

Philipp Sarasin, *Darwin und Foucault : Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2009, 456 p., 24,80€

Paru dans *Revue internationale des Livres et des Idées* 15 (2010), p. 44-47

Darwin und Foucault : l'association de ces deux noms éveille la curiosité et plus encore l'unique phrase que l'on trouve sur la quatrième de couverture : « Foucault descend de Darwin ». Quel peut bien être le rapport entre le théoricien de l'évolution dont on fête le 200^e anniversaire en 2009 et le philosophe et historien disparu il y a 25 ans ? Le sous-titre *Généalogie et histoire à l'âge de la biologie* donne un premier indice. Une tripe généalogie relie Darwin et Foucault : la généalogie, méthode dont Foucault se réclame suivant l'héritage de Nietzsche ; la généalogie darwinienne selon laquelle l'homme descend du singe ; et maintenant cette généalogie établie par Sarasin selon laquelle Foucault descend de Darwin. Pour appuyer davantage la filiation, une phrase des *Considérations sur l'histoire universelle* de Jacob Burckhardt fait office d'épigraphe : « Il y a amitié de l'histoire avec les sciences naturelles. »

L'avant-propos vous apprend que « ce livre est une expérimentation » ou, plus précisément, un « système expérimental » (p. 9-10).¹ Comme un chimiste qui mélange deux substances acides, l'auteur se propose d'établir des rapports entre deux penseurs qui, au-delà de toutes les différences qui les séparent, « partagent le tranchant corrosif de leurs déconstructions ». Leurs analyses généalogiques mettent au jour l'implacable historicité de tout l'existant. Il n'y a pas d'essence, les choses sont bien plutôt de nature composite, des assemblages d'éléments hétérogènes dont le généalogiste retrace la provenance – la *Herkunft*, comme disait Nietzsche. Mais au-delà de cette lecture parallèle de deux auteurs, il poursuit également un objectif plus systématique lequel s'énonce comme une double critique. Celle du « biologisme » d'abord, c'est-à-dire de l'idée que les sentiments, paroles, pensées et actions humaines seraient déterminés par une quelconque « nature » biologique, biochimique ou neurologique. Darwin est convoqué comme témoin contre ce biologisme parce qu'il a montré que « la nature » n'est pas cette entité immuable et éternelle que défend

¹ Sarasin emprunte ce dernier concept à l'historien des sciences biologiques Hans-Jörg Rheinberger, et à son analyse de la synthèse des protéines *in vitro*. Voir Hans-Jörg Rheinberger, *Toward a History of Epistemic Things: Synthesizing Proteins in the Test Tube*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

une certaine tradition scientifique. Tout au contraire, la nature est devenir, changement, transformation ; elle est changeante et donc intrinsèquement historique. Symétriquement au « biologisme », c'est le « culturalisme » qui est visé, c'est-à-dire cet ensemble de positions qui pense pouvoir détecter « dans chaque énoncé sur le monde ou la nature seulement un autre discours » et renonce ainsi à pouvoir contribuer efficacement à la « connaissance du réel » (p. 15). Foucault, en tant que l'un des inspirateurs du discours culturaliste contemporain, est censé témoigner contre son propre camp. Non seulement « Foucault descend de Darwin », mais Sarasin mobilise Darwin contre les biologistes et Foucault contre les culturalistes.

