

Foucault (Michel)
Transparence (Foucault)
Résistance (Foucault)
Corps-rebelle (Foucault)
Sexe-nature (Foucault)

Publié :
« Déploiement et résistances chez Michel Foucault »
Philosophiques, XIV, 1, Printemps 1987, p. 33-56. RAC

« Il paraît impossible, en vérité, de donner à une philosophie le visage nettement victorieux d'un homme et, inversement, d'adapter à des traits précis de vivant le comportement d'une idée, fût-elle souveraine. Ce que nous entrevoyons, ce sont un ascendant, des attouchements passagers. » René Char

Déploiement et résistances chez Michel Foucault

Le pouvoir comme déploiement

Dans un texte de Raymond Roussel, un moulage du corps nu de chaque jeune fille qui rentre au couvent est exposé sur une esplanade devant l'entrée. L'abbesse, dont le corps de jeune fille est encore exposé, apprend qu'elle recevra la visite de son amant d'autrefois, le poète Lope de Vega. Elle fait en sorte que le jeu combiné des lumières et des ombres, à une certaine heure de la journée, produise un jet de clarté qui permettra de reconnaître son corps parmi les autres, en lui traçant un huit horizontal sur le coeur¹. Le propos qui suit peut être reçu comme le commentaire de cette image, dans ce que celle-ci met en jeu comme déploiement de la visibilité et comme inscription des corps. Nous retracerons dans un premier temps comment le pouvoir, qui est d'abord reconnu comme figure et tient dans son mode de représentation, est ensuite pensé sur le mode de la

¹. Cf. Roussel Raymond, *L'Étoile au Front*, J.-J.Pauvert éd., 1963, p.24-29 (Acte I, sc.3). Cf. aussi : Foucault Michel, *Raymond Roussel*, Gallimard, coll. Le Chemin, 1963, 211p.

dispersion alors que s'estompe la figure de l'homme comme effet passager d'une discontinuité entre le savoir et le pouvoir².

La disparition des figures de l'autorité

L'espace de représentation qui se met en place à la Renaissance, dont l'idéal de transparence est réalisé dans la simultanéité parfaite de l'apparaître à soi et de l'instituer dans une société, constitue un Tableau où l'on peut aisément repérer la source de l'autorité souveraine. Tout est clarté, tout converge sur une figure qui rayonne toute autorité et qui a la vertu de rendre les choses visibles.

Voilà ce qu'il en est du régime de vérité qu'institue un pouvoir : il rend transparent davantage qu'il ne fait briller ses figures autoritaires. Le pouvoir c'est avant tout ce qui ménage les grandes allées du regard, qui déploie les faisceaux du visible et les perspectives qui savaient si bien les mettre en valeur. Pourtant l'espace social cède à la plus grande clarté pour que la poussée du pouvoir ne s'y fasse sentir, pour que la résistance qu'on lui oppose perde toute opacité.

L'intérêt des analyses historiennes de Foucault, n'est pas de découvrir le passé dans le présent, ou encore de faire la lumière sur les dessous obscurs de la société, mais d'appréhender les formes immédiates d'un pouvoir qui ne s'exerce pas toujours là où on l'attend. Le pouvoir moderne s'est délogé des figures de l'autorité, celles-ci ne sont plus que des figurants sur une scène qu'elles n'ont pas édifiée³, pour laisser un vide du pouvoir, ou plutôt un pouvoir dé-figuré. Ce pouvoir nous renvoie toujours notre propre visage, on s'y découvre trop pressé d'évaluer, on se surprend à répéter les mêmes cris d'alarme. Donc, nul acharnement chez Foucault à démasquer un pouvoir sans visage. Il ne tente pas d'y substituer les traits de la franchise, car pour lui il n'y a pas d'issue, on n'échappe pas au pouvoir et à ses masques. Il n'est pas de ces furieux dont parlait Erasme dans l'*Éloge de la folie*⁴. Foucault reconnaît ici les accessoires, là les réparties qui nous rapportent à cette représentation, avec un souci du détail extrême.

L'apparition de l'homme

Le pouvoir est invisible quand il se confond avec l'adéquation à soi du savoir, le système achevé de la ressemblance, le pur registre du Même : adéquation que nous appelons Représentation. Il n'apparaît alors que dans les figures qu'il éclaire et dans leur

². Une amorçe de cette réflexion a été présentée au Symposium « Perspectives sur Michel Foucault », Congrès Annuel de l'Association Canadienne de Philosophie, 29 mai 1985, Montréal. Article publié dans *Philosophiques*, Printemps 1987, p.33-56.

³. Cf. P.P.Pasolini, « Le vide du pouvoir en Italie », (1975), *Écrits Corsaires*, trad. P.Guihon, Flammarion, 1976, p.184-89.

⁴. « Des acteurs sont en scène et jouent leur rôle; quelqu'un essaie d'arracher leur masque pour montrer aux spectateurs leur visage naturel; ne va-t-il pas troubler la pièce, et ce furieux ne mérite-t-il pas d'être chassé du théâtre ? » Erasme, *Éloge de la folie*, XXVIII

conditions de visibilité. Lorsqu'il y a fêlure⁵ et que le voile de la représentation se déchire, le repli obscur de la représentation, n'apparaissant pas dans le monde représenté et ne paraissant pas provenir de la représentation elle-même, cette représentation est aussitôt réifiée comme un « pouvoir », mais un pouvoir qui est toujours le pouvoir de quelqu'un, un pouvoir que l'on agit où que l'on subit. Le savoir et le pouvoir sont deux aspects d'un même phénomène : l'homme est ce qui peut au-delà d'un savoir et ce qui sait au delà d'un pouvoir.

L'homme tire son opacité d'une obscurité qui trouble soudainement la représentation. Plus tard, Foucault parlera du mouvement⁶ où la représentation ne cesse de se dérober à elle-même pour devenir pouvoir, et où les pouvoirs sont de nouveaux transformés, c'est-à-dire représentés. L'articulation topologique du savoir (ou représentation) et du pouvoir, l'étude de leur déploiement conjugué, a précisément pour but de montrer comment l'un déroule l'autre, et le déroulant, subit une torsion qui produit un supplément : il ne s'agit pas d'une assimilation de l'un à l'autre mais d'établir la diversité de leurs rapports et de leur inter-définition dans la figure de l'homme.

Dans le tableau de la Représentation, les déterminations de la vie, du travail, et du langage sont d'abord pensées dans une métaphysique; l'homme se rapporte à lui-même dans un modèle d'intelligibilité qui implique un passage par le transcendantal et qui lui donne un sentiment d'immédiateté à soi et aux choses. En effet, Foucault, en repérant la position du sujet, pense l'âge classique comme un espace de distribution (l'épistémè) complètement intégré aux pratiques, institutions et discours spécifiques que cet espace doit ordonner. C'est-à-dire que l'espace de représentation disparaît (on enlève le tableau), les positivités essaient de se constituer indépendamment en métaphysiques et d'englober l'homme comme objet⁷.

L'idée essentielle est celle-ci : la faillite de son idéal de transparence n'entraîne pas la disparition radicale de l'espace de représentation mais plutôt sa dissolution dans les pratiques et dans les connaissances. La représentation se dissout dans les pratiques et l'homme se rapporte à lui-même à travers ces mêmes pratiques, ne pense l'une qu'à travers l'autre, mais croit encore exister comme entité fixe et immuable : ce qu'il ne peut faire que parce que la représentation reste inachevée, c'est-à-dire parce qu'il sert de relais à la représentation : c'est par lui qu'entrent en rapport tous les discours. En effet, à l'âge classique, la conception de la nature humaine devient la table sur laquelle viennent s'étaler les images et les éléments chronologiques, afin d'y découvrir des identités⁸. Pour reconnaître et reconstituer cette représentation, Foucault procède comme quelqu'un qui étale les pièces d'un puzzle sur une table afin de les assembler, et qui feint d'être surpris que le puzzle constitué représente autre chose que le dessus de table. Il feint seulement, car il attire notre attention sur le fait que le puzzle représente quelque chose parce qu'il

⁵. Foucault Michel, « Ariane s'est pendue », *Nouvel Observateur*, 31 mars 1969, p.180. ASP-69. Cf. DE-94, I, 767-770.

⁶. Cf. « Vérité et pouvoir », *L'Arc*, 70, 1977, extrait de « Entretien avec Michel Foucault », DE-94, III, 140-159; cf. aussi G.Lardreau, « Une figure politique », *Magazine littéraire*, 207 (mai 1984), p.48.

⁷. Foucault Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p.328. MC-66

⁸. MC-66, p.320.

est assemblé et ceci grâce à la surface propice de la table : c'est la table qui par avance représentait quelque chose tandis que les pièces du puzzle ne représentaient rien avant d'être assemblées. Ceci pourrait passer pour un petit passe-temps bourgeois : Marx s'y est essayé dès les *Manuscrits*.. lorsqu'il affirme qu'il n'y a pas de rapport de l'homme à la nature, qu'il n'y a pas de région ontologique indéterminée où ces entités peuvent entrer en rapport l'une avec l'autre. Marx évacue l'espace (transcendental) de distribution pour marquer que l'on ne saurait penser l'un qu'à travers l'autre et que dans leur être-l'un-à-l'autre⁹.

L'homme fait le procès des identités, il est ce par quoi l'identique répond à lui-même, c'est pourquoi on ne saurait lui en trouver une. En effet, nous ne pouvons pas rejoindre un questionnement direct de l'existence humaine, car elle est au coeur du savoir-pouvoir. Ce qui produit la Représentation ne saurait apparaître dans ce qui se donne comme pure représentation-à-soi et transparence. Ainsi l'homme est à la fois le point aveugle de la vision classique et le point de fuite sur lequel s'appuie la composition du tableau quand celui-ci - par un effet de perspective - cesse de se donner comme représentation et se présente comme espace « réel ».

On a suffisamment commenté cette notion chez Foucault : l'homme n'est qu'un chiasme, ce par quoi les discours renvoient les uns aux autres et que ceux-ci ne peuvent restituer. Plus encore, la fonction du sujet c'est d'assurer la simultanéité, le caractère instantané d'un monde qui serait posé là, devant nous, tout d'une pièce, comme un tableau. L'immédiateté d'un rapport à soi permet les idées distinctes et claires, c'est-à-dire intelligibles et lumineuses, qui nous mettent en rapport immédiat avec les choses qui n'attendaient que d'être rendues visibles.

Aujourd'hui, il ne fait pas de doute que c'est nous - les acteurs dans une société - qui donnons la représentation et non pas le regard d'un Spectateur. Nous jouons pour nous-même même si nous ne savons pas toujours quand nous jouons, quels sont les temps forts et les confrontations essentielles de notre drame. La découverte qu'il y a des conditions de l'intelligibilité, et que ce qui permet de comprendre ne peut être compris, nous fait envisager chaque époque comme ce qui permet le sens et ce dans quoi le monde se donne à voir, mais également ce qui en constitue l'opacité particulière.

Le pouvoir d'en bas : la dispersion

Il y a eu faillite de la représentation qui - ayant rencontré sa limite, celle d'un impossible repliement sur soi, se fragmente, se disperse et réalise autrement sa transparence : mais cette nouvelle transparence est troublée, une tache sombre s'y dessine et qui en est le point aveugle démesuré : c'est l'émergence de l'homme. L'homme apparaît comme ce sur quoi s'exerce le pouvoir et en même temps ce à partir de quoi le pouvoir est problématisé.

⁹. Cf. Marx, Karl, *Manuscrits de 1844*, trad. E.Bottigelli, éd. Sociales, 1969, p.99, 136.

On l'a compris, c'est sur l'espace classique et son idéal de transparence que se modèle - en premier lieu - le pouvoir. Ensuite, Foucault parle d'une intégration de l'espace classique dans les différents ordres des connaissances et des pratiques : dix ans plus tard (1976) il parlera d'une dispersion du pouvoir dans un système d'habitudes, de locutions et de relations. Dire que le pouvoir s'est rendu invisible, c'est se rapporter au premier modèle du pouvoir (la transparence comme déploiement figé), dire que ce pouvoir se déploie par redoublement sur lui-même, dissémination dans des pratiques et capillarisation dans des micro-relations, c'est se référer à un deuxième modèle du pouvoir (la dispersion).

Comment débusquer le pouvoir sinon qu'à prêter attention aux détails et observer comment nous constituons - dans la matérialité de nos corps, de nos gestes et de nos paroles - les grands agencements de l'histoire. Dès lors, toute expérience et tout savoir ne sauraient être exprimés en termes de succession et de continuité sur le modèle de l'histoire personnelle et requièrent un modèle caractérisé par la dispersion et la discontinuité¹⁰.

Foucault évacue un discours qui pourrait proposer une nouvelle articulation de la société et en constituer l'histoire : il semble cependant que la multitude de faits, comme autant d'associations empiriques que nous produisons à partir d'archives et dans lesquelles les relations structurelles restent implicites, sont regroupés et focalisés par des schémas théoriques dans lesquels nous pouvons reconnaître l'imagination théorique de Foucault lui-même. Des notions importantes comme celles de langage, de représentation et de pouvoir se superposent jusqu'à un certain point et répondent à des modèles conceptuels communs.

Il s'agit de reconnaître, par un travail minutieux, les ensembles synchroniques dont la portée dépasse l'existence personnelle. Il s'agit d'étudier les aboutissements d'un projet d'autonomisation et d'exhaustivité : comment une formation sociale se donne sa propre représentation dans le même temps qu'elle s'institue, comment elle se déploie comme « système contemporain de lui-même¹¹.»

Pouvoir et raison

Nous pouvons reconnaître un tel projet exhaustif dans la raison moderne, qui devient ainsi - pour ainsi dire - un espace transcendantal privé et succède ainsi à la représentation classique. Cette raison constitue une nouvelle adéquation du pouvoir et du savoir, quand le savoir est toujours un pouvoir et quand le pouvoir est systématique, totalitaire, etc. au delà de toute mise à contribution d'un savoir.

A quoi reconnaît-on l'exercice du pouvoir ? Ce n'est pas une expérience et pourtant on ne peut que l'éprouver dans ce qu'on appelle notre liberté : il ne s'agit pas seulement de tout ce que les autres peuvent faire, quand pour une part ils en peuvent trop, mais de ce

¹⁰. Un modèle post-narratif : cf. E.W.Said, *Beginnings: Methods and Intentions*, N.Y., Basic Books, 1975. p.282.

¹¹. MC-66, p.89.

que chacun peut, en tout temps et non pas seulement quand il lui paraît qu'il ne peut pas assez. C'est la rationalité d'un pouvoir que d'accorder ce que nous pouvons avec ce que nous voulons. Foucault aura attiré notre attention sur l'aspect cognitif du pouvoir, à la mise en place d'un pouvoir qui, bien qu'il ne semble pas agir selon un plan concerté, semble être l'efficace même de la raison.

Inversement, n'est-ce pas plutôt lorsque le principe de raison laisse place à l'arbitraire, et qu'il apparaît que la raison ne saurait fonctionner sans violence, qu'émerge pour nous ce que nous appelons le pouvoir ? La raison, en regard de laquelle les justifications seront reçues et les pratiques légitimées, apparaît à ce moment comme une déraison. Nous sommes ainsi portés à supposer un pouvoir « derrière » des pratiques lorsque celles-ci excèdent l'efficace qui les justifie. Lorsqu'apparaît une déraison dans la raison, nous posons une force agente dans l'histoire telle que l'intérêt de classe, l'inconscient, la volonté de puissance¹². Il n'y a pas de substance-pouvoir, pas même une volonté de domination, Foucault se déclare strictement nominaliste sur ce point¹³. De telles substances-pouvoir ont une grande valeur descriptive mais perdent de vue un pouvoir plus essentiel qui nous permet « d'utiliser ses mécanismes comme grille d'intelligibilité du champ social¹⁴ ». Il est significatif que le pouvoir, dans le moment où il se donne un apparaître, s'occulte lui-même. Faut-il en conclure que le pouvoir c'est tout ce qui se déploie, sauf le paraître ?

Le pouvoir n'est plus une force à proprement dit mais une configuration de l'espace social où il s'exerce de proche en proche à travers des pratiques. et dans des expériences. C'est pourquoi Foucault - de façon très positiviste - considère les pratiques sociales pour elles-mêmes. Notre société serait une manifestation optimum du pouvoir d'autant que ses « rationalités » auront infiltré plus avant tous les aspects de la vie sociale. Nous reconnaissons volontiers dans l'exploitation économique, la répression sexuelle, l'impérialisme culturel, etc. les conséquences d'une entreprise de la raison que nous voulons taxer d'inconséquence, d'une raison qui semble n'avoir eu pour emploi - et en constituait son échec - que de se ressaisir comme raison. Il ne s'agit donc plus de trouver une rationalité à ce que nous sommes devenus, alors que nous sommes déjà, par notre façon de vivre, le savoir éclaté de cette inconséquence.

D'une part on ne comprend toujours une société que du dedans de celle-ci, d'autre part la comprendre c'est être dedans (compris par celle-ci). Un savoir n'est reconnu comme tel que dans un contexte de transformations. Il faut d'abord reconnaître la contrainte exercée par un savoir où chaque notion tient à la réalité d'une expérience constituée de façon différente selon les époques. Il semble que la raison puisse dériver indéfiniment dans la répétition de ses figures. Sans rationalité transhistorique et sans expérience fondatrice, comment en connaître les déplacements ? Et n'est-ce pas du fait de cette dérive de la raison que le pouvoir n'est pas intelligible, ne se peut représenter et apparaît

¹². On renvoie le plus souvent aux notions de volonté de puissance chez Nietzsche et de volonté de vivre chez Schopenhauer. Cf. Hacking I., *The New York Review of Books*, 14 mai 1981, p.34; Taylor C., « Foucault on Freedom and Truth », *Political Theory*, vol.12, no.2, mai 1984, p.170.

¹³. Foucault Michel, *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976, p.123. VS-76.

¹⁴. VS-76, p.122.

étranger à l'humain ? Et puis comment concilier ceci avec la caractérisation du pouvoir comme principe d'intelligibilité ? Comprendre la société n'est pas se donner un point de vue et produire un discours : n'est-ce pas tout simplement parler, voir, entendre, agir comme il est permis - c'est-à-dire faire l'expérience de la société d'une certaine façon.

Il y a une dimension cognitive de l'expérience qui se produit comme événement et signification : nous voulons reprendre la question du pouvoir à partir de l'impuissance du sujet à fonder son expérience, la perte de l'intériorité, la difficulté de la contestation, etc. Mais il faut aussi considérer dans l'expérience ce qui résiste au pouvoir et qui - lui résistant - en permet la concrétisation, en singularise le déploiement.

Les résistances au pouvoir

Dans un deuxième temps nous voulons prolonger notre réflexion sur le pouvoir comme déploiement en examinant les résistances qu'il rencontre dans les formes diverses de l'expérience. Ce qui nous conduit à parler plus particulièrement de l'expérience du redoublement, mais aussi de la contestation, de la limite, de la sexualité, de l'intériorité, etc. Certes, ces quelques expériences ne rendent pas compte de l'ensemble de la pensée de Foucault mais permettent une réflexion sur le pouvoir comme ce contre quoi on résiste. Ce sont les résistances qu'on lui oppose qui permettent de considérer ce pouvoir comme une politique de l'expérience.

Chez Foucault, l'expérience est une structure tripartite qui met en relation savoir, pouvoir et subjectivité. Son propos n'est pas d'élargir le champ de l'expérience humaine, mais de le renouveler en ressaisissant les expériences nouvelles qui s'offrent à nous en raison de la nouveauté d'un contexte social, ou du déplacement d'un cadre institutionnel. Expériences : raison, rêve, veille, pensée, rêve, folie, déraison, répétition, double, dérouté du temps, retour, réminiscence, perte de la lumière dans la nuit, limite, contestation, transgression (qu'il faut prendre soin de distinguer de la précédente) et vertige.

Dire l'intériorité

Il est une expérience que Descartes tenait pour encore plus probante que celle du corps : celle de l'intériorité. Nous identifions une voix particulière, qui nous serre de si près que nous la disons « Je », oubliant que le sujet c'est une certaine expérience du monde et non pas la reconnaissance en nous-mêmes que nous sommes là. Nous ne sommes pas un sujet déjà tout fait dans lequel vient la parole, mais il y a une parole - pas n'importe laquelle - qui détermine nos modes de subjectivation. Dès lors il faut et il suffit que nous ayons le désir d'exprimer pour ouvrir en nous la distance qui sépare le locuteur de son auditeur, l'écrivain de son lecteur.

Accordons que le besoin de se dire et la recherche du bonheur sont par avance problématisés comme tels par une forme de pouvoir. On peut cependant se demander s'il est possible de persister à se dire sans l'espoir que cela puisse jamais paraître significatif, d'une façon ou d'une autre, pour quelqu'un, quelque part, autrement que par une sanction

institutionnelle? Nous croirons peut-être y parvenir, pour aussitôt découvrir que nous n'avons cherché à nous dire que tournés vers l'Autre, vers celui qui sait, celui dont la position de savoir met en jeu - non pas seulement sa maîtrise de ce savoir-là, mais une vérité qui serait libre de tout privilège du savoir. Et ce que nous disons alors, lorsque nous croyons donner l'expression la plus complète de nous-même, est devenu inintelligible comme un langage qui ne s'adresse qu'à Lui seul, et dans lequel il nous renvoie son énigme. Puis nous découvrons qu'au plus secret de nous-même, notre vérité intérieure n'est pas un secret pour nous-même parce qu'elle a d'abord été chuchotée dans les officines du pouvoir, que toute vérité ne peut être produite que dans une certaine intrication du savoir et du pouvoir.

Alors pourquoi nous mettre à l'écoute de notre intériorité, alors qu'en celle-ci nous nous faisons entendre avant même d'avoir parlé et nous parlons (c'est le monologue intérieur) en croyant que nous ne sommes pas entendus. Pouvons-nous seulement nous en laisser excentrer? Pour Foucault l'intériorité est un effet de langage : c'est le volume que déploie le langage, cette illusion de perspective dans laquelle nous nous donnons un apparaître du monde, qui est intériorisée ou plutôt redoublée en nous-mêmes. Au lieu de me perdre comme subjectivité diffuse dans le langage, je me ressaisis avec le langage en moi, mais ce n'est qu'un fantasme de maîtrise de soi. Foucault rejoint ici une réflexion sur l'écriture qui fait de la subjectivité le procès même de production du sens, comme une origine pulsionnelle toujours renouvelée. Il s'agit d'une subjectivité dans le langage que l'acte d'écrire fait ressortir : écrire c'est dire notre rapport au langage, c'est dire toute notre vie depuis la terreur d'une nuit morcelée. Foucault recherche le fondement d'une maîtrise de soi ailleurs que dans l'autonomie d'une intériorité et la consolidation d'un sujet par le discours.

Abandonner cette intériorité c'est s'engager et se constituer dans un nouveau rapport au langage, où le langage n'est plus ce qui ouvre l'espace d'intelligibilité où apparaît toute chose, mais devient l'éclatement même du sujet, la dimension escarpée de son existence. Engager un nouveau rapport au langage devient alors s'engager dans une expérience de la contestation.

Se démettre comme sujet de la contestation

Comment se constituer comme sujet autrement qu'à articuler le texte social ? Tout ce que l'on fait s'inscrit dans le réseau de ce qui ne cesse de se faire et de se défaire, lequel nous tient au corps comme la configuration du corps lui-même. Parler, agir, ... toutes ces expériences s'inscrivent dans ce contexte, c'est-à-dire apparaissent alors comme un destin des mots, ou comme la réalité de 'la vie'. On ne peut parler et agir que pour ou, du moins, avec notre société : il n'y a pas d'expérience privée ou de liberté intérieure. Cette contrainte, les premiers dirigeants à instituer la censure dans l'état moderne avaient su l'énoncer comme tel : on ne parle que pour ou contre l'état. D'une façon ou d'une autre, on ne parle toujours que dans l'état social, on se donne un apparaître du monde dans l'apparaître à soi de la société. On ne saurait se mettre à distance de ce spectacle qu'elle se donne, on ne saurait se mettre hors de portée de la contrainte qu'à s'exposer à une étrangeté radicale.

D'une façon assez paradoxale, la contrainte s'exerce avant tout sur les sujets normaux. En effet, les individus dont les comportements ne correspondent pas aux attentes de notre société, comme s'ils s'adressaient à une autre société, ne sont plus les sujets de notre société : en ce sens le fou et le criminel n'appartiennent pas à cette société et donc ne méritent pas - si horribles que soient leurs crimes - les châtiments que la société réserve à ses sujets déviants.

Comment s'opposer à la diffusion des contraintes, à la reproduction du social, sinon qu'à se démettre comme sujet dans l'expérience de la contestation que nous appelons le crime et la folie ? Les châtiments sont atténués mais le risque s'accroît. La contestation dénoue en nous-même les liens auxquels se rattache notre équilibre, nous expose à une violence qui a tôt fait de nous engouffrer corps et raison et nous fait ressentir toute la nécessité de la stylisation.

Une forme de résistance : la stylisation, le savoir

Comment trouver cet équilibre sinon qu'à venir occuper la position de sujet : l'obsession de soi-même est induite. L'inquiétude, la peur, le malaise... sont peut-être mieux supportables que la terreur, mais pendant que nous combattons pour maintenir le moi, nous ne faisons que nous démêler avec l'illusion d'avoir une existence. Puisque la vie nous échappe, il faut vivre avec cette peur, donner libre cours aux forces du dehors dans l'être intérieur de l'homme et ouvrir le dehors par le dedans, dans un effort pour chacun de s'élaborer plus avant dans sa multiplicité larvaire. Il s'agit de se donner une « nature stylisée » comme l'entendait Nietzsche : la stylisation n'est pas l'effort de mettre à jour une identité secrète ou une subjectivité qui attend son heure, mais un dévolu jeté sur une forme d'existence que l'on maintient dès lors jusqu'au bout et qui se trouve ainsi, jusqu'à un certain point, devenir création d'un sens à soi dans l'unité d'un style.

À considérer les choses dans leurs époques successives, on se sent moins interpellé par la conjoncture immédiate, dans l'identité que celle-ci nous assigne, dans l'interprétation que celle-ci donne à notre désir. Notre époque requiert une autre façon de mener la lutte pour le pouvoir de soi-même : pour tâcher de devenir un sujet moral et se laisser conduire à « véritablement aimer le vrai¹⁵ » La franchise de soi doit servir de fil conducteur, bien qu'il soit difficile de la distinguer de l'obsession de soi. C'est l'exigence périlleuse de qui s'engage dans « une élaboration de soi par soi, une transformation studieuse, une modification lente et ardue par souci constant de la vérité¹⁶. » On voit que pour Foucault la transformation de soi passe par le savoir et c'est le travail qu'il effectuait sur lui-même qui l'a conduit (comme le disait Barthes) à représenter la conscience inquiète du savoir moderne. Il a fait de cette inquiétude son sens-à-soi et ceci de façon d'autant plus exemplaire qu'il n'a jamais cherché à enfermer ce savoir dans sa biographie intellectuelle, jamais la stylisation n'est devenue recherche d'une identité.

¹⁵. *L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984, p.265. UP-84. Si son désir donne son nom à l'homme, pareillement l'amour qu'il pratique donne son nom à son désir. Cf. *Banquet* (238a-238d).

¹⁶. Entretien avec François Ewald, *Magazine littéraire*, 207 (mai 1984), p.20. DE-94, I, 668-678.

Corrélativement à la perte de l'intériorité, je veux faire une deuxième remarque sur la perte de la profondeur : sur la perte du corps comme propre, de l'excellence inhérente à tout être humain et du sexe comme affirmation de la différence (ou d'une identité).

Le peuple substrat

Le corps est entièrement façonné par les positivités qui le surplombent¹⁷. La vie n'est qu'une objectivation : l'homme de Foucault se demande s'il est bien en vie : « que serais-je, si je pouvais être, que dirais-je, si j'avais une voix ? » comme le dit Beckett dans *Textes pour rien*. L'homme tire son existence biologique de la société. Les sociétés sont depuis toujours des bio-pouvoirs, ce que les développements technologiques récents en matière de contrôle des naissances, de la maladie et de la mort, ne font que confirmer. Le pouvoir de mort que détient une figure d'autorité est avant tout une politique du corps qui prend des formes juridiques (asiles, pénitenciers) et médicales (asile chimiothérapeutique et orthopédique, pratiques d'extraction et d'adjonction sur le corps). Il y a inscription sur le corps (marquage) et par les corps (épellation) du texte social¹⁸ comme représentation qu'une société se donne d'elle-même par des vivants. Foucault veut repenser l'ensemble des problèmes politiques comme des problèmes techniques du bio-pouvoir et aussi comme des politiques de l'expérience que l'on fait de son corps.

Le pouvoir s'inscrit, s'infiltré, se capillarise dans le corps social qu'il faut penser d'abord comme substrat assez malléable pour recevoir une empreinte et assez résistant pour la conserver. Foucault s'est peu prononcé sur la résilience de ce corps informe qu'il appelle la plèbe¹⁹. On peut compter sur une force d'inertie de la bio-masse : il y a quelque chose qui tiendra bon et qui aura raison de tout. C'est un principe révolutionnaire : non seulement le peuple ne peut se tromper lorsqu'il est animé par la volonté générale mais il ne peut être définitivement vaincu et maintenu en esclavage. Le peuple ne peut être plié sous le joug, il reste indéfiniment malléable et prêt à recevoir de nouvelles déterminations.

Le peuple-substrat est comme le Golem (qui veut dire 'informe') qui tire toute sa force d'être informe. Sur le front du Golem vient se poser un signe étoilé (je pense à *L'Étoile au front* de Roussel), qui en fait le symbole du contre-pouvoir de la communauté juive persécutée. Ce corps représente une expérience primale, une expérience qui - d'abord non-informée - s'informe d'elle-même, qui se produit toujours comme forme mais reste informe : à la façon des moulages de corps nus dans l'épisode de Roussel.

Mais il faut craindre que l'homme s'adapte à tout, qu'il ne serait rien autrement, qu'il n'a pas de finalité et qu'il se laissera indéfiniment « détourner ». A cette soumission du corps nous opposons le corps-rebelle.

Le corps-rebelle, apparition de la nature

17. MC-66, p. 324.

18. Certeau Michel de, « Des outils pour écrire le corps », *Traverses* 14, (avril 1979), p.3-14.

19. Foucault Michel, « Pouvoirs et stratégies », *Les révoltes logiques*, 4, 1977. DE-94, III, p. 418-428.

La force de résistance du corps provient de son caractère informe et de son intensité. On résiste à l'inscription du pouvoir en affirmant l'expérience de notre nature la plus profonde, et on approfondit notre nature à résister. C'est cette nature que l'on ne voudrait laisser réduire à un jeu de surface, que l'on voudrait voir se soulever d'indignation, s'enflammer spontanément comme un feu qui s'allume plus encore qu'il ne se ravive lorsqu'on tente de l'éteindre. Pour Foucault, cette nature n'existe qu'à partir du moment où chacun se raisonne, se surveille lui-même, intériorise des disciplines. Il n'y a pas de nature originelle qu'empoigne la raison, elle n'est qu'un leurre non pas de la raison, mais du même leurre où la raison s'édifie en surplomb. Et cette nature que l'on suppose au plus profond de nous-même et qui aurait ses raisons, est au coeur de là où la raison ne se reconnaît pas comme raison.

Chez Aristote la théorie de l'excellence avait une base biologique et supposait une finalité du corps humain : les vertus sont inhérentes à notre nature. Cependant, si nous cherchons encore aujourd'hui à ancrer le sujet éthique dans une conception du corps, nous savons qu'une théorie de la nature corporelle de l'homme ne pourrait y parvenir qu'à rapporter le sujet à cette société disciplinaire dont il tâche de se démarquer.

Faire remonter quoi que ce soit des profondeurs de l'humain, voilà un tour de voltige qui escamote tout le travail de marquage, de moulage que le corps subit. On ne saurait donc renvoyer les notions de vertu, de bien, etc., à une bonne, une profonde et irrépessible nature de l'être humain sans se prononcer sur l'émergence de cette nature. L'humain n'est pas profond : parler d'une vertu, d'une tendance au bien, c'est faire référence à un certain mode de cohérence qu'il acquiert à devenir un signe dans le texte social, à reproduire un discours dans ses pratiques.

Car comment comparer le châtement au 17e et la permissivité surveillée actuelle ? Si l'état moderne préconise des valeurs humanitaires, c'est que le bien-être des individus est devenu un principe d'ordre qui permet une gestion plus efficace des masses. Au prix d'une désillusion, nous sommes réconfortés d'y reconnaître une stratégie d'ensemble qui saurait réaliser un bien-être effectif des populations. Ce qui nous paraît tout à fait inacceptable c'est l'absence d'idéaux et d'intentions lisibles dans la société. Alors plutôt que de supposer un pouvoir aveugle, nous faisons du secret son articulation même : s'il reste insondable quant à sa finalité, invisibles dans tous ses leviers, transparent à tous les points de vue, c'est justement parce que nous sommes déjà sous son emprise et donc, d'une certaine façon, qu'il est - par ailleurs - tout à fait évident.

Mais à toujours rapporter le problème du bien à une multiplicité de pratiques, on ne se donne pas les moyens de régulariser ces pratiques afin d'éviter que l'exercice de la maîtrise de soi ne devienne une mortification inutile et orgueilleuse. En effet, comment éviter que l'arbitraire envahisse et subvertisse toute la vie morale : contre l'arbitraire on oppose l'immuable du corps et de ses besoins fondamentaux. En effet, s'il y a bien quelque chose qui paraît immuable (sauf au généalogiste) c'est le corps. Pourtant l'évidence du corps ne suffit pas à nous assurer d'une nature.

L'illusion du sexe-nature

Une autre remarque importante touche à la question du sexe-nature — qui ne doit pas être confondu avec l'expérience « de la sexualité » dont nous allons parler —, c'est-à-dire la notion que le sexe est notre nature la plus profonde, comme foyer de résistance et comme production d'une différence. Aujourd'hui le bien-jour devient la finalité de la vie humaine : le pouvoir s'adresse à nous depuis notre dernier retranchement. Le pouvoir qui se donne en premier lieu comme inévitable affrontement avec la réalité extérieure et finalement comme confrontation avec la mort, se fait entendre maintenant dans le repli des chairs, prend sa voix de la vie. Ce qui était assujettissement est devenu subjugation.

Le pouvoir désigne le corps-nature comme cible, comme ce en quoi il s'inscrit parce qu'il y est déjà installé et c'est à partir de ce même corps qu'il s'exerce : le pouvoir est toujours du côté du discours, est un devenir-pouvoir du discours, et ressurgit toujours face au discours qui est devenu pouvoir. S'il ne peut y avoir de négation du pouvoir, c'est qu'il est toujours du côté de la négation, qu'il est un négatif dans le discours qui en donne l'extériorisation.

Que ce soit le sujet de la contestation, le peuple-substrat, le corps-rebelle ou le sexe nature, tels que nous les avons caractérisés, nous éprouvons à chaque fois la difficulté d'opposer une nature intacte au déploiement du pouvoir. Ces natures sont toujours informées par le pouvoir et se déploient elles-mêmes selon des modalités propres au pouvoir.

Déploiement et résistances : transgression et redoublement dans le langage

Dans ce qui oppose une résistance au pouvoir, tels les expériences de la contestation, de transgression,... en rapport à la sexualité et à la mort, on retrouve les mêmes figures de déploiement qui caractérisaient le pouvoir lui-même. C'est ici que les analyses sur le pouvoir de Foucault rejoignent ses travaux sur la littérature : la signification n'est possible que comme événement de transgression.

Quand les corps font événement

Le corps tente de se maintenir comme affirmation, comme résistance au pouvoir, contre le travail du négatif et sa répétition mortelle. Parfois cette affirmation du corps peut conduire à faire l'expérience d'un pouvoir sans nom, peut provoquer le déchaînement des forces vives d'une société.. L'événement recèle la possibilité d'une expérience mais n'en possède pas l'unité : la contestation reste multiplicité d'expériences vécues, c'est la démultiplication comme expérience-limite, comme intoxication par l'expérience et transformation corporelle. Ainsi les événements remanient sans cesse ce que nous entendons par vérité, beauté, instinct, sentiment, etc. Il n'y a plus une seule expérience de la vérité, à commencer par la vérité du corps et du désir. Il ne s'agit que d'expériences locales, d'expériences personnelles dont on ne saurait rendre compte mais dans

lesquelles - à tout coup - le désir se manifeste comme valeur, et même comme stratégie à tout risquer.

Cependant le désir n'est toujours que le désir des individus en société, ce qui s'accorde difficilement avec la contestation comme explosion du désir, le désir enfin affirmé comme voie d'épanouissement. Le désir est toujours contemporain d'un discours : la question qui se pose est alors celle-ci : la sexualité peut-elle être produite par des discours non-répressifs (que l'on pense aux utopies de Fourier) et ne pas être seulement l'oeuvre de diverses stratégies de pouvoir²⁰ ? Il semble que Foucault ne reconnaissait un pouvoir constituant et objectivant qu'aux discours répressifs. C'est la répression elle-même qui est objectivation, affirmation d'un état de chose.

Nous croyons pouvoir en dernier recours aller au bout de la contestation dans une expérience de réappropriation de soi-même, sans nous rendre compte que c'est par notre obsession de nous-même que nous donnons contour à la question de la vérité, que nous donnons prise aux manipulations du pouvoir. La maîtrise de soi, lorsqu'elle se donne comme la préoccupation de la santé comme vérité de tous les corps, devient la norme psychologique qui nous apprend à reconnaître les façons authentiques d'aimer, et finit par nous conduire entre les mains de spécialistes qui sans être des agents d'autorité sont néanmoins des agents du contrôle, la forme la plus insidieuse et sophistiquée du pouvoir. Foucault l'a montré à propos de la visite médicale au 19e siècle.

L'expérience de la sexualité

Il faut reconnaître une force constituante du corps, une reproduction du pouvoir par les corps qui donne à ces derniers le pouvoir de se signifier. Il s'agit d'une auto-poiesis du corps 'produisant son propre sens'²¹.

Nos vies n'ont pas de sens, ni pour soi ni pour les autres, et c'est tant mieux si elles paraissent dérisoire et sans signification : car comment pourraient-elles signifier si ce n'est en regard d'un Sens hors communication, en rapport avec cette donation de sens dans laquelle persiste la mort du père originel, que Foucault appelle aussi le « squelette sanglant²² ».

Donc c'est en renonçant au sens, c'est en s'annonçant la mort de Dieu, que nous donnons parole à la sexualité²³. Non pas que nous ayons commencé d'en parler, mais bien plutôt notre langage s'est déplacé - si l'on peut dire - et produit la signification dans une expérience qui s'apparente à l'expérience majeure de la sexualité. D'une certaine façon la sexualité, comme court-circuit du désir, est devenue langage dans une expérience qui a eu des répercussions profonde sur la constitution de tout langage : ce qui pose le sexuel au centre d'un langage dont la sémiotique est inversée. C'est que la sexualité parle son

²⁰. UP-84, p.129-30.

²¹. Ce qui rejoint l'« étho-poétique » de *L'usage des plaisirs*, UP-84, p.19.

²². Foucault Michel, « Le langage à l'infini », *Tel Quel* 15 (automne 1963), LI-63, p.51. DE-94, I, 250-260

²³. « Préface à la transgression », in *Critique* 19 (1963), p.752, 767. PT-63, cf. DE-94, I, 233-249.

propre langage, et elle est déjà là dans le moment où nous voulons nous constituer un sens, nous façonner comme sujet.

Le déploiement des significations est corrélatif au jeu de la limite où est portée l'expérience de la sexualité : nous ne nous rapportons à nous-même non plus dans l'illimité de la présence divine mais dans la limite de nos désirs, avec pour seuls contours le caractère improbable et - à la limite - impossible de notre existence. Nous sommes en mesure de nous donner une expérience, une expérience dite « intérieure » au domaine de l'humain. La possibilité de cette expérience engage tout ce qui est possible pour nous.

Et cette expérience n'est possible que s'il y a transgression, devient dès lors expérience de la transgression. La transgression doit être à une philosophie de l'être parlant ce que la contradiction est à la dialectique. La transgression se donne d'abord 1- comme mise en question circulaire du langage, 2- ensuite comme moment où la sexualité est portée à la limite du langage, de la conscience (Freud, Lacan) et de la loi (Lévi-Strauss). La transgression c'est alors l'expérience de la sexualité lorsqu'elle nous révèle « nous-même comme limite²⁴. »

Foucault compare l'expérience de la transgression à l'éclair dans la nuit qui révèle le contour des choses, les illumine mais tout à la fois leur doit sa clarté (car réfléchi par ces choses un très court instant, nous pouvons le voir). La transgression c'est d'abord l'affirmation de quelque chose (ce que l'on voit), mais c'est aussi une affirmation non-positive, c'est-à-dire qu'elle n'affirme ou ne rajoute rien, ne fait que révéler un contour, les limites de ces choses : elle prend - en un trait fulgurant - la mesure de la distance dans la limite²⁵.

Transgresser c'est toucher le monde aux quatre coins, le ressaisir là où l'affirmation le constitue. Alors l'univers entier, tel que l'homme se le construit et se le représente, est traversé par une même auto-affirmation. C'est le « Oui » répété du rêve érotique de Molly, à la fin de l'*Ulysses* de Joyce, c'est l'affirmation qui ne pose rien et qui n'est que la présence à elle-même d'une communauté dans un langage.

L'épreuve de la mort et l'expérience du redoublement

Il y a redoublement dès lors qu'il y a une limite (pour le langage), une résistance (pour le pouvoir) et finalement un face à face avec la mort. Le redoublement n'est pas une transgression qui « dépasse » la limite, vers un dehors de vive liberté, mais un redoublement en soi-même. Car il n'y a pas d'extérieur au langage, de au-delà du sens. Aussi le langage se dépasse en lui-même, se porte tout entier au dehors pour se recueillir en lui-même, pas tout à fait le même mais encore un langage. Peut-être il aura été le même, c'est-à-dire identique à lui-même sauf pour ce qu'il en est du moment où il est quelque chose de plus : identique à ce qu'il était à l'instant. C'est parce qu'il est limité

²⁴. PT-63, p.751.

²⁵. PT-63, p.756.

qu'il se renvoie à lui-même, à l'orée de ce qu'il n'est pas il échappe à ce qu'il ne veut pas être, se redouble une fois, deux fois, indéfiniment.

Foucault voit dans le redoublement l'événement ontologique auquel prend part le langage : sa réflexion en miroir sur la mort²⁶. Si la mort est en quelque sorte le tain du miroir, cette ombre accompagne la lumière réfléchie quand - par un jeu de miroir à l'infini - elle se fracasse en milles éclats, qui fusent de toute part en parcelles encore plus infimes, encore plus étroitement infusées par l'obscur avec une lenteur infinie et vitreuse. Ainsi cette auto-implication à laquelle tend le langage (quand il ne saurait y avoir un au-delà du langage dont le retrait institue l'écart où peut survenir la représentation), cette infinitisation spéculaire rappelle l'imminence de la mort, en fait le langage de la mort.

Écrire entre en rapport avec la mort, quand par delà ce qui fait que l'on ne peut pas tout dire, on reconduit le langage comme effritement, démultiplication du signifiant dans une quête de nouvelles ressources. Il faut bien se représenter ce phénomène d'auto-représentation du langage : celui-ci y apparaît comme possédant une durée propre, c'est-à-dire qu'il s'organise d'emblée sur de grandes périodes de temps à la façon de l'espace de représentation à l'âge classique.

La conscience à un instant donné est composée de la conscience de ce moment comme tel. En cette conscience il y a quelque chose de tous les états de conscience précédents, même si la conscience du moment reste la plus forte, et cette force de la conscience du moment est telle qu'elle participe à tous les moments où nous aurons conscience. Le langage qui remonte en lui-même échappe à la conscience du temps de nos contemporains où nous n'accédons à un état passé qu'à passer par tous les états intermédiaires. Si nous remontons dans cette conscience du temps, notre vie cesse d'apparaître comme un segment borné. Car la vie s'abîme dans ce temps vorace, quand tout ce qui vient le borner en fait aussitôt partie et le prolonge au début ou à la fin. Dans l'expérience de la durée, l'éternité est ce point de vue que l'on peut venir occuper dans sa propre vie, où notre perception ne se limite pas à l'instant d'avant, au présent transitoire et à l'instant qui vient, et retrouve toute l'étendue de l'existence.

Foucault évoque l'expérience de Hladik qui est attaché au poteau d'exécution et attend la salve mortelle, croyant que son vœu (de ne pas mourir avant d'avoir terminé son oeuvre) n'a pas été exaucé²⁷. Bientôt il voit que c'est interminable, que le temps devient malléable, extensible à la mesure de son besoin de le creuser, de s'y loger : il a tout le temps de composer son drame en vers. Et pendant ce temps les soldats du peloton d'exécution n'auront vécu que les quelques minutes nécessaires pour expédier la besogne.

Par l'écriture on découvre dans le langage une infinitisation qui devance toujours la mort. On ne meurt point à soi-même : on échappe au carcan de son expérience

²⁶. LI-63, p.45. .

²⁷. Cf. Borgès Jorge-Luis, « Le miracle secret », in *Fictions*; cf. aussi LI-63, p.49.

temporelle, on entre en rapport asymptotique avec la mort, on remonte à ce centre de soi-même où la vie est sans commencement ni fin. Foucault rencontre cette idée dans l'apothéose silencieuse de Juliette chez Sade, quand celle-ci « disparaît dans une sorte d'éternité asymptotique de la mort.²⁸ ». Cette remontée ne s'effectue pas dans les confins de notre intériorité, dans le volume sonore de notre subjectivité, mais plutôt dans ce que Foucault appelle plus volontiers la « verticalité » du langage, quand il parle de « la possibilité pour le langage de se tenir debout comme une oeuvre et, inversement, de la littérature comme langage « dressé à la vertical au dessus de lui-même dans un Pli inutile et transgressif.²⁹ ». Il « se superpose à lui-même dans une verticalité secrète », dans « le système vertical des miroirs ». L'oeuvre est ce dépassement par la culture - en dedans même de la culture - de ses propres limites, qui la renouvelle en tant que culture. Si le langage « franchit la limite de la mort par le redoublement en miroir », c'est en fractionnant la mort qui la redistribue en mille facettes, dans une démultiplication qui n'« augmente » pas le langage mais constitue son épaisseur même.

Conclusion

Fait intéressant, le modèle du redoublement par lequel Foucault a amorcé sa réflexion sur le langage dès son *Raymond Roussel* en 1963, renvoie directement au modèle de pouvoir comme déploiement (reproduction) et dispersion (miniaturisation), c'est-à-dire un pouvoir qui se redouble en lui-même et se dissémine dès qu'il rencontre une résistances pour informer celles-ci. Le pouvoir procède alors comme un discours qui s'ouvre, comme on ouvre des parenthèses, pour laisser courir d'autres discours, qui peuvent à leur tour s'ouvrir dans un enchaînement de parenthèses qui rappelle le texte roussellien³⁰

En étudiant la persistance des modèles de redoublement dans l'oeuvre de Foucault (mise en abyme du langage, reproduction du pouvoir...), nous reconnaissons chez celui-ci une pensée essentiellement récursive, où le pouvoir ne répond plus à un modèle hiérarchisé avec contrôle effectif de l'ensemble des opérations. Les opérations de déploiement, lorsqu'elles ne parviennent pas à une résolution (rencontrent des résistances), se distribuent en sous-opérations, travaillant sur des ensembles plus restreints. Ces opérations ne sont pas définies autrement que par leur capacités de se rappeler récursivement. Dans un tel modèle, il faut prendre littéralement l'expression « le pouvoir vient d'en bas » : c'est lorsque le processus « remonte » que les opérations qui « attendaient » reçoivent leur résolution.

Les conceptions de Foucault sur le langage décrivent très bien son style philosophique et aussi ce qu'il appelle son « angoisse du signifiant ». La plupart des termes lui apparaissent impensables (car si les pensées sont des actes, elles deviennent des habitudes) et c'est pourquoi il les repense : il s'adonne ainsi à un travail de raréfaction, le discours ayant pour activité signifiante essentielle de produire des significations

²⁸. Cf. LI-63, p. 46, 47, 49, 53..

²⁹. « La folie, l'absence d'oeuvre », in *Histoire de la folie*, Gallimard, 1972, p.582. DE-94, I, 412-420.

³⁰. Sur le texte roussellien comme tel, cf. Kristeva Julia, « La productivité dite texte », *Sémeiotikè*, Seuil, 1969.

spécifiques, de créer donc du spécifique en faisant violence à l'indifférencié. Sur ce point Foucault est classique : dans son discours théorique même, les mots renoncent à leur pouvoir de référer au monde extérieur, sont toujours en perte (misère du mot dont il fait état dans son Roussel), mais s'abîment dans une atomisation du sens, mise en série des oppositions, distribution des catégories. Voilà comment le langage vient à signifier, comme une catastrophe immobile que les discours repris ici et là ne font que répercuter.

De plus ce langage a le pouvoir d'informer ce qu'il rencontre comme son objet, pour en faire un élément de son discours et se relancer lorsqu'il s'en donne la force de l'évidence. Car nous n'en avons pas fini avec le déjà-là : avec tout ce que nous pouvons penser, tout ce que nous pouvons dire. Les pensées, considérées comme événements ne sauraient plus être composées de façon à reconstituer une représentation unitaire, elles ne sauraient plus être maîtrisées comme telles dans l'écriture, elles ne surviennent toujours que comme effets de déploiement et de résistances, comme accidents délibérés ayant pris place dans les possibilités latentes et ordonnées du langage.