent en particulier autour du concept de « spiritualité politique »⁴, fait écho à l'ensemble des travaux menés au même moment autour de la question de la gouvernementalité et autour des crises de gouvernementalité, de ces contre-conduites et résistances à l'égard de l'autorité – qui ont lieu aussi bien dans l'ordre du savoir que dans l'ordre du pouvoir. Il ne s'agit pas, dans ces expressions historiques de la résistance, de refuser d'être assujettis au pouvoir (ou à la politique de la vérité) et à ceux qui l'exercent, et par conséquent, de penser ces contre-conduites comme de simples pratiques de libération et de désassujettissement en vue de rejoindre une identité première et fondamentale. Il s'agit plutôt d'engager, sur le mode de la résistance, un nouveau rapport à soi, une autre conduite qui soit susceptible justement de déconstruire les formes d'identité et de vérité à partir desquelles le pouvoir prétend exercer son emprise sur les sujets et les conduire à être tels qu'il faut qu'ils soient pour que ce pouvoir se perpétue. En mettant l'accent sur ces formes de critiques pratiques, d'attitudes critiques qui impliquent une transformation de soi et de son rapport aux autres, Foucault s'efforce de déborder le schème de la libération (qui

³ Voir Michel Foucault, « Les reportages d'idées », *Corriere della Sera*, 12 novembre 1978 ; repris dans *Dits et écrits*, III, n° 250. On notera que, dans ce texte, le « reportage » est présenté comme le point d'articulation entre idées et événements, entre « l'analyse de ce que l'on pense » et « celle de ce qui advient » (p. 707), dans un rapport essentiel au présent.

⁴ Voir à ce sujet la mise au point de Philippe Chevallier, « La spiritualité politique, Michel Foucault et l'Iran », *Projet*, n°281/juillet 2004 : « Religions et violence », p. 78-82 ; ou encore l'article plus détaillé de Julien Cavagnis, « Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978. Retour sur la notion de 'spiritualité politique' », *Cahiers philosophiques*, n°30/3e trimestre 2012, p. 51-71.

suppose un face-à-face et une dialectique interne entre l'exercice d'une domination sur des sujets et ces sujets dominés, contestant cette domination) pour aller vers un « art de l'inservitude volontaire »⁵ qui s'adresse toujours à des formes spécifiques de gouvernementalisation, à des techniques déterminées de gouvernement⁶. Interrogeant des Iraniens sur les raisons de leur colère (« Que voulez-vous ? »), Foucault entend « toujours, au-dessous de toutes [les] réponses, le même leitmotiv : 'En tout cas, nous ne voulons pas de ce régime' »⁷. Le soulèvement iranien tient alors précisément sa force de ce qu'il manifeste cette possibilité, pour un peuple, de se révolter « non seulement contre le souverain et sa police, mais contre tout un régime, tout un mode de vie, tout un monde »⁸.

D'une certaine manière, l'expérience historique de la « révolution iranienne » mérite donc d'être envisagée comme le développement de cette possibilité de la résistance et de l'« inservitude volontaire » qui se trouve alors portée au niveau d'une possibilité *collective* : voire au niveau de la nécessité entrevue par un collectif (le peuple ?) de se mobiliser en réaction à ce qui est vécu comme intolérable dans l'emprise du pouvoir sur la vie des gens, c'est-à-dire sur les conditions matérielles de leur vie personnelle autant que sur les cadres de régulation des possibilités vitales à l'échelle d'une population⁹. Dans un texte intitulé « Soulèvement », Judith Butler insistera elle-même beaucoup sur cette idée d'une mobilisation collective contre l'intolérable en soulignant que cette mobilisation se forme lorsqu'une limite a été franchie et que des hommes ont le sentiment « qu'ils ont été privés de quelque

⁵ Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », Conférence à la Société française de philosophie, 27 mai 1978 ; repris in D. Lorenzini et H.-P. Fruchaud (éd.), *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, Paris, Vrin, « Foucault inédit », 2015, p. 37.

⁶ Voir Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France (1977-1978), Le Seuil-Gallimard, « Hautes Études », 2004, Leçon du 1er mars 1978.

⁷ Michel Foucault, « Le Chah a cent ans de retard », *Corriere della sera*, 1er octobre 1978 ; repris in *Dits et écrits*, III, n°243, p. 679.

⁸ Michel Foucault, « Une poudrière appelée islam », *Corriere della sera*, 13 février 1979 ; repris in *Dits et écrits*, III, n°261, p. 760.

⁹ Sur cette inscription du soulèvement dans l'expérience d'un « intolérable », lié à la fois à l'exercice d'une politique gouvernementale et à ses abus manifestes dans l'ordre vital, voir Guillaume le Blanc, *La Pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2010, p. 40-44.

chose d'indispensable à une vie digne ou libre, et ce pendant trop longtemps »¹⁰. J'y reviendrai.

Dans cette perspective, l'accent est mis sur une sorte de prise de conscience collective qui peut conduire au soulèvement et qui coïncide avec l'expression d'une volonté politique nouvelle, inédite, liée dans le cas présent à la proposition d'un autre gouvernement, de nature islamique. On retiendra que, dans cette dynamique qui porte le peuple à se reconnaître lui-même comme le sujet possible de son propre soulèvement¹¹, cette subjectivation collective (ce « nous ») apparaît avant tout comme une manière de se lier dans ce qui est institué par le soulèvement et aussi dans le rapport à une dimension normative et utopique à la fois de l'événement qu'il représente, cet événement de la révolution islamique étant envisagé à partir de ce qu'il rend désormais possible en termes de débouchés politiques. Foucault analyse ainsi la « coloration particulière » que l'islam chiite peut donner à un « gouvernement ». Ce serait en réalité un régime politique dans lequel le clergé ne jouerait pas « un rôle de direction ou d'encadrement » et un régime qui n'adosserait pas son pouvoir spirituel à l'expression d'une vérité déjà donnée une fois pour toutes :

Absence de hiérarchie dans le clergé, indépendance des religieux les uns par rapport aux autres, mais dépendance (même financière) à l'égard de ceux qui les écoutent, importance de l'autorité purement spirituelle, rôle d'écho et de guide que doit jouer le clergé pour soutenir son influence – voilà pour l'organisation. Et pour la doctrine, c'est le principe que la vérité n'a pas été parachevée par le sceau du dernier prophète ; après Mahomet commence un autre cycle de révélation, celui, inachevé, des imams qui, à travers leurs paroles, leur exemple et leur martyre aussi, portent une lumière, toujours la même et toujours changeante ; c'est

¹⁰ Judith Butler, « Soulèvement », in Georges Didi-Huberman (dir.), *Soulèvements*, Paris, Gallimard/Jeu de Paume, 2010. Ce rapprochement entre Foucault et Butler sur le ressort vital et affectif des mobilisations politiques est bien analysé par Guillaume le Blanc, « Être assujetti : Althusser, Foucault, Butler », *Actuel Marx*, 2004/2, n°36, p. 45-62 (en ligne : <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2004-2-page-45.htm>) : « [...] une analyse des formes de résistance à l'assujettissement suppose implicitement le franchissement de la ligne qui sépare le vital de l'historique. Butler et Foucault reconduisent la même opération d'une mise en relation à la vie. Tous deux s'adossent à une figure du désir de vivre pour envisager les moyens d'une résistance ».

¹¹ Guillaume le Blanc, *La Pensée Foucault*, p. 42.

elle qui permet d'éclairer, de l'intérieur, la loi, laquelle n'est pas faite seulement pour être conservée mais pour délivrer, au long du temps, le sens spirituel qu'elle recèle. Même invisible avant son retour promis, le douzième imam n'est donc pas radicalement et fatalement absent : ce sont les hommes eux-mêmes qui le font revenir à mesure que les éclaire davantage la vérité à laquelle ils s'éveillent¹².

On sait pourtant que, au fur et à mesure que se développe la révolution iranienne et que le gouvernement islamique de Khomeyni procède à des exécutions d'opposants politiques, les prises de position de Foucault évoluent. On en trouve le témoignage le plus flagrant dans le texte intitulé « Inutile de se soulever ? » (daté de mai 1979). Tout se passe comme si, désormais, l'expérience du soulèvement recevait une valeur propre : elle renvoie à une sorte d'événementialité pure affranchie de toute appréhension normative d'une liberté à accomplir dans l'ordre politique sous la forme d'un gouvernement *autre*, par lequel les hommes ne seraient *pas tellement gouvernés...* Or, le registre fondamental dans lequel s'exprime cette événementialité est celui du risque vital. Le soulèvement dit en somme l'irréductibilité de la vie qui s'exprime, de manière radicale si l'on veut, dans son événement :

Le mouvement par lequel un homme seul, un groupe, une minorité ou un peuple tout entier dit « Je n'obéis plus », et jette à la face d'un pouvoir qu'il estime injuste le risque de la vie, ce mouvement me paraît irréductible¹³.

Rapportée à sa dimension « critique », la désobéissance apparaît donc non pas tant comme l'expression d'une *liberté en acte* (liberté du refus) que comme un acte *vital*, marqué par l'urgence d'une situation devenue intolérable : un acte sur lequel, comme le dit Foucault, « les pouvoirs ne peuvent plus rien »¹⁴. Le soulèvement se justifie donc par

¹² Michel Foucault, « À quoi rêvent les Iraniens ? », *Le Nouvel Observateur*, n°727, 16-22 octobre 1978 ; in *Dits et écrits*, III, n°245, p. 691. Sur cette « coloration particulière » du chiisme qui sert d'appui aux analyses de Foucault, voir Jean Terrel, *Politiques de Foucault*, Paris PUF, « Pratiques théoriques », 2010, « Intermède : Le sujet et la politique (1978-1984) ».

¹³ Michel Foucault, « Inutile de se soulever ? », *Le Monde*, 11-12 mai 1979, in *Dits et écrits*, III, n°269, p. 790-791.

¹⁴ *Ibid.*, p. 791.

cette menace de mort que le pouvoir fait peser sur la vie des individus et il oppose à cette menace la dépense (jusqu'à la mort) d'une vie qui vient excéder tous les pouvoirs. On comprend en tout cas par là comment cette vitalité, au cœur et au principe du soulèvement, conduit Foucault à l'idée que le soulèvement, qui se produit ou a lieu au cours d'une histoire, est en même temps et fondamentalement « hors de l'histoire » dans la mesure où il rapporte le *continuum* historique lui-même à la verticalité d'un enracinement dans ce registre du vital. La vitalité forme donc la ressource critique fondamentale, la seule ressource disponible en un sens, à laquelle s'alimente la surrection des hommes lorsque leur vie est en jeu.

Cette conception du soulèvement vient conjuguer deux temporalités du politique. Il y a d'abord la temporalité horizontale et successive des gouvernements qui forme la dimension de la « vie » politique institutionnelle, rejouée mais au fond pas vraiment altérée par les révolutions. Mais il y a aussi la temporalité verticale, abrupte, des événements insurrectionnels qui donnent à la résistance à la mort le visage affirmatif d'une prise de risque, d'un risque vital où est en jeu une puissance de rassemblement, une surrection potentiellement coalisante contre la possibilité de la mort ou d'une dégradation intolérable des conditions d'une vie digne et libre. Avec le soulèvement, écrit Foucault, « la subjectivité s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle »¹⁵ : et ce souffle est vital. Il est, pourrait-on dire, la vie même de l'histoire, la condition de son événementialisation. À ce compte, on dira que le soulèvement n'est plus tant envisagé comme une pratique de liberté (adosée à l'horizon normatif d'une vie meilleure) que comme une nécessité pratique, ordonnée à la menace d'une disparition possible.

Le rappel de ces quelques éléments d'analyse proposés par Foucault permet de mettre en valeur quelques points qui font difficulté. Ces points touchent à la fois à la dimension événementielle du soulèvement (*dans l'histoire et hors de l'histoire*) qui est clairement affirmée par Foucault (pour contourner la dimension normative d'une attente politique), et au mode de constitution et à la nature du « nous »

¹⁵ *Ibid.*, p. 793.

qui apparaît dans cette espèce de mouvement de subjectivation collective *et* vitale. En d'autres termes, ce qui pose problème, c'est d'abord la manière d'envisager le soulèvement comme un « fait » brut : « On se soulève, c'est un fait », écrit Foucault. Et on pourrait ajouter, c'est un « fait accompli », dont on ne peut prendre la mesure que dans l'après-coup d'une analyse rétrospective, lorsque donc il a déjà eu lieu, voire lorsqu'il s'est achevé. Il y a là une volonté manifeste de soustraire ce « fait » du soulèvement au jeu des déterminations (politiques, sociales, économiques) qui pourraient le réinscrire dans la chaîne continue d'une histoire (Foucault insiste beaucoup sur ce point, contre le marxisme¹⁶). C'est une manière de dire qu'aucun soulèvement ne ressemble à un autre et qu'il échappe à toute classification historiographique.

Mais on comprend aussi qu'en réduisant le soulèvement à un *fait* et en insistant sur la nature événementielle et quasi-théâtrale de ce fait¹⁷, Foucault ne rend pas compte (et ne cherche pas à rendre compte) de la dimension processuelle du soulèvement, de sa montée en puissance, de son élaboration collective ni même de l'élaboration d'un collectif par ce soulèvement : le « on » qui « se soulève » est en ce sens aussi indéterminé que le fait même du soulèvement. Foucault ne dit pas comment des libertés s'agrègent dans un mouvement qui finit par les emporter au-delà d'elles-mêmes. C'est là le second point problématique sur lequel je voudrais insister.

¹⁶ Cette critique du marxisme passe par une critique des logiques historiques de la révolution. Voir en particulier Michel Foucault, « L'esprit d'un monde sans esprit », Entretien avec P. Blanchet et C. Brière, in *Dits et écrits*, III, n°259, p. 744-747 ; ou encore « Une poudrière appelée islam », *op. cit.*, p. 759-761. Dans l'entretien avec P. Blanchet et C. Brière, Foucault reprend à son compte la distinction établie par François Furet dans *Penser la Révolution* (1978) entre une interprétation de la révolution en termes de transformations économiques et sociales (mettant en jeu les contradictions internes d'une société s'exprimant dans la forme d'une lutte des classes) et la « spécificité de l'événement révolutionnaire. C'est-à-dire la spécificité de ce que les gens éprouvent au fond d'eux-mêmes, mais aussi de ce qu'ils vivent dans cette sorte de théâtre qu'ils fabriquent au jour le jour et qui constitue la révolution » (p. 745). Foucault opte manifestement pour cette interprétation de la révolution iranienne en termes d'événement dont la lutte des classes n'épuise pas la signification.

¹⁷ « La religion, avec l'emprise formidable qu'elle avait sur les gens, la position qu'elle a toujours occupée par rapport au pouvoir politique, son contenu qui en fit une religion de combat et de sacrifice, etc. [...] a été véritablement le vocabulaire, le cérémonial, le drame intemporel à l'intérieur duquel on pouvait loger le drame historique d'un peuple qui met son existence en balance avec celle de son souverain » (« L'esprit d'un monde sans esprit », *op. cit.*, p. 745-746).

Foucault fait référence au « mouvement par lequel un homme seul, un groupe, une minorité ou un peuple tout entier »¹⁸ s'élève contre le pouvoir et lui oppose le risque de sa vie. Mais, à nouveau, comment se produit la coalition ? Le soulèvement peut-il vraiment être le fait d'un « homme seul » ? Ou plutôt : la forme de désobéissance qu'il implique et qui marque la dimension de rupture de ce mouvement, est-elle la même lorsqu'il s'agit de la désobéissance d'un « homme seul », d'un « groupe », d'une « minorité » ou d'un « peuple tout entier » ? Foucault ne s'explique guère sur cet enchaînement des « sujets » susceptibles d'exercer ou de manifester leur liberté dans le soulèvement, de porter sa dynamique historique. C'est cette fois la dimension politique et collective de la coalition de libertés qui s'affirment en s'opposant, qui semble rester impensée dans les formulations de Foucault et qui exige que l'on approfondisse la réflexion à son sujet.

Un « nous » impossible ?

Il semble que, sur les deux points qui viennent d'être évoqués et sur ce qui vient les articuler l'un à l'autre, Foucault retrouve, malgré lui?, certaines apories de la *praxis* révolutionnaire telle que Sartre les avait thématiques dans le premier tome de la *Critique de la Raison dialectique*¹⁹. Au fond, tout se passe comme si Foucault, au moment de penser l'émergence d'une volonté collective dans l'histoire, restait

¹⁸ Michel Foucault, « Inutile de se soulever ? », *op. cit.*, p. 790-791.

¹⁹ Il faut rappeler que Jean-Paul Sartre s'est également engagé en 1978 en faveur de la révolution islamique en Iran, y voyant l'émergence d'un régime anti-impérialiste et anti-capitaliste. Il a même présidé le Comité pour la défense des prisonniers politiques iraniens. Cet engagement, et l'analyse qui le porte, semblent ainsi rejoindre sur le fond ceux de Foucault, même si une divergence apparaît sur l'interprétation de la mobilisation populaire en termes de « révolution » : « Il ne s'agit pas d'un soulèvement spontané auquel manque une organisation politique ; c'est un mouvement pour se dégager à la fois de la domination par l'extérieur et de la politique à l'intérieur. [...] ce n'est pas une révolution au sens littéral du terme : une manière de se mettre debout et de se redresser. C'est l'insurrection d'hommes aux mains nues qui veulent soulever le poids formidable qui pèse sur chacun de nous, mais plus particulièrement, sur eux, ces travailleurs du pétrole, ces paysans aux frontières des empires : le poids de l'ordre du monde entier. C'est peut-être la première grande insurrection contre les systèmes planétaires, la forme la plus moderne de la révolte et la plus folle » (Michel Foucault, « Le chef mythique de la révolte de l'Iran », *Carriere della sera*, 26 novembre 1978, ; repris in *Dits et écrits*, III, n°253, p. 716).

hanté par l'impossibilité du « nous-sujet » sur laquelle Sartre n'a cessé de revenir²⁰ et qui l'a conduit à penser l'histoire sur le mode d'une totalité détotalisée, dont le sens n'est pas global et unifié mais plutôt interrompu et réagencé dans des événements où les hommes tentent de se réapproprier collectivement leur histoire, c'est-à-dire leur liberté pratique – sans pouvoir donner une forme stable et définitive à cette liberté ni, peut-être, échapper à sa dégradation voire à son retournement en Terreur ou en aliénation.

On sait que, pour Sartre, les conditions d'émergence de cette réalité particulière qu'est une collectivité humaine à partir d'un rassemblement d'individualités sont éminemment problématiques. Cette collectivité renvoie en effet, dans la dynamique de sa constitution historique, à une polarité forte entre la « série » (qui renvoie le « nous » du côté de la passivité maximale, comme dans la foule indistincte rassemblant une multiplicité d'individus²¹) et le « groupe en fusion » (qui constitue le point d'expression d'une unification de cette multiplicité, suivant le mouvement d'une totalisation historique dont le ressort est la *praxis*, telle qu'elle est mise en œuvre à l'occasion de ce que Sartre nomme « l'Apocalypse révolutionnaire » - assez proche de l'événement du soulèvement dont parle Foucault). Quelle est plus précisément l'articulation de ces deux pôles dans le déploiement historique de la liberté et même des libertés qui se soulèvent ? Comment un « nous » authentique surgit-il de cette sorte de passivité primordiale de la masse, du « on » ?

Pour le comprendre, il est possible de partir de l'expérience première et quotidienne de la foule urbaine. Celle-ci renvoie à une expérience limitée d'interaction entre les individus, dans la mesure où

²⁰ L'amorce de cette réflexion se trouve dans *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* [1943], Paris, Gallimard, « Tel », 1987, p. 464-481 : « L'Être-avec' (*Mitsein*) et le 'nous' ».

²¹ Dans *L'Être et le Néant*, Sartre mobilise dans ce registre de la passivité du « nous-objet » la *Psychologie des foules* de Gustave Le Bon et ses enjeux politiques, avec la foule qui se rassemble pour écouter un orateur ou pour acclamer un chef, s'unifiant ainsi mais aussi s'objectivant et s'aliénant sous le regard de ce Tiers : « La foule a été constituée comme foule par le regard du chef ou de l'orateur ; son unité est une unité-objet que chacun de ses membres lit dans le regard du tiers qui la domine, et chacun fait alors le projet de se perdre dans cette objectivité, de renoncer entièrement à son ipséité afin de n'être plus qu'un instrument aux mains du chef. [...] La matérialité monstrueuse de la foule et sa réalité profonde (bien que seulement éprouvées) sont fascinantes pour chacun de ses membres ; chacun exige d'être noyé dans la foule-instrument par le regard du chef » (p. 473-474).

chacun reste isolé des autres tout en s'inscrivant dans le même mouvement d'ensemble. C'est l'exemple de la foule qui se presse dans les couloirs du métro, où chaque déplacement est comme prescrit depuis l'extérieur, obligeant chacun à se fondre dans cette espèce d'indifférence mutuelle :

[...] pour aller de la station de métro « Trocadéro » à « Sèvres-Babylone », on change à « La Motte-Picquet ». Ce changement est prévu, indiqué sur les plans, etc. ; si je change de ligne à La Motte-Picquet, je suis le « on » qui change. Certes, je me différencie de chaque usager du métro tant par le surgissement individuel de mon être que par les fins lointaines que je poursuis. Mais ces fins dernières sont seulement à l'horizon de mon acte. Mes fins prochaines sont les fins du « on », et je me saisis comme interchangeable avec un quelconque de mes voisins. En ce sens, nous perdons notre individualité réelle, car le projet que nous sommes, c'est précisément le projet que sont les autres. En ce couloir de métropolitain, il n'y a qu'un seul et même projet, inscrit depuis longtemps dans la matière, et où vient se couler une transcendance vivante et indifférenciée²².

Ce « on » indifférencié rassemble les individus plus qu'il ne les unifie. Ou plus exactement, l'unité du « on » ne tient qu'à ce projet qui rassemble des individus en fonction d'une même fin, programmée à l'avance et indépendamment de leurs projets individuels. L'expression de la liberté au sein de ce collectif abstrait est donc tout à fait limitée, elle est même annulée si l'on considère que ce qui fait la consistance de cette agrégation sociale relève de la commune appartenance de chacun de ses éléments à une organisation extérieure, transcendante et objective. Ce type de rassemblement relève alors de ce que Sartre nomme le « nous-objet » : c'est un « nous » qui ne se constitue et ne s'unifie que depuis le regard d'un tiers (chef ou orateur), ou depuis l'extériorité d'une programmation commune. Le « nous » n'émerge dans ces conditions qu'à partir de la dépossession de chacun, et dans l'abolition de la liberté individuelle. Cette abolition ne se fait pas au profit d'une liberté ou d'une volonté collective qui en transcenderait les particularités ; elle est l'œuvre d'un renoncement collectif à l'exercice de la liberté au profit

²² Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 475.

du conformisme et de la passivité qui caractérisent le vivre ensemble au quotidien. Dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre complète cette description en prenant l'exemple des passagers qui attendent le bus. Est ainsi introduite l'idée d'une « série » d'individus qui, dans cette attente, se rangent et se rapportent les uns aux autres en fonction d'un objectif commun (monter dans le bus) qui à nouveau transcende leurs projets individuels, mais qui prescrit en outre à chacun à un ordre dans la file d'attente (car il n'est pas impossible qu'il n'y ait pas assez de places dans le bus). C'est ainsi sur fond de « rareté » que s'instaure la possibilité du « nous », même si l'organisation sérielle de cette file d'attente demeure privée de toute dimension de liberté pratique : la totalité qui se dessine n'est encore qu'un agrégat ordonné d'éléments interchangeable et anonymes. L'unification des individus procède d'une extériorité qui réduit chacun à n'être qu'un numéro dans une série.

Mais cette description ne constitue pas le dernier mot de Sartre. À l'opposé de cette sérialité qui confine chacun dans la passivité anonyme d'un « on », il faut faire place à ce qu'il nomme le « groupe en fusion », et à partir duquel s'esquisse la possibilité d'un « nous-sujet »²³. Ce « nous » n'est plus de l'ordre d'une totalité objectivée et dont les actes sont comme prescrits à l'avance. Il est de l'ordre d'une totalisation en acte et dont le moteur est constitué justement par les actes qui rassemblent et unifient un groupe humain, orientant les libertés individuelles vers un but commun. À la transcendance objectivante du tiers s'oppose donc la transcendance subjectivante du groupe. L'enjeu de cette distinction est la liberté elle-même qui, à la faveur de certaines situations, peut se ressaisir elle-même dans une *praxis* collective et historique : chacun des membres d'un groupe se trouve alors emporté vers la totalité que forme ce groupe lui-même et qui reste ouverte sur son propre devenir (pour le meilleur et pour le pire).

On pourrait penser que Foucault a à l'esprit ce type de « fusion » lorsqu'il évoque le soulèvement comme ce mouvement par lequel « une subjectivité entre dans l'histoire ». Mais Sartre va plus loin que Foucault

²³ Sur ce basculement de la « sérialité » au « groupe en fusion », voir les analyses de Juliette Simont, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, Bruxelles, De Boeck Université, « Le Point philosophique », 1998, p. 155-161.

lorsqu'il cherche à définir les conditions d'élaboration d'une volonté collective susceptible de porter cette parole, ces actes, ce refus d'obéir. Du moins permet-il de mettre en évidence la difficulté à laquelle Foucault est confronté et qui marque la limite de son analyse du « soulèvement ».

L'intérêt du détour par Sartre de ce point de vue est double. D'abord, ce détour permet de mieux cerner en quoi consiste la dynamique de totalisation des libertés qui fournit au soulèvement son assise et sa valeur proprement politique. Ensuite, il permet de marquer aussi la limite du soulèvement en tant que forme d'expression politique.

Sur le premier point, il est possible de revenir au moment de la constitution du groupe. Pour Sartre, comme pour Foucault, un groupe émerge d'abord en réaction à une situation menaçante, donc à partir d'une détermination externe - la « rareté » ou encore le risque de mort, l'atteinte intolérable à la vie et à ses conditions décentes :

L'origine du bouleversement qui déchire le collectif par l'éclair d'une praxis commune, c'est évidemment une transformation synthétique et par conséquent matérielle ayant lieu dans le cadre de la rareté et des structures existantes : pour des organismes dont le risque et le mouvement pratique autant que la souffrance résident dans le besoin, l'événement-moteur est le danger²⁴.

Le danger et l'inconfort d'une menace qui pèsent sur la vie de chacun sont mobilisateurs et peuvent agréger les protestations, assurer la convergence des actions dans la forme d'une *praxis* qui sera identifiée comme commune et qui sera du même coup identifiante pour chacun des membres du groupe. La logique de l'identification qui pouvait prendre la forme d'une passivisation de la foule rassemblée sous le regard d'un tiers devient ici le moteur d'une action collective : « Le caractère essentiel du groupe en fusion, c'est la brusque résurrection de la liberté. [...] contre le danger commun, la liberté s'arrache à l'aliénation et s'affirme efficacité pratique »²⁵.

²⁴ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques*, I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1960, p. 384.

²⁵ *Ibid.*, p. 425.

Telle est la trame conceptuelle de l'exemple fameux de la mobilisation du peuple de Paris contre la menace de mouvements de troupes royales aux abords de la Capitale en juillet 1789. En réaction à cette menace (réelle ou supposée, peu importe), les habitants du Faubourg Saint-Antoine vont s'organiser en dressant des barricades et en pillant des dépôts d'armurerie pour assurer leur défense. Pour Sartre, ces actes de résistance sont bien portés par l'émergence d'une *praxis* commune qui unifie, de l'intérieur, l'ensemble des individus et confère à leur action un sens qui transcende chacun de leur geste particulier et les emporte dans le mouvement d'une totalisation active. La foule réunie Faubourg Saint-Antoine, subissant le dénuement matériel du peuple et vacant à ses occupations quotidiennes pour lutter contre cette commune impuissance (« le froid, le faim, etc., le tout subi dans la résignation, cette conduite sérielle qui se donne faussement pour une vertu individuelle, ou dans des explosions inorganisées, émeutes, etc. »²⁶), trouve ainsi l'occasion de s'unifier et de se précipiter dans le groupe qui agit en fonction de cette situation et récupère sa liberté au travers d'une action commune : s'armer, dresser des barricades, pour préparer la riposte. Le groupe surgit dans cette *praxis* de résistance qui vient interrompre l'enfermement dans la sérialité des conduites programmées et rompre le cercle vicieux de la rareté et de la résignation. Résister, c'est se mettre en position de ne plus subir la situation en se décidant à agir pour la transformer et, par là, transformer aussi le rapport que chacun entretient avec tous ceux qui sont engagés dans la même action, qui s'unissent pour agir de manière concertée en vue d'un même objectif. La fusion qui s'opère est bien de l'ordre de l'« Apocalypse » dans la mesure où elle *se révèle* à chacun des membres du groupe comme ce qui le mobilise désormais à la fois contre une oppression, un danger ou une menace - pour ne plus les subir passivement, pour ne plus être gouvernés par la peur de ce qu'on ne maîtrise pas :

[...] le groupe a fait un acte et le collectif le constate avec surprise comme un moment de son activité passive : il a été groupe. Et ce groupe s'est défini par une action révolutionnaire qui rend le processus irréversible.

²⁶ *Ibid.*, p. 386.

[...] les armes elles-mêmes, dans la mesure où elles ont été prises pour s'opposer à l'action concertée d'une troupe militaire, esquissent dans leur matérialité même la possibilité d'une résistance concertée²⁷.

Avec ces analyses du « groupe en fusion », Sartre permet donc de penser cette dynamique (spatio-temporelle) de coalition propre au soulèvement populaire, ce que Foucault n'explique pas et dont il ne permet pas de comprendre la mise en œuvre - alors même que c'est elle qui pourrait donner un contenu pratique au « fait » du soulèvement.

Mais Sartre apporte encore autre chose à cette réflexion, à savoir une analyse lucide, et on peut dire aussi désabusée, de la « fin » ou des limites du soulèvement. Si le ressort de la totalisation se trouve au cœur de la rareté et de la passivité qu'elle implique d'abord, inversement le « nous-sujet » qui émerge dans la résistance à cette passivité reste toujours soumis à une menace de réification, et celle-ci finit même par l'emporter. La fusion, née d'une menace extérieure, est à son tour menacée de l'intérieur par le développement d'une organisation et d'une institutionnalisation du groupe qui avait émergé en réponse à l'urgence d'une situation. Cette organisation passe notamment par le serment par lequel chaque membre du groupe finit par se lier objectivement à lui en s'identifiant à cette forme transcendante et en la haussant à la dimension d'un Sujet dont chacun va dépendre. Cette espèce d'hypostase du Groupe qu'opère le serment forme le principe de son institutionnalisation²⁸. Le soulèvement comme événement a donc bien une limite (temporelle), inhérente à son développement même : la passivité initiale qui constitue le ressort de la mobilisation active et de l'insurrection du groupe apparaît comme l'horizon indépassable de la *praxis* historique et sans doute la raison de son échec programmé.

²⁷ *Ibid.*, p. 389.

²⁸ On a là, chez Sartre, le ferment d'une critique vigoureuse du Parti comme instance organisatrice de la *praxis* révolutionnaire qui finit par en perdre le sens historique. Voir sur ce point Juliette Simont, *op. cit.*, p. 165.

« Nous, le peuple » : performance et résistance des corps en lutte

Se pose alors la question du devenir même de ce processus de soulèvement, de ces pratiques de libertés qui se conjuguent un moment puis désagrègent l'unité qu'elles ont constitué. Cette question, c'est au fond celle d'une politique de la coalition, d'une politique des coalitions en tant qu'elles sont constituées mais aussi menacées par ce mouvement de fusion qui les porte et qui les conduit à leur propre rupture, à leur échec ou bien à leur institutionnalisation. Cette question, Foucault ne la pose pas (ou pas assez clairement), obnubilé qu'il est par la qualité événementielle (« expérimentale » ou « spirituelle ») du soulèvement - et il est incapable du coup d'analyser aussi bien le processus de coalition qui permet d'identifier le soulèvement comme politique, que les apories d'une *praxis* qui fait et défait les groupes qu'elle forme au cours d'une histoire sans fin.

Or, une telle question est posée à nouveaux frais par Judith Butler (plus proche sans doute de Sartre que de Foucault sur ce point), notamment dans deux textes récents : « Soulèvement »²⁹ et « Nous, le peuple »³⁰. Il est possible d'y trouver une proposition intéressante pour penser l'articulation entre le processus du rassemblement (lié à l'exercice politique de la liberté, ici la liberté de réunion) et le « nous » qui se soulève, qui émerge dans le soulèvement même.

Dans « Nous, le peuple », Butler revient sur différents mouvements sociaux et politiques récents (ceux de la place Tahrir en Égypte, *Occupy*) caractérisés par la forme du « rassemblement » : des corps investissent l'espace public, y prennent place et position pour « réclamer collectivement un changement de politique ou la démission d'un gouvernement »³¹. On pourrait dire que ces rassemblements forment les prémisses d'un soulèvement qui vient en quelque sorte mettre

²⁹ Judith Butler, « Soulèvement », *op. cit.*, p. 23-37.

³⁰ Judith Butler, « Nous, le Peuple. Réflexions sur la liberté de réunion », in A. Badiou, P. Bourdieu, J. Butler, G. Didi-Huberman, S. Khiami, J. Rancière, *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, Paris, La Fabrique éditions, 2013, p. 53-76. Ce texte est repris dans l'ouvrage de J. Butler, *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, Paris, Fayard, « à venir », 2016. p. 193-240. Nous le citons ci-après d'après sa première version.

³¹ « Nous, le peuple », *op. cit.*, p. 53.

en mouvement ces corps assemblés pour porter leurs revendications directement contre les pouvoirs ou les politiques qui ont motivé leur réunion, et qui ont d'une certaine façon contribué à produire leur rassemblement et leur protestation sensible.

En tant que prémisses de formes plus actives de « manifestation », de tels rassemblements présentent l'intérêt de mettre en lumière deux aspects complémentaires du « nous » dans sa dimension politique. Tout d'abord, sa dimension performative :

Il apparaît donc que dire « nous, le peuple » est d'abord et avant tout un acte d'autodésignation et d'autoconstitution. Quelqu'un dit « nous » en même temps que quelqu'un d'autre, un groupe le dit ensemble et, par là, ils cherchent à se constituer comme « le peuple ». Ainsi, considéré comme un acte de parole, « nous, le peuple » est une énonciation qui cherche à faire émerger la pluralité sociale qu'elle nomme³².

Mais cette dimension performative du « nous » pourrait laisser perplexe ou faire revenir aux questionnements soulevés précédemment au sujet du « On se soulève, c'est un fait » de Foucault. En réalité, Butler cherche précisément à éviter cette fausse évidence d'un soulèvement qui créerait ses propres conditions de possibilité en énonçant le « nous » qui l'anime. Elle propose en effet de mettre l'accent sur la dimension corporelle et la condition organique de la performativité du « nous » : « Le ' nous ' crée un certain rassemblement, mais c'est seulement quand les corps se réunissent dans une configuration particulière d'espace et de temps que ce « nous » en vient à exister, même s'il n'est pas explicitement exprimé »³³.

Cette manière de souligner la consistance corporelle du « nous » permet de lever la difficulté rencontrée à la lecture de Foucault lorsque celui-ci s'attachait à penser le soulèvement sans le lester forcément de la gravité corporelle d'un « nous » et en le rabattant du même coup sur la dimension d'une « spiritualité politique » qui en donne la forme générale (une pratique de liberté, à vocation transformatrice – de soi

³² *Ibid.*, p. 57.

³³ *Ibid.* p. 63.

et du monde) mais pas le contenu ni le moteur. C'est en ce sens qu'il est possible d'estimer que Sartre va plus loin que Foucault, même s'il conclut à l'échec des soulèvements fusionnels.

Mais il est intéressant aussi de relever que Butler, comme Foucault et comme Sartre, rapporte la puissance et la valeur politique du soulèvement à l'expression d'une menace qui touche à la vie des gens, à leur intégrité personnelle et physique : à ce que Butler explicite sous le terme de « vulnérabilité ». Elle souligne ainsi que les soulèvements populaires (ceux qui auto-instituent le « nous » comme peuple, comme la voix du peuple) prennent corps dans une expérience (partagée) de la limite de ce qui est supportable pour maintenir une vie digne et libre :

C'est le sentiment que la vie au sein d'un régime particulier, qu'il soit politique ou économique, implique de souffrir d'une manière qui n'est pas tolérable, la conscience qu'une telle vie ne devrait pas être supportable et que cette revendication vaut non seulement pour soi-même, mais aussi pour d'autres occupant des positions similaires à l'intérieur du champ du pouvoir. Un changement de perspective s'opère dans le soulèvement. Ce n'est pas seulement que je souffre, mais que, toi aussi, tu souffres, et qu'un « nous » se forme à la faveur de la reconnaissance du caractère généralisé largement répandu et systématique de cette forme d'assujettissement enduré trop longtemps qui appelle désormais son terme. Un « nous » se forme donc dans le soulèvement, qui cristallise le sentiment d'une indignation partagée³⁴.

On retrouve de cette manière le ressort vital du soulèvement associé à la dimension d'une souffrance ou d'un risque partagés et qui touche à l'invivable : un risque qui affecte, si l'on veut, le « commun » des mortels. C'est ce ressort vital qui rend compte de ce que des personnes brisées, rabaissées ou dans une situation de vulnérabilité extrême, vont se rassembler, se retrouver dans l'expression corporelle de leur appartenance à un « nous », et peut-être se soulever et se lever pour dire au pouvoir : « *Nous n'obéissons plus !* ».

³⁴ Judith Butler, « Soulèvement », *op. cit.*, p. 26.

Dans ces conditions, quel est l'apport de Butler à ces débats sur le « nous » et les conditions de la mobilisation collective ? Deux points méritent ici d'être soulignés pour conclure.

D'abord, on comprend que, dès lors qu'on les rapporte à ce vecteur de coalition qu'est l'aggravation des conditions de vie ou l'inégale distribution des possibilités de vie, les rassemblements et les soulèvements populaires retrouvent une dimension normative :

Il faut qu'un groupe tienne ensemble par une exigence, par un sens de l'injustice d'une vie invivable, par l'affirmation commune qu'un changement est possible et que ce changement doit avoir pour moteur la résistance aux inégalités, à la précarité, au contrôle sécuritaire qui menace le processus démocratique et les mouvements de masse³⁵.

Il y a toutes sortes de soulèvements mais la qualité et la force historique d'une action collective se mesurent à la capacité d'une lutte à « améliorer efficacement les conditions d'une vie vivable face à une précarité croissante »³⁶. Cette dimension normative du soulèvement fait écho au « Que voulez-vous ? » que Foucault adresse à ses interlocuteurs en Iran³⁷.

Mais Butler va plus loin dans la mesure où elle insiste sur le fait que la capacité des luttes à s'inscrire dans l'ordre des réponses à apporter à un danger ou à un manque, détermine également la dimension « contagieuse et citationnelle des soulèvements »³⁸. Elle semble donc reconnaître, comme Sartre, que les soulèvements sont ponctuels, qu'ils ont une fin, qu'ils échouent et qu'ils finissent par entrer (ou rentrer) dans l'histoire. Mais elle ajoute ce point décisif :

Un soulèvement manqué peut devenir une mémoire transmise par l'histoire... Un soulèvement en cite un autre, se trouve ranimé par les images et les récits propres au premier [...] Un soulèvement échoue et un autre commence, ce qui laisse penser qu'à un moment donné, une histoire cumulative des soulèvements implique un processus en cours,

³⁵ « Nous, le Peuple », *op. cit.*, p. 72.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Voir Michel Foucault, « À quoi rêvent les Iraniens ? », *op. cit.*, p. 690.

³⁸ « Soulèvement », *op. cit.*, p. 32.

une lutte dépassant les soulèvements qui la composent, une lutte qui ne finit pas³⁹.

La lutte n'est donc pas seulement historique au sens où elle émerge dans l'éclat d'une fusion et dans l'incandescence d'un événement. Elle est historique et « collective » en ce sens qu'elle continue, ici et là, aujourd'hui et demain, formant une longue chaîne citationnelle où le « nous » réitère, et amplifie peut-être, sa propre puissance performative. C'est pourquoi « nous » n'avons pas fini de nous soulever. Le devenir des soulèvements n'en finit pas de s'écrire et de se raconter dans une histoire ouverte, qui repasse sur ses propres traces pour se prolonger et se reprendre ailleurs et autrement, indéfiniment.

Références

BUTLER, J. « Soulèvement ». In : DIDI-HUBERMAN, G. (dir.), *Soulèvements*. Paris : Gallimard/Jeu de Paume, 2010.

BUTLER, J. « Nous, le Peuple. Réflexions sur la liberté de réunion ». In : A. BADIOU, P. BOURDIEU, J. BUTLER, G. DIDI-HUBERMAN, S. KHIARI, J. RANCIERE. *Qu'est-ce qu'un peuple?* Paris: La Fabrique éditions, 2013.

BUTLER, J. *Rassemblement*. Pluralité, performativité et politique. Paris : Fayard, 2016.

CAVAGNIS, J. « Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978. Retour sur la notion de 'spiritualité politique' ». *Cahiers philosophiques*, n°30/3e trimestre 2012. p. 51-71.

CHEVALLIER, P., « La spiritualité politique, Michel Foucault et l'Iran ». *Projet*, n°281/juillet 2004 : « Religions et violence ». p. 78-82.

FOUCAULT, M. « What is Enlighthenment ? ». In : Paul Rabinow (éd.). *The Foucault Reader*. New York : Pantheon Books, 1984.

³⁹ *Ibidem*.

FOUCAULT, M. « What is Enlighthenment ? *Dits et écrits*, IV. 1980-1988. Édition établie sur la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris : Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, n°339, p. 562-577.

FOUCAULT, M. « Les reportages d'idées », *Corriere della Sera*, 12 novembre 1978 ; repris dans *Dits et écrits*, III. 1976-1979. Édition établie sur la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris : Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, n° 250. p. 706-708.

FOUCAULT, M. « Qu'est-ce que la critique ? ». Conférence à la Société française de philosophie, 27 mai 1978 ; repris in D. Lorenzini et H.-P. Fruchaud (éd.), *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*. Paris : Vrin, « Foucault inédit », 2015.

FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris : Le Seuil-Gallimard, « Hautes Études », 2004.

FOUCAULT, M. « Le Chah a cent ans de retard », *Corriere della sera*, 1er octobre 1978 ; repris In : *Dits et écrits*, III. 1976-1979. Édition établie sur la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris : Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, n°243. p. 679-682.

FOUCAULT, M. « Une poudrière appelée islam », *Corriere della sera*, 13 février 1979 ; repris In : *Dits et écrits*, III. 1976-1979. Édition établie sur la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris : Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, n°261, p. 759-761.

FOUCAULT, M. « À quoi rêvent les Iraniens ? », *Le Nouvel Observateur*, n°727, 16-22 octobre 1978. In : *Dits et écrits*, III. 1976-1979. Édition établie sur la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris : Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, n°245, p. 688-694.

FOUCAULT, M. « Inutile de se soulever ? », *Le Monde*, 11-12 mai 1979. In : *Dits et écrits*, III. 1976-1979. Édition établie sur la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris : Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, n°269, p. 790-794.

FOUCAULT, M. « L'esprit d'un monde sans esprit ». Entretien avec P. Blanchet et C. Brière. In : *Dits et écrits, III. 1976-1979*. Édition établie sur la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris : Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, n°259, p. 743-755.

FOUCAULT, M. « Le chef mythique de la révolte de l'Iran », *Corriere della sera*, 26 novembre 1978; repris. In : *Dits et écrits, III. 1976-1979*. Édition établie sur la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris : Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, n°253, p. 713-716.

LE BLANC, G. *La Pensée Foucault*. Paris : Ellipses, 2010.

LE BLANC, G. « Être assujetti : Althusser, Foucault, Butler ». *Actuel Marx*, 2004/2, n°36, p. 45-62. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2004-2-page-45.htm>. Accès : 15 février 2019.

SARTRE, J.-P. *L'Être et le Néant*. Essai d'ontologie phénoménologique [1943]. Paris : Gallimard, « Tel », 1987.

SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique*. Théorie des ensembles pratiques, I, Paris : Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1960.

SIMONT, J. *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*. Bruxelles : De Boeck Université, « Le Point philosophique », 1998.

TERREL, J. *Politiques de Foucault*. Paris : PUF, « Pratiques théoriques », 2010.

Reçu : 22/02/2019

Recebido : 02/22/2019

Approuvé : 09/03/2019

Aprovado : 03/09/2019