Professeur d'histoire contemporaine à l'Université de Zurich, Philipp Sarasin s'est rapidement imposé comme un des protagonistes majeurs du « tournant culturaliste » qui a bouleversé le paysage intellectuel dans le monde germanique à partir de la fin des années 1990. L'essor des *Kulturwissenschaften* a mis un terme à l'hégémonie du fonctionnalisme historique de l'école de Bielefeld, au profit d'un nouveau paradigme et de problématiques communes à l'ensemble des disciplines « littéraires ». Avant de se pencher sur Darwin et Foucault, Sarasin a fait paraître, en 2001, une histoire du corps du point de vue du discours hygiéniste de 1765 à 1914, dans laquelle la référence à Foucault jouait déjà un rôle prépondérant. Publié deux ans plus tard, un petit livre intitulé *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse* (Science de l'histoire et analyse du discours) s'est très rapidement imposé comme le manuel théorique d'une nouvelle école d'historiens.² Dans son *Habilitationsschrift* sur l'histoire du corps, Sarasin détectait dans l'hygiénisme du long XIX^e siècle, non seulement des pratiques disciplinaires du pouvoir, mais la matrice même de ce que Foucault a nommé le « souci de soi » : s'appuyant sur les travaux de Wolfgang Detel³, Sarasin défendait la thèse que le rapport d'autonomie morale du sujet à lui-même, que Foucault fait remonter jusqu'à l'Antiquité classique, était en réalité une invention de l'époque bourgeoise. Selon les hygiénistes, l'excès, qui pèse comme un risque permanent sur l'intégrité du corps humain, est conceptualisé sur le modèle de la transgression sexuelle. En phase avec les analyses développées par Foucault dans *La volonté de savoir*, l'attitude bourgeoise envers le sexe ne se réduisait ni à un interdit comme dans l'éthique chrétienne, ni à la fonction d'un sujet désirant comme dans la psychanalyse. Bien au contraire, le sujet bourgeois se constituait de manière autonome par rapport aux normes naturelles de son corps. L'analyse débouchait sur une reformulation matérialiste de la subjectivité assujettie de Lacan en tant que sujet d'un corps qu'il ne maîtrise pas : « Il s'agit d'imaginer un sujet qui, échouant dans

² Philipp Sarasin, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2003

³ Wolfgang Detel, *Macht, Moral, Wissen: Foucault und die klassische Antike*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1998

les tentatives nécessaires de régulation hygiénique de son corps, se heurte au réel et affronte avec ironie les phantasmes insolubles de la jouissance. »⁴

Sarasin avait donc déjà posé la question du rapport entre nature et culture en 2001, au moment de s'interroger sur la façon dont « la perception, les représentations et l'agir des hommes dans des situations historiques concrètes forment le corps comme un fait social spécifique. »⁵ Le but de cette histoire du corps était ainsi de déchiffrer le « texte » gravé par la culture sur et dans le corps, définissant ainsi la ligne de démarcation entre nature et culture. De ce point de vue, *Darwin und Foucault* se présente avant tout comme une autocritique de l'historien culturel des sciences qu'était l'auteur de « l'Histoire du corps ». Et cette autocritique se déroule en deux temps. Tout d'abord, l'idée d'une « inscription » d'un texte culturel dans la matérialité d'un corps fait apparaître un déséquilibre fondamental, dans la mesure où que c'est l'action symbolique du « texte culturel » qui définit la frontière même entre nature et culture. La nature se réduit donc à un réel au sens lacanien, c'est-à-dire à un résidu qui ne rentre pas dans le cadre de l'ordre symbolique. Dans exactement cette direction, Judith Butler avait reproché à Foucault de ne pas suffisamment prendre au sérieux la constitution historique du corps. Selon elle, le pouvoir foucauldien s'exercerait à la surface d'une matière première qui serait un corps fondamentalement invariable alors que le vrai défi serait de penser la constitution culturelle du corps même.⁶

Or Sarasin ne suit pas Butler dans cette voie. Doit-on vraiment penser, demande-t-il, que les organes, les formes et les fonctions biologiques du corps ne sont que des effets de discours et de pratiques performatives ? Et si tel était le cas, pourquoi Judith Butler n'a-t-elle pas vérifié empiriquement cette thèse à partir des données ethnographiques et historiques que le biopouvoir a accumulé dans ses archives depuis le XIX^e siècle ? (p. 307). Sarasin met donc en question la base de sa propre conceptualisation antérieure, arguant que la voie d'une constitution culturelle et historique du corps mène en réalité à l'impasse d'une coupure entre nature et culture. D'un côté de cette barrière, du côté de la « culture », il y aurait les *cultural studies*, le « post-modernisme » et la déconstruction qui ne connaissent que les discours et les représentations – et ignorent tout de la physiologie, de la génétique ou de la biochimie. Sur l'autre face de la médaille il y aurait biologisme évolutionniste, selon lequel tous les phénomènes culturels reflètent en dernière analyse des stratégies d'adaptation et de survie face à la « lutte pour la vie » (p. 108-110). Biologisme contre culturalisme : Sarasin se propose

⁴ Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen: Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2001, p. 465.

⁵ *Ibid.* p. 12.

⁶ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminisme and the Subversion of Identity*, London, Routledge, 1990, p. 166.

d'échapper à cette problématique en entreprenant une généalogie des deux positions. Pour ce faire, il adopte un plan « en fermeture éclair », qui fait suivre chaque chapitre consacré à Darwin d'un chapitre consacré à Foucault et ainsi de suite (première partie, chapitres 1 à 4). Le rythme s'accélère dans la deuxième partie, les paragraphes alternant le point de vue, le tout culminant dans un chapitre conclusif sur le rapport de Foucault à la génétique.

À propos de Darwin, Sarasin attribue à la méthode « généalogique » un nominalisme radical de départ, qui remet en cause non seulement toute création divine, mais aussi sa variante sécularisée, à savoir l'idée qu'une espèce serait caractérisée par une structure ou des fonctions fixes qui formeraient son « essence ». Les deux noms qui forment le titre de *l'Origine des espèces* se trouvent donc systématiquement écartés. Darwin souscrit à la thèse spinoziste selon laquelle la nature ne crée que des individus – et non des peuples ou des espèces. L'espèce n'est qu'une idée générale qui non seulement fait abstraction de toutes les petites différences entre individus, mais est elle-même sujette à un changement historique continu. Par conséquent, il ne peut y avoir non plus d'origine, mais seulement une variation infinie avec des états de stabilisation temporaires et donc précaires qui ne donnent aucune garantie pour l'avenir. Mais les ressemblances ne s'arrêtent pas là : Sarasin lit la sélection naturelle darwinienne à la lumière de la productivité du pouvoir chez Foucault. Dans les deux cas, la relation stratégique – et donc le pouvoir au sens de Foucault – à la double fonction de rendre à la fois la vie possible et de la limiter. Pourquoi pas – mais on ne voit pas immédiatement en quoi cela fait avancer notre compréhension de Foucault ou de Darwin.

L'argument vraiment intéressant concernant Darwin est en revanche emprunté au livre *Das Versprechen der Schönheit* (La promesse de la beauté) dans lequel Winfried Menninghaus, professeur de littérature générale et comparée à Berlin, a exploré les passerelles entre nature et culture dans le domaine de l'esthétique.⁷ Menninghaus et Sarasin mettent ainsi l'accent sur le concept de « sélection sexuelle » chez Darwin. Outre la sélection naturelle, le deuxième ouvrage de Darwin, *La filiation de l'homme*, introduit en effet la sélection sexuelle pour expliquer les mécanismes évolutifs. La sélection naturelle peine à rendre compte des réalités comme la crête rouge du coq ou les plumes colorées du paon puisqu'elles empêchent l'animal de se cacher ou de s'enfuir. Pour expliquer leur existence, Darwin postule que les femelles choisissent leurs partenaires selon des critères essentiellement esthétiques, mécanisme qu'il nomme sélection sexuelle. Sarasin et Menninghaus en concluent que Darwin postule par là qu'un processus de signification

⁷ Winfried Menninghaus, *Das Versprechen der Schönheit*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2003.

devient constitutif de l'évolution des organismes. Même si on veut considérer que ces signes dans la nature renvoient à une symbolique de la puissance, il n'en demeure pas moins vrai que la femelle ne choisit pas la puissance chez un géniteur, mais que son choix est médiatisé par un processus sémiotique. L'utilisation des signes et les critères esthétiques, plutôt que d'être le propre de l'homme et de la culture, jouent donc un rôle prépondérant dans la nature. Darwin compare même le fonctionnement des signes esthétiques dans la nature avec la mode vestimentaire. Comme chacun sait, cette dernière est essentiellement changeante, et la nature fonctionne de la même manière : le processus sémiotique dans la nature mène vers la sélection et donc vers l'évolution, parce qu'il n'y a pas de norme intrinsèque. À tout moment peut apparaître un mâle encore plus attrayant, enclenchant une nouvelle sélection et une nouvelle direction évolutive. Dans tout cela il est impossible de fixer des significations stables : il est impossible et surtout inutile de se demander si les plumes du mâle signifient la force, la puissance, la fidélité conjugale ou une quelconque autre qualité. Une fois le processus sélectif identifié comme sémiologique, il est irrémédiablement sujet à la non-fixité essentielle des significations : « pour utiliser un grand mot de la théorie de la culture : excitée par la crête prépondérante du coq, la poule est sujette à la *différance* » (p. 282).

Après avoir démontré en quoi il n'y a pas d'incompatibilité entre Darwin et les *cultural studies*, Sarasin essaie logiquement de nous convaincre qu'il n'y a pas d'incompatibilité non plus entre Foucault et la biologie. À ce point, l'argumentation perd un peu de sa clarté et de sa force, et le lecteur éprouve parfois des difficultés à démêler les différents fils argumentatifs. Pour introduire ce long raisonnement, Sarasin se tourne encore une fois vers Darwin. Selon un argument bien connu, ce dernier n'aurait fait rien d'autre que de transposer les valeurs de la société capitaliste du XIX^e siècle dans la « nature », afin de pouvoir justifier l'ordre capitaliste par un recours à la naturalité de la concurrence et du *survival of the fittest*. Le Darwin de Sarasin, on l'aura compris, ne ressemble en rien à cette image, pour la simple raison que sa conception de la nature empêche tout argument en faveur d'une « naturalité » immuable des processus sociaux. En revanche, Sarasin détecte chez Darwin une éthique de la reconnaissance qui se situe aux antipodes du « darwinisme social ». L'être humain aurait bénéficié de deux avantages : sa faiblesse physique et la haute performance de son cerveau permettant une réflexivité de la conscience. Individuellement faible mais capable d'anticipation et de réflexion, l'être humain aurait découvert que la solidarité, l'altruisme et le partage des tâches étaient des stratégies beaucoup plus adaptées qu'un égoïsme aveugle. Plutôt que d'être biologiquement programmés pour la concurrence, nous serions des êtres qui cherchent la « sympathie » et la « reconnaissance » de nos semblables. Plutôt que l'adepte d'un capitalisme sauvage, Darwin montrerait des affinités

envers un tel modèle « libéral », inspiré par les Lumières écossaises (p. 343). Qu'en est-il de Foucault ?

Pour faire bref, cette dernière partie sur Foucault est la moins convaincante de l'ouvrage. Par un tour de force argumentatif, Sarasin veut nous persuader que le « darwinisme » se démarque de Darwin en ce que le premier consiste en une transposition de l'éthique capitaliste à la biologie. Et Foucault aurait trouvé dans son analyse de la gouvernementalité néolibérale, ainsi que dans ses travaux sur la biologie de son temps, les clefs de sa propre éthique. Sarasin interprète les cours *Sécurité, territoire et population* et surtout *Naissance de la biopolitique* comme une prise de position en faveur du néo-libéralisme. Il écarte l'interprétation selon laquelle Foucault n'aurait fait qu'analyser la gouvernementalité néolibérale sans prendre position, faisant valoir que la généalogie foucauldienne n'est pas une méthode neutre, mais qu'elle est toujours et nécessairement partie prenante. Dix ans après mai 1968, Foucault aurait fait la paix avec le pouvoir d'État et le capitalisme pour se rapprocher du modèle de gouvernance « libérale », que Sarasin associe à « l'apparition historiquement contingente mais néanmoins salutaire du concept de liberté individuelle. » « Qu'il ait fait de cette forme de gouvernement une présentation globalement positive, écrit-il, n'est pas une erreur de perception du lecteur, ni une feinte ironique de la part de Foucault qui "en réalité" voulait dire autre chose. C'est la conséquence directe de la conviction foucauldienne qu'il ne peut y avoir de règle "culturelle" qui, en tant que soi-disant constitutive pour l'humanité, précéderait l'insécurité de l'existence et des rapports de force ou qu'il faudrait du moins postuler afin de sortir de l'état de guerre et de parvenir à une situation humaine. [...] Le pivot de ce système de transformation se trouve dans l'idée que Foucault se fait de la liberté du sujet. Ceci n'implique nullement un soi-disant "retour" à une philosophie du sujet, mais résulte de ce qu'il a appelé en 1966 la "mort de l'homme". On pourrait montrer que "l'esthétique de l'existence" et le "souci de soi" dans les œuvres tardives de Foucault constituent des pratiques qui permettent à l'individu de s'inventer sans avoir à savoir ce qu'est "l'homme" » (p. 371).

Plusieurs problèmes se posent à ce point. Tout d'abord un problème d'ordre méthodologique. La publication des *Dits et écrits*, rendant accessible un grand nombre de textes mineurs comme des entretiens, a induit plus d'un commentateur de Foucault à négliger la différence entre différentes espèces de textes.⁸ Le recours à une citation tirée d'un entretien ou d'un compte-rendu pour invalider tel ou tel argument développé dans un livre

⁸ L'édition des *Dits et écrits* comporte néanmoins toujours de très étranges lacunes, comme par exemple la conférence *Qu'est-ce que la critique*, pourtant accessible en traduction allemande et italienne, ou l'ouvrage *Maladie mentale et personnalité* de 1954.

paraît hautement contestable.⁹ Il convient donc de se demander une argumentation concernant le dernier Foucault peut s'appuyer uniquement sur les textes comme un cours non-destiné à la publication et deux comptes-rendus de livres. Le procédé paraît particulièrement contestable quand Sarasin invoque un entretien de 1978 où Foucault explique que, dans *l'Histoire de la folie* et dans *Surveiller et punir*, son but a été de montrer comment les rapports de pouvoir naissent d'autres processus, économiques et démographiques.¹⁰ Sans expliquer le contexte de l'entretien – il s'agit de « l'enjeu Foucault » dans le conflit qui oppose l'extrême gauche italienne au PCI pendant les années de plomb – Sarasin commente que, à partir de 1977-1978 Foucault aurait considéré que les rapports de pouvoir naissent pas uniquement des « confrontations locales », mais des problèmes économiques et démographiques que les gouvernants rencontrent dans leur pratique administrative. Après avoir subrepticement remplacé les processus démographiques et économiques anonymes dont parle Foucault par des problèmes rencontrés par les gouvernants, Sarasin conclut de ces propos « peu explicites » de Foucault que ce dernier se serait rallié à l'opinion selon laquelle le gouvernement consiste en une « médiatisation » des différentes forces sociétales. Foucault idéologue de la gouvernance néolibérale ? L'argumentation est pour le moins contestable.

Si l'on peut accorder à Sarasin que le dernier Foucault pose effectivement des problèmes d'interprétation, sa lecture reste hautement problématique et, en fin de compte, peu convaincante. Est-il est vrai d'abord que, dans *Surveiller et punir*, Foucault a présenté l'État comme « une espèce de pouvoir qu'il faut refuser complètement » (p. 354) ? Rien n'est moins sûr. Et le fait que « les sujets aient toujours des possibilités de choix, même à l'intérieur des rapports de pouvoir » (p. 366) est-il une découverte tardive chez Foucault ? Le pouvoir, chez Foucault, ne se définit justement pas comme la possibilité de faire fléchir les actions des autres, mais tout pouvoir implique toujours et nécessairement un rapport conflictuel dans lequel chaque état de stabilisation provisoire est contingent et peut à chaque moment être renversé par des forces contraires. Le but de Foucault, depuis *l'Histoire de la folie*, n'a-t-il pas précisément été d'historiciser le concept de liberté ?¹¹ Plus encore, cette lecture des cours de Foucault gomme complètement une intuition pourtant cruciale dans toute son œuvre, à savoir l'impossibilité de justifier un impératif catégorique. Est-ce un

⁹ Ce même reproche méthodologique doit aussi être adressé à Béatrice Han et son ouvrage *L'ontologie manquée de Michel Foucault: Entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Millon, 1998.

¹⁰ Michel Foucault, « Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques », *Dits et Écrits II* (édition Quarto), Paris, Gallimard, 2001, texte n° 238, p. 629.

¹¹ Voir à ce sujet Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, 2004.

hasard si Foucault insiste justement sur ce point au début de son cours de 1977-1978, qui introduit à la problématique du néolibéralisme ? « L'impératif, par conséquent, qui sous-tend l'analyse théorique qu'on est en train d'essayer de faire – puisqu'il faut bien qu'il y en ait un –, je voudrais qu'il soit simplement un impératif conditionnel du genre de celui-ci : si vous voulez lutter, voici quelques points clés, voici quelques lignes de force, voici quelques verrous et quelques blocages. Autrement dit, je voudrais que ces impératifs ne soient rien d'autre que des indicateurs tactiques ».¹² L'impératif est hypothétique et donc soumis à une certaine situation tactique à l'intérieur d'un régime stratégique. La société disciplinaire, la biopolitique ou le néolibéralisme ont ceci de commun qu'ils sont précisément des « régimes », mais des régimes différents dans lesquels les savoirs, les pouvoirs et les processus de subjectivation s'articulent de manière spécifique. De ce point de vue, Foucault n'a pas changé de cap entre *Surveiller et punir* et la *Naissance de la biopolitique* : l'abolition des supplices et la nouvelle « douceur des peines » s'est accompagnée du développement des disciplines, donnant naissance à une nouvelle configuration dans laquelle les luttes n'ont plus les mêmes enjeux et ne se font plus de la même façon. Cela implique-t-il qu'il faille préférer un régime à un autre ? Question inutile ou purement idéologique. Question inutile : les régimes se succèdent de fait dans l'histoire, changeant non seulement les enjeux de pouvoir et les objets de savoir, mais les cadres de référence au fondement de nos jugements de valeur. Et malgré sa profession de foi en faveur de la généalogie, Sarasin échoue à prendre au sérieux l'historicisme inexorable de Foucault qui exclut purement et simplement la question d'un bien transcendant à l'histoire. Question idéologique : vous vous révoltez contre les disciplines ? Vous êtes donc un anti-rationaliste, partisan de la monarchie absolue et des supplices... L'historicisme implique de refuser le « chantage » du pour ou contre¹³ qui s'inscrit dans une téléologie du progrès et qui n'a pour fonction, au bout du compte, que de justifier l'existant.

Et depuis que la politique prend en charge la « vie », on ne revendique plus des droits immuables et ancestraux, mais précisément « la vie, entendue comme besoins fondamentaux, essence concrète de l'homme, accomplissement de ses virtualités, plénitude du possible ».¹⁴ Une transformation similaire s'est produite avec l'avènement du néolibéralisme qui a bouleversé les enjeux biopolitiques du *welfare state* et Foucault nous invite précisément à

¹² Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, éd. Michel Senellart, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 5.

¹³ Michel Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières? Dits et Écrits II* (édition Quarto), Paris, Gallimard, 2001, texte n° 339, p. 1390-1391.

¹⁴ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1 : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 191.

repenser les enjeux de nos luttes. Indéniablement, ses analyses ne sont pas l'apanage des forces « progressistes » ou « d'émancipation », mais, tout au contraire, stratégiquement polyvalentes.¹⁵ C'est peut-être à cause de sa lecture très contestable de Foucault que Sarasin arrive à la fin de son livre à la conclusion que l'éthique darwinienne de la reconnaissance est plus convaincante que ce qui reste de son interprétation du dernier Foucault : une éthique de l'existence individuelle (p. 420).

À la fin de son aventure Sarasin nous présente ainsi un Foucault adepte du néolibéralisme (faut-il dire du darwinisme social ?) face à un Darwin idéologue de la coexistence pacifique universelle. Si la provocation que représente *Darwin und Foucault* semble plutôt productive pendant la plus grande partie du livre, elle perd singulièrement de sa force vers une fin qui ne peut paraître que plate dans sa tentative pour fonder l'internationale des bons sentiments désormais dans la biologie de l'évolution. Et Foucault, descend-il de ce Darwin ? Peut-être, mais dans un sens précis : « La descendance ne signifie pas une communauté profonde [...] mais seulement une provenance historique contingente - retraçