# De la praxis aux pratiques

Pierre DARDOT

**La pratique et la théorie**

A rebours d’un usage bien établi qui veut qu’on se refuse à traduire le terme marxien de « *Praxis* », il faut pour commencer rappeler qu’en allemand « *die* *Praxis* » signifie tout simplement « la pratique ». On dira ainsi *die Theorie und die Praxis*, la théorie et la pratique. Mais *Praxis* a un sens irréductible à celui de « mise en pratique » ou d’« application », qui se dira tout aussi bien *Anwendung*. En tout état de cause, dans le texte de 1845 où ce concept est élaboré, *Praxis* ne signifie pas l’action d’appliquer une théorie. Les *Thèses* *sur Feuerbach* partent de l’opposition de la pratique à la théorie pour mieux valoriser la pratique comprise de manière nouvelle et cette valorisation vaut jusque dans l’exercice de la pensée, puisque la deuxième *Thèse sur Feuerbach* fait de la praxis, non certes le « critère de la vérité », mais l’épreuve par la pensée de sa propre réalité ou de son rattachement à l’« ici-bas »[[1]](#footnote-1). Cependant cette primauté de la praxis n’a pas grand-chose à voir avec une antériorité à l’intérieur d’une séquence temporelle qui inverserait la relation à la théorie de la pratique comme « application » : en d’autres termes, la théorie n’est pas comprise comme une « expression » seconde et différée de la pratique. La première *Thèse* parle explicitement de « *theoretische Verhalten* », soit littéralement de « comportement théorique », ce qui donne à penser que « *Praxis* » signifie un comportement ou une attitude opposée à celle qui est donnée ici pour caractéristique de la théorie lorsqu’elle s’autonomise et prétend à l’exclusivité. Ce comportement est proprement une manière de se rapporter à la réalité, qu’il s’agisse de la nature extérieure ou des autres hommes : *Verhältnis*, rapport, vient en effet de *Verhalten*, se conduire ou se comporter. Précisément, à suivre Marx dans cette première *Thèse*, le tort de Feuerbach est de tenir l’attitude théorique pour la seule attitude « authentiquement humaine »[[2]](#footnote-2). Bien loin que la théorie soit en elle-même opposée à la praxis, c’est cette valorisation du comportement théorique aux dépens de la praxis réduite à ses « manifestations sordides » qui fait l’opposition de la théorie à la praxis. On le voit, le statut du concept de praxis est tout entier suspendu à la compréhension de cette opposition entre les deux « comportements ».

Tout en gardant à l’esprit cette opposition de la praxis à la théorie, il convient à présent de se demander : à quelle préoccupation théorique répond la pluralisation radicale du concept de « pratique » chez Foucault ? Dans un entretien de mars-avril 1966, Foucault précise qu’il entend par « archéologie » moins une discipline qu’un « domaine de recherche » ou un « style de recherche », celui qui est mis en œuvre dans des ouvrages comme l’*Histoire de la folie* et la *Naissance de la clinique*, puis poursuivi dans *Les Mots et les Choses*. Il indique, relativement au premier de ces trois ouvrages, qu’il s’est agi pour lui de faire apparaître un certain savoir implicite de la folie comme condition de possibilité des « connaissances », des « institutions » et des « pratiques » dans une société donnée. On peut noter que la pluralisation des « pratiques » ne jouit d’aucun privilège particulier relativement à celle des connaissances et des institutions. On notera simplement au passage que les pratiques sont ici exemplifiées par les « pratiques commerciales et policières », soit des pratiques extérieures au théorique pur, mais en même temps prises dans un savoir. Aussitôt après Foucault ajoute cette remarque décisive : « Ce style de recherche a pour moi l’intérêt suivant : il permet d’éviter tout *problème d’antériorité de la théorie par rapport à la pratique*, et inversement. Je traite en fait *sur le* *même plan, et selon leurs isomorphismes*, les pratiques, les institutions et les théories, et je cherche le savoir commun qui les a rendues possibles, la couche du savoir constituant et historique. »[[3]](#footnote-3) La remarque de Foucault est décisive. Il ne s’agit pas d’une désinvolture à l’égard d’une question qui continuait d’occuper beaucoup de monde. Plus profondément, c’est tout le problème du rapport de la théorie en général à la pratique en général qui se trouve récusé en tant que problème[[4]](#footnote-4). Si les pratiques sont situées sur le même plan que les théories scientifiques ou les institutions c’est parce que la couche du savoir implicite qui les a rendues possibles est la même pour une société donnée. C’est par là que les isomorphismes s’avèrent révélateurs : il n’y a d’isomorphismes entre théories et pratiques que pour autant que théories et pratiques sont les unes et les autres prises dans du « théorico-actif », comme dit Foucault pour désigner la dimension propre du « savoir »[[5]](#footnote-5) par opposition au « pratico-inerte ». Mais, non content de situer les pratiques sur le même plan que les théories et les connaissances, Foucault introduit en même temps à un concept renouvelé des « pratiques » en s’autorisant à parler de « pratiques discursives » relevant du champ de la science elle-même, et pas seulement de pratiques extérieures au champ propre de la science. On le voit, l’affirmation de la primauté de la pratique sur la théorie est doublement mise en question par la démarche de l’archéologie foucaldienne. En premier lieu, en ce que les pratiques non discursives, encore nommées « pré-discursives » ou « extra-discursives », y sont traitées sur le même plan que les théories scientifiques, en second lieu, et subséquemment, en ce que le discours scientifique consiste lui-même en des pratiques qui, pour être discursives, n’en sont pas moins de véritables pratiques. Cette pluralisation radicale des pratiques, qui différencie non seulement entre pratiques discursives et pratiques non discursives, mais aussi, à l’intérieur du discursif comme du non discursif, ne peut manquer d’affecter en son cœur le concept de pratique.

Ces considérations imposent d’examiner de plus près le titre de mon intervention : « De la praxis aux pratiques ». Pris à la lettre, il donne à entendre la possibilité d’un passage de la première aux secondes moyennant une simple pluralisation du substantif « la praxis ». Après tout, puisque « *die* *Praxis* » ne signifie rien d’autre que « la pratique », on pourrait se proposer de réécrire ce titre en disant : « De la pratique aux pratiques ». Ainsi reformulé, ce titre semble indiquer que le passage du singulier au pluriel laisse subsister un noyau de sens dont l’invariance aurait pour fonction de garantir la possibilité d’un passage conceptuel direct. Autant le dire d’entrée de jeu, mon propos sera de problématiser cette possibilité en mettant en évidence la rupture introduite par le recours au pluriel et en m’interrogeant sur ce qui peut bien subsister du concept de « pratique » dans les conditions d’une telle pluralisation. A cette fin mon argumentation s’organisera en trois temps : dans un premier temps il s’agira d’établir en quel sens la conception marxienne de la praxis peut être dite unitaire ; dans un deuxième temps je voudrai souligner que, chez Foucault, la pluralisation est chargée de signifier l’hétérogénéité des pratiques ; enfin, dans un troisième et dernier temps, je m’attacherai à montrer que cette hétérogénéité requiert d’être comprise en termes de conflictualité.

**La praxis comme « activité objective »**

Comment entendre donc l’opposition *Praxis-Theorie* à partir de laquelle Marx élabore son propre concept de *Praxis* ? Il n’est pas question ici d’une partition intérieure à la réalité, entre d’une part, des choses qui ne se découvriraient qu’à une attitude pratique, et d’autre part, des choses, relevant d’un autre domaine, qui, elles, ne seraient accessibles qu’à une attitude théorique. Aucun découpage ontologique ne vient sous-tendre une telle opposition. Rien de tel ici que l’opposition aristotélicienne de la *theôria*, activité de contemplation des intelligibles en leur nécessité, et de la *praxis* qui désigne l’action éthique et politique en tant qu’elle porte exclusivement sur le contingent. On est loin du montage théorique du Livre VI de l’*Ethique à Nicomaque* qui associe *epistèmè* et *theôria* pour mieux distinguer l’action (*praxis*) et la production (*poièsis*), toutes deux également relatives au contingent. C’est à l’égard des *mêmes* choses que l’on peut adopter une attitude théorique comme une attitude pratique. Pour le dire plus directement, c’est moins la vision des intelligibles que l’intuition sensible qui est ici en cause. A l’« intuition » qui s’abstient de toute activité susceptible de troubler l’objet donné au sentir par un contact immédiat, et qui diffère en cela du regard à distance de la *theôria* antique, Marx oppose dans la première *Thèse sur Feuerbach* le rapport actif que la praxis entretient avec ces mêmes objets sensibles. En quelques lignes, la praxis est désignée par le terme de *Tätigkeit* diversement qualifié : d’abord appelée « activité sensiblement humaine », puis « activité sensible, effective comme telle », puis « activité objective », la praxis est enfin définie comme « activité “révolutionnaire”, pratique-critique »[[6]](#footnote-6). C’est précisément cette objectivité de l’activité que Feuerbach méconnaît complètement en réduisant unilatéralement l’objectivité à la forme sous laquelle sont donnés les objets sensibles en tant qu’ils sont irréductibles aux « objets de pensée ». Et c’est encore cette réduction de l’objectivité à l’être-immédiatement-donné du sensible qui apparaît à Marx comme « le défaut principal de toute la tradition antérieure du matérialisme ». Il est remarquable que cette présupposition de l’ancien matérialisme soit partagée par l’idéalisme : ni l’un ni l’autre ne parviennent en effet à saisir l’activité humaine autrement que de façon *subjective*, c’est-à-dire comme pure pensée, le premier pour en déplorer l’ineffectivité, le second pour en magnifier la puissance. Au matérialisme de l’*intuition* (« intuitionnant », dit le texte allemand), qui est un matérialisme de type théorétique, Marx oppose donc un matérialisme de la *praxis* en affirmant l’objectivité de l’activité humaine elle-même en tant qu’elle produit le donné sensible lui-même.

Afin de comprendre ce que cette conception de la praxis a d’original, il importe de réinscrire son élaboration dans le contexte intellectuel des années 1840. D’un côté, Feuerbach réduit le monde naturel à une « substance » donnée de toute éternité et fait de l’essence humaine quelque chose d’indépendant des rapports sociaux ; de l’autre, Bauer fait de l’activité de la conscience de soi une véritable activité créatrice. Ce qui semble se rejouer par là, c’est l’opposition de Spinoza et de Fichte, celle de la « substance » et de la « conscience de soi », opposition que le système hégélien affirmait pourtant avoir dépassée en concevant la « substance » comme « sujet ». Dans sa critique du matérialisme de l’intuition, Marx n’hésite pas à s’appuyer sur des Jeunes Hégéliens comme August von Cieszkowski et Moses Hess, tenants d’une philosophie de l’action d’inspiration fichtéenne. Mais l’un comme l’autre n’ont développé le « côté actif » que « de façon abstraite » dans la mesure où ils ont placé l’activité ou praxis sous la juridiction de la conscience et de la volonté. Ainsi, pour Cieszkowski, la praxis à venir est non celle qui est « antérieure à la théorie », qui n’est qu’une praxis aveugle, mais bien celle qui est « postérieure à la théorie ». On mesure à quel point le schème de l’« application » continue ici de valoir pour penser le rapport de la théorie à la pratique. La praxis est alors comprise comme l’action de « faire sortir de soi-même » sans « sortir de soi-même », donc toujours à partir de la pensée et de la conscience de soi.

Le concept de la praxis comme « activité objective » entend précisément rompre avec cette idée de la praxis comme « extériorisation » de la conscience dans le monde. Une telle activité se caractérise par trois traits remarquables, qu’explicite le texte de *L’Idéologie allemande*. Premier trait : l’activité pratique est « travail et création sensible incessante », c’est-à-dire *production*[[7]](#footnote-7), et, en tant que telle, elle constitue le véritable « fondement de tout le monde sensible ». Deuxième trait : l’activité pratique est en même temps et indissociablement autoproduction des individus « productivement actifs », ce que la troisième Thèse exprime en parlant de la « coïncidence » (*Zusammenfallen*) entre l’autoaltération des hommes et la transformation des circonstances. Troisième trait : l’activité pratique comme activité de production et d’autoproduction est toujours une activité conditionnée, jamais une « activité pure ». Ce qui veut dire tout à la fois que cette activité part de conditions qu’elle trouve devant elle (*vorfinden*) sans les avoir produites et qu’elle produit de nouvelles conditions en transformant les conditions qu’elles n’a pas produites pour en avoir hérité. En raison de leur unilatéralisme, l’ancien matérialisme et l’idéalisme méconnaissent tous deux ce double côté de la praxis, soit, comme le premier, parce qu’il rend les conditions données indépendantes de toute activité, soit, comme le second, parce qu’il oppose aux conditions données l’activité regardée comme inconditionnée.

En définitive, comme le voit bien P. Macherey, l’opposition de la théorie à la pratiqueest ici directement dégagée de la scission de l’objet et du sujet dont sont restés prisonniers l’ancien matérialisme comme l’idéalisme[[8]](#footnote-8) : l’attitude théorique du premier doit tout au privilège de l’objectivité sensible pré-donnée, l’accent mis par le second sur la dimension de l’activité procède au contraire d’une valorisation du sujet pensé comme conscience de soi. Marx entend surmonter la dualité du *sujet agissant* (celui de la pratique comprise comme activité d’autoposition du Moi) et de l’*objet donné* (celui d’une théorie condamnée à la passivité), en arrachant l’activité pratique au modèle de la conscience de soi. Ainsi comprise la praxis produit l’objet sensible en même temps qu’elle produit le sujet de cette production. C’est en quoi elle est « activité objective » : elle n’est pas l’activité d’un sujet qui serait tout constitué antérieurement à la production de l’objectivité sensible, elle est l’activité par laquelle des individus qui font eux-mêmes partie du monde produisent constamment le monde et se produisent eux-mêmes constamment comme sujets appartenant à ce monde. On a là une conception véritablement *unitaire* qui, pour n’être pas assimilable à une ontologie de la praxis[[9]](#footnote-9), n’en ramène pas moins toutes *les* pratiques à des formes de *la* praxis. Marx ne dit pas qu’il n’y a que la praxis, mais il fait indéniablement de la praxis le nouveau sol à partir duquel toutes les contradictions doivent désormais trouver leur résolution. C’est vrai de l’opposition de la théorie à la pratique[[10]](#footnote-10) et de la scission du sujet et de l’objet comme de la contradiction entre le donné et le produit (ou le « posé »), ou encore entre la passivité et l’activité.

**L’hétérogénéité des pratiques**

Qu’en est-il à cet égard de l’affirmation de la pluralité des pratiques chez Foucault ? En particulier, jusqu’où va une telle affirmation et quelle est la nature cette pluralité ? Et pourquoi une telle affirmation impliquerait-elle de rompre avec une conception de la praxis qui entend surmonter l’opposition du sujet et de l’objet tout comme celle de la théorie à la pratique ? En d’autres termes, en quoi cette même conception exclut-elle elle-même la reconnaissance de la pluralité des pratiques ?

On peut schématiquement distinguer trois moments dans l’élaboration de la notion d’une pluralité des pratiques chez Foucault. Le premier moment correspond à la description archéologique des discours. On peut dégager, à l’intérieur de ce premier moment, deux « axes de description perpendiculaires » : d’une part, un axe « vertical » qui est celui des rapports entre le discursif et le non discursif, axe emprunté par *Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique* ; d’autre part, un axe « horizontal » qui est celui des modèles communs à plusieurs discours, axe parcouru dans *Les Mots et les Choses*[[11]](#footnote-11)*.* Dans l’un et l’autre de ces axes il s’agit toujours de « décrire », mais le deuxième axe offre ceci de singulier qu’il prend pour objet les seuls discours dans leurs structures communes. Or les discours sont eux-mêmes définis comme des pratiques obéissant à des règles[[12]](#footnote-12). La question est alors de déterminer la spécificité de ce type de pratiques relativement aux autres.

Revenant en 1980 sur *Les Mots et les Choses*, Foucault affirme que son intention était de comparer trois « pratiques scientifiques » (nommément l’histoire naturelle, la grammaire et l’économie politique) sous l’angle des « procédures internes au discours scientifique »[[13]](#footnote-13). Pour hétérogènes qu’elles soient, ces trois pratiques relevaient en effet du même type de discours, celui de la science. En outre, elles partageaient un certain nombre de traits communs, comme de s’être constituées toutes trois au milieu du XVIIIe sc. et d’avoir subi toutes trois le même type de transformation à la fin du même siècle. Ce geste comparatif excluait en son principe même toute question relative à la naissance de la science à partir d’une « pratique réelle », c’est-à-dire à partir d’une pratique non discursive (par exemple d’une pratique économique) : seule importait alors l’analyse comparative de plusieurs pratiques discursives, « tout le côté pratique et institutionnel » étant méthodologiquement neutralisé[[14]](#footnote-14), toute relation causale entre telle pratique discursive et telle pratique non discursive étant mise hors circuit. Il s’agit de se placer d’emblée à l’intérieur des pratiques scientifiques afin de décrire les règles de constitution des objets, des concepts et des places du sujet[[15]](#footnote-15). On voit donc que cette description archéologique n’est pas sans postuler une « autonomie des discours »[[16]](#footnote-16). Ce postulat résulte d’une insatisfaction éprouvée par Foucault à l’égard d’une tendance, présente dans les œuvres antérieures, à projeter une relation de « continuité » ou d’« expression » entre pratiques discursives et pratiques extra-discursives (par exemple entre une réaction sociale de répulsion à l’égard de la folie et la théorie médicale et scientifique)[[17]](#footnote-17). On comprend de plus que la pratique discursive s’exerce dans des règles qui ne procèdent pas d’une intentionnalité. Elle n’est pas la mise en œuvre de règles par un sujet, mais l’assignation de sa place à un sujet par des règles anonymes et impersonnelles. Ce qui est directement en cause n’est rien d’autre que la « souveraineté du sujet »[[18]](#footnote-18). Loin de renvoyer à la titularité d’un sujet, le discours est en effet « un ensemble où peuvent se déterminer la dispersion du sujet et sa discontinuité avec lui-même.»[[19]](#footnote-19) C’est bien pourquoi il faut s’imposer de parler *des* pratiques : si le pluriel est irréductible c’est parce qu’aucune activité de conscience, aucun sujet, fut-il transcendantal, ne peut garantir l’unité des pratiques. Un même individu peut être pris dans des pratiques très diverses qui le déterminent à occuper des positions différentes. Ainsi, *partir des pratiques pour les décrire c’est s’interdire de partir de la conscience*. Sur ce point, on pourrait suggérer un rapprochement avec la démarche de Marx : en partant de la praxis, ce dernier s’interdit également de partir de la conscience. Mais il y a cette différence que ce point de départ est tout entier ordonné à l’objectif d’un dépassement de l’opposition du sujet et de l’objet. Or l’archéologie foucaldienne se tient *en deçà* de cette opposition et n’entend donc pas la « dépasser » ou la « surmonter » en quelque façon que ce soit.

Le deuxième moment correspond au passage de l’« archéologie du savoir » à la « dynastique du savoir »[[20]](#footnote-20) : à la description de surface des discours succède une étude des rapports entre les discours et les conditions économiques, sociales et politiques de leur apparition dans une société donnée à une époque donnée. L’exemple de la pratique d’emprisonnement comme pratique punitive, telle qu’elle se met en place au début du XIXe siècle, est à cet égard très éclairant. Dans un texte de 1978 écrit à l’occasion d’un débat autour de *Surveiller et punir*, Foucault déclare que le point d’attaque de son analyse était non les « institutions », non les « théories » ou les « idéologies », mais les « pratiques ». C’est que les pratiques ont leur propre logique ou leur propre raison : il n’y a pas de pratiques absolument « muettes » car « il n’y pas de pratiques sans un certain régime de rationalité.»[[21]](#footnote-21) Dans cette perspective les pratiques sont à considérer comme « le lieu d’enchaînement de ce qu’on dit et de ce qu’on fait, des règles qu’on s’impose et des raisons qu’on se donne, des projets et des évidences. »[[22]](#footnote-22) Cette formulation est précieuse en ce qu’elle donne à entendre que les pratiques lient en un nœud inextricable le dire et le faire, les raisons et les règles, les évidences et les projets. L’autonomisation du discursif n’est plus de mise ici pour autant que toute pratique relève à la fois de l’évidence d’un savoir telle qu’elle s’énonce dans le discours et d’une « manière de faire » obéissant à certaines règles. Une pratique, ce n’est pas « ce que font les gens », selon la platitude désarmante de Paul Veyne[[23]](#footnote-23), car ce n’est pas tant ce qui est fait ou ce qui est pratiqué que la *manière* dont on fait ce qu’on fait en tant qu’elle se justifie dans un certain discours. Ce qui s’élabore alors c’est le concept décisif de « régime de pratiques »[[24]](#footnote-24) : on désigne par là un ensemble singulier de pratiques relevant toutes d’un même régime de juridiction et de véridiction. Toute l’œuvre de Foucault depuis l’*Histoire de la folie* jusqu’à *Surveiller et punir* gagne à être relue à la lumière de cette idée : étudier la séquestration des fous, ou la médecine clinique, ou l’organisation des sciences empiriques, ou la pratique de l’emprisonnement, c’est toujours étudier un certain jeu entre une codification prescription et une production de discours vrais ayant pour fonction de justifier ces manières de faire, donc un certain régime de pratiques[[25]](#footnote-25).

Il y a enfin un troisième moment qui correspond à l’élaboration du concept de « subjectivation ». Toutes les pratiques étudiées jusqu’ici définissent autant de modes d’objectivation : tous les objets apparaissent dans ce champ, non comme des choses qui préexisteraient de toute éternité aux pratiques, mais comme de stricts corrélats de pratiques déterminées qui les objectivent[[26]](#footnote-26). Cela vaut au premier chef des sujets eux-mêmes. Foucault a distingué trois « modes d’objectivation » qui constituent les individus en sujets[[27]](#footnote-27). Il peut s’agir tout d’abord de l’objectivation du sujet parlant en linguistique, ou du sujet productif en économie politique, c’est-à-dire de la façon dont se constitue le sujet à travers des investigations de type scientifique ou prétendant à la scientificité, donc en définitive de l’objectivation du sujet dans des pratiques discursives. Il peut s’agir ensuite de l’objectivation du sujet dans les « pratiques divisantes », ainsi nommées parce qu’elles divisent le sujet soit à l’intérieur de lui-même, soit des autres (le partage entre le fou et l’homme sain d’esprit, le malade et l’individu en bonne santé, le criminel et le brave homme). On peut ainsi considérer la constitution du sujet fou comme l’effet d’un système de coercition, à condition de ne pas oublier que le malade mental n’est pas entièrement passif et se constitue comme sujet fou dans un rapport à celui qui le déclare fou (l’hystérie en est l’illustration). Ces deux modes sont deux modes de constitution du sujet *par objectivation* opérée dans un discours ou une pratique contraignante ou normalisatrice, discours ou pratique qui ciblent des individus selon une incidence singulière. Il peut enfin s’agir de « la manière dont le sujet se constitue de manière active, par les pratiques de soi »[[28]](#footnote-28). Ce troisième mode d’objectivation définit en fait une subjectivation très spécifique : on a alors affaire à un rapport actif de soi à soi par lequel un individu se transforme pour se constituer en sujet, et non plus à l’effet d’un investissement opéré par le pouvoir auquel l’individu « réagirait » plus ou moins activement. Si toute subjectivation s’opère dans et par des pratiques, toutes les pratiques, et donc toutes les subjectivations, ne se valent pas. Dans les pratiques de soi, le sujet n’est plus défini par la place que lui assigne par avance un discours, il n’est plus constitué dans l’objectivation effectuée par des pratiques de coercition ou de contrôle, il résulte d’une autoactivation et c’est en quoi cette subjectivation mérite proprement d’être nommée une « *autosubjectivation* ». Les pratiques de soi, comprises comme pratiques de liberté, ont de ce fait une dimension éthique et politique manifeste, puisque c’est par elles qu’on peut résister aux pratiques de pouvoir que sont les « pratiques divisantes ». Ce n’est donc pas seulement qu’il y a autant de pratiques que de modes différents d’objectivation, c’est plus fondamentalement que les pratiques constituent le terrain d’un conflit irréductible.

**Equivocité de la « production » et conflictualité des pratiques**

Que conclure de cette diversité des pratiques, depuis les pratiques discursives jusqu’aux pratiques de soi? En vérité il ne s’agit nullement d’une simple pluralité. La leçon foucaldienne est fondamentalement celle de l’*hétérogénéité des pratiques*. Il suffit de comparer la position de Foucault à celle d’Althusserpour s’en convaincre. Car, en dépit d’un « air de famille », l’affirmation de *Lire Le Capital* selon laquelle « il n’y a pas de pratique en général, mais des pratiques distinctes », explicitement dirigée contre une conception dite « égalitariste » de la pratique, sert une thèse qui est aux antipodes de celle de Foucault : selon elle toutes les pratiques, qu’elles soient économiques, politiques, scientifiques ou idéologiques, auraient en commun d’avoir la même structure, la « structure d’une production »[[29]](#footnote-29). On a affaire à une *homologie de structure* entre toutes les pratiques différenciées par les niveaux de l’existence sociale dont elles relèvent. Cette homologie est elle-même commandée par le caractère déterminant en dernière instance de la « pratique économique ». Il n’est pas innocent que la définition générale de la pratique donnée dès *Pour Marx* – « tout processus de transformation d’une matière première donnée déterminée en un produit déterminé, transformation effectuée par un travail humain déterminé, utilisant des moyens (de production) déterminés »[[30]](#footnote-30) – emprunte largement à l’analyse des moments simples du procès de travail  effectuée dans le chapitre V de la Troisième Section du *Capital*. Marx y distingue l’activité adéquate à une fin 2/ l’objet de travail 3/ le moyen de travail[[31]](#footnote-31). Il ne faut pas s’y méprendre, la définition d’Althusser n’opère aucunement une réduction directe de toutes les pratiques à la production économique matérielle. Elle permet bien plutôt d’obtenir une conception unitaire de la pratique qui a l’avantage de subsumer toutes les pratiques sous le concept de « production » ou de « travail de transformation ». L’opposition spéculaire de la théorie à « la » pratique, qui induit une conception indifférenciée de la pratique, est révoquée et l’autonomie de la théorie, en tant que pratique spécifique qui est « à elle-même son propre critère », est reconnue, mais c’est au prix d’une certaine homogénéisation des pratiques. Par contraste, le seul concept de pratique qu’on puisse tirer des textes de Foucault se révèle singulièrement faible : une pratique en général ce n’est rien d’autre qu’une « manière de faire »[[32]](#footnote-32). On peut bien sûr ajouter que cela ne va pas sans la poursuite de certains objectifs et la mise en œuvre de certains moyens dans une situation donnée, mais ces indications ne peuvent tenir lieu de « Théorie de la pratique en général »[[33]](#footnote-33), pas plus qu’il n’y a place chez Foucault pour une « théorie du sujet en général ». Les pratiques de soi sont bien des manières de faire quelque chose de soi, elles n’en sont pas pour autant des formes de la production en général ni même des formes de la subjectivation en général.

On touche là à un point crucial. Toute la tradition issue de Marx comprend la praxis en général comme « travail » et « production ». On peut certes comprendre la production par la praxis de son propre sujet comme une « subjectivation ». C’est sans doute là un des effets les plus féconds que la lecture de Foucault produit sur la lecture de Marx puisqu’il permet de considérer les différentes formes de subjectivation collective produite par la lutte des classes. Il n’empêche que les pratiques de subjectivation, lorsqu’elles sont prises en compte à l’intérieur de cette tradition, sont plus ou moins ramenées au lit de Procuste du paradigme de la production. Cela tient très largement à l’équivoque de la notion de « production » chez Marx lui-même. Comme on l’a vu plus haut, la praxis y est « production », c’est-à-dire indissociablement production de nouvelles conditions par transformation des conditions données et autoproduction des acteurs comme nouveaux sujets dans et par leur propre action. Mais s’agit-il vraiment de la *même* production ? La production de soi qui constitue les individus en sujets est-elle du *même* ordre que la production des conditions matérielles ? Dans un entretien avec D.Trombadori paru en 1980, discutant la phrase de Marx : « l’homme produit l’homme », Foucault s’interroge sur « ce qui doit être produit ». Prenant ses distances avec l’Ecole de Francfort, il précise que cette production ne consiste nullement à retrouver une nature première perdue ou à nous réapproprier notre essence, mais à « produire quelque chose qui n’existe pas encore et dont nous ne pouvons savoir ce qu’il sera. » Immédiatement après il ajoute ces lignes : «  Quant au mot de “produire”, je ne suis pas d’accord avec ceux qui entendraient que cette production de l’homme par l’homme se fait comme la production de la valeur, la production de la richesse ou d’un objet d’usage économique ; c’est tout aussi bien la destruction de ce que nous sommes et la création d’une chose totalement autre, d’une totale innovation. »[[34]](#footnote-34) Dans cette mise au point il convient d’entendre deux choses qui ne sont pas sans concerner directement la pensée de Marx lui-même. En premier lieu, la production de l’homme par l’homme est la production d’une nouvelle subjectivité, et non une reprise en soi d’une essence aliénée, c’est-à-dire restauration de l’originaire dans son intégrité. Il faut prendre au sérieux le préfixe « pro » qui oriente vers l’« avant » de l’avenir, et non vers le passé, fut-il celui d’une essence. La production de l’homme est une production de soi par soi dont aucune essence ne donne la règle ou le but[[35]](#footnote-35). Cette affirmation atteint non seulement l’Ecole de Francfort, mais aussi un certain Marx, celui qui définit en 1843 l’émancipation « universellement humaine » par la reconduction (*Zurückführung*) de tous les rapports à l’homme lui-même. En second lieu, cette même production est hétérogène à la production de la valeur ou de la richesse matérielle. Mais la deuxième affirmation se soutient du même argument que la première : s’il ne peut y avoir homologie entre production de l’homme et production matérielle, c’est bien parce que la production de l’homme est production de quelque chose de totalement autre, c’est-à-dire création du nouveau par destruction de l’ancien. A l’inverse, la production matérielle obéit à une règle et est ordonnée à une logique qui n’est pas celle de l’« accumulation des hommes », mais celle de l’*accumulation de valeur*. C’est donc cette dimension de production du nouveau qui interdit tout à la fois de concevoir la production de l’homme comme réappropriation d’une essence et de la rabattre sur la production matérielle.

Mais il faut prêter attention à autre chose encore qui pointe dans la réponse de Foucault : il y est question de « ce qui *doit* être produit », ou de ce que « nous *avons à* produire », ce qui indique de toute évidence une tâche éthique et politique. Or, dans la suite de l’entretien, Foucault affirme qu’« au cours de leur histoire les hommes n’ont jamais cessé de se construire eux-mêmes », c’est-à-dire de « se constituer dans une série infinie et multiples de subjectivités différentes » et que ce processus ne prendra jamais fin[[36]](#footnote-36). Cette fois, l’accent est mis sur la *continuité historique* du processus de production de subjectivité : les hommes se sont toujours produits comme subjectivités et continueront indéfiniment de le faire sans qu’on puisse assigner une fin à ce processus. On n’est plus dans l’affirmation de ce qui doit être produit par l’homme, mais dans celle de ce qui *a* toujours *été produit* par lui et qui *continuera* toujours de l’être. Comment articuler ces deux aspects ? En distinguant la production de subjectivité en général, en tant qu’elle est coextensive à toute l’histoire de l’homme, de la *tâche* éthique et politique de création d’une subjectivité nouvelle, en tant qu’elle ouvre sur un avenir inprogrammable. Si l’on convient de nommer « subjectivation » *tout* processus de constitution du sujet[[37]](#footnote-37), on distinguera alors dans les pratiques de subjectivation selon qu’elles sont assujettissantes ou au contraire libératrices. *C’est que toute subjectivation ne consiste pas en une autosubjectivation*. Toutes les pratiques sont bien à leur manière des modes de subjectivation, mais toutes ne sont pas pour autant des pratiques de liberté. Car la liberté n’est pas pour Foucault une mystérieuse faculté, elle est d’abord et avant tout une pratique réfléchie. De ce point de vue, *il en est de la subjectivation chez Foucault comme de la praxis chez Marx*. Si la praxis est en tant que telle « révolutionnaire » en un sens large[[38]](#footnote-38), dans la mesure où elle transforme les hommes en même temps que les circonstances, toute praxis n’est pas pour autant émancipatrice. Dans les termes de la troisième *Thèse sur Feuerbach*, toute autoaltération de l’homme changeant les circonstances n’est pas en elle-même libératrice. Une conclusion du même ordre vaut pour la subjectivation. Ainsi, la subjectivation néolibérale constitue une production de subjectivité, mais cette production tend précisément à faire de la logique d’accumulation qui caractérise la production de valeur la règle du rapport à soi-même, et donc, en une sens, à *homogénéiser pratiquement* production de soi et production de valeur. On comprend l’enjeu directement politique, et pas seulement intellectuel, de l’affirmation de l’hétérogénéité des pratiques : il s’agit moins de faire fond sur une « différence ontologique » que de faire échec à l’homogénéisation tendanciellement induite par les pratiques de pouvoir par des pratiques alternatives de subjectivation. Toute la question est de savoir si l’on peut se satisfaire de la référence à une « totale innovation » pour encourager une subjectivation alternative, d’autant que l’appel à une « invention de soi permanente et illimitée » est un des ressorts du gouvernement néolibéral des conduites. Par un paradoxe qui n’est qu’apparent, ce gouvernement fait en effet de l’individualisation le moyen de l’homogénéisation des pratiques[[39]](#footnote-39).

En tout état de cause, la création du nouveau et du tout autre ne peut se penser dans les termes d’une pure « invention de soi », coupée de toute condition. L’invention de soi n’a rien d’une création *ex nihilo*, contrairement à ce que pensent certains foucaldiens adeptes d’une pure « esthétisation » de soi. Parlant des pratiques de soi, Foucault prend d’ailleurs soin de préciser : elles « ne sont pas néanmoins quelque chose que l’individu invente lui-même. Ce sont des schémas qu’il trouve dans sa culture et qui lui sont proposés, suggérés, imposés par sa culture, sa société et son groupe social. »[[40]](#footnote-40) C’est là retrouver l’une des grandes idées de Marx : la praxis ne part jamais de rien, elle a toujours à s’accomplir *in situ* dans des conditions qu’elle n’a pas elle-même produites, elle est en ce sens toujours conditionnée, et c’est en transformant ce qui la conditionne qu’elle accomplit la production du nouveau. Cela vaut de toute praxis, y compris et surtout quand elle s’affirme comme pratique de liberté. Certes elle ne peut se contenter d’emprunter ses schémas à telle ou telle culture. Mais, ayant à les subvertir pratiquement, elle ne peut faire qu’elle n’ait pas à en partir. Cependant la question subsiste du *comment* de la subjectivation des pratiques de liberté. Pour ne pas esquiver cette question on doit à tout le moins indiquer quelle est la *rationalité* propre aux pratiques de liberté. On voit mal pourquoi seules ces pratiques pourraient s’exercer hors de toute rationalité, comme si la rationalité était par essence du côté du pouvoir et de la normalisation. On ne peut se satisfaire de la seule affirmation selon laquelle l’invention de soi éthique est hétérogène à la production de valeur économique. Le conflit fondamental est en effet intérieur à la production de soi elle-même. Sous peine d’être condamnée à l’ineffectivité d’une posture morale, la reconnaissance de l’*hétérogénéité* des pratiques doit s’accomplir en reconnaissance de la *conflictualité* des pratiques de production de soi. Pour le dire dans les mots de Marx, il faut *porter la lutte de classes sur le terrain des subjectivités*.

1. Pierre Macherey, *Marx 1845*, Amsterdam, 2008, p. 61 et sq. [↑](#footnote-ref-1)
2. *Ibid*., p. 56. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Dits et écrits, I*, 1954-1975, p. 526-527(nous soulignons). [↑](#footnote-ref-3)
4. Foucault était en revanche très soucieux de préserver une sorte d’« aller et venue» entre son travail théorique et sa pratique afin d’éviter que la théorie ne « fasse la loi » relativement à une pratique actuelle (*Dits et écrits, II*, 1976-1988, p. 1567). [↑](#footnote-ref-4)
5. , [↑](#footnote-ref-5)
6. P. Macherey, *op. cit*., p. 39-40. [↑](#footnote-ref-6)
7. *L’Idéologie allemande*, Editions sociales, 1975, p. 56 (traduction modifiée). [↑](#footnote-ref-7)
8. P. Macherey, *op.cit.*, p. 57. [↑](#footnote-ref-8)
9. A l’inverse, Georg Lukacs parle de « la position ontologique centrale de la praxis dans l’être social » après avoir distingué trois grands types d’être : la nature inorganique, la nature organique, et l’être social (*Prolégomènes à l’ontologie de l’être social*, Editions Delga, 2009, p. 73). [↑](#footnote-ref-9)
10. La huitième *Thèse sur Feuerbach* fera ainsi de la praxis et de l’acte de concevoir (*Begreifen*) la praxis la solution rationnelle de tous les mystères qui incitent la théorie au mysticisme. [↑](#footnote-ref-10)
11. *Dits et écrits*, I, p. 618. [↑](#footnote-ref-11)
12. *L’archéologie du savoir*, Gallimard, 2005, p. 66-67, p.182, p. 221. [↑](#footnote-ref-12)
13. *Dits et écrits, II*, 1976-1988, p. 886-887. [↑](#footnote-ref-13)
14. *Dits et écrits, I*, 1954-1975, p. 871. [↑](#footnote-ref-14)
15. *Ibid.*, p. 1030. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Ibid.*, p. 618. [↑](#footnote-ref-16)
17. *Ibid.,*  p. 1031. [↑](#footnote-ref-17)
18. *L’archéologie du savoir*, *op.cit*., p.272. Cf. aussi *Dits et écrits, I*, p. 881. [↑](#footnote-ref-18)
19. *Ibid*., p. 74. [↑](#footnote-ref-19)
20. *Dits et écrits*, *I*, p. 1274. [↑](#footnote-ref-20)
21. *Dits et écrits*, *II*, p. 845. [↑](#footnote-ref-21)
22. *Ibid.*, p. 841. [↑](#footnote-ref-22)
23. Paul Veyne, « Comment Foucault révolutionne l’histoire », in *Commet on écrit l’histoire*, Seuil, 1979. [↑](#footnote-ref-23)
24. *Dits et écrits, II,* p. 841. [↑](#footnote-ref-24)
25. *Ibid*., p. 845. [↑](#footnote-ref-25)
26. Le point a été mis en évidence par Paul Veyne : « L’objet n’est que le corrélat de la pratique » (*Comment on écrit l’histoire*, *op.cit*., p. 213). [↑](#footnote-ref-26)
27. « Pourquoi étudier le pouvoir : la question du sujet », in *Michel Foucault un parcours philosophique*, Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, Gallimard, 1984, p. 297. [↑](#footnote-ref-27)
28. *Dits et écrits*, *II*, p. 1538. [↑](#footnote-ref-28)
29. *Lire Le Capital*, *I*, p. 69-70. [↑](#footnote-ref-29)
30. L. Althusser, *Pour Marx*, François Maspero, 1972, p. 167. [↑](#footnote-ref-30)
31. *Le Capital*, Livre I, PUF, 2006, p. 200. [↑](#footnote-ref-31)
32. *Dits et écrits,* *II,* p. 819 et p. 841. [↑](#footnote-ref-32)
33. Pour Althusser, cette Théorie s’identifie à la dialectique matérialiste (*Pour Marx*, 1972, François Maspero, p. 169). [↑](#footnote-ref-33)
34. *Dits et écrits*, *II*, p. 893. [↑](#footnote-ref-34)
35. *Ibid.*, p. 894. [↑](#footnote-ref-35)
36. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-36)
37. *Ibid.*, p. 1525 : « J’appellerai subjectivation le processus par lequel on obtient la constitution d’un sujet » [↑](#footnote-ref-37)
38. Et non pas, bien sûr, au sens étroit où elle n’interviendrait que dans les situations exceptionnelles de crise révolutionnaire. [↑](#footnote-ref-38)
39. Comme on le voit avec les différents rapports sur la santé publique (rapport d’information du sénateur Milon de 2012, troisième Plan Autisme de la ministre Carlotti en 2013) préconisant l’alignement des pratiques psychiatriques sur les pratiques médicales à des fins d’évaluation des praticiens eux-mêmes. [↑](#footnote-ref-39)
40. *Dits et écrits, II*, p. 1538. [↑](#footnote-ref-40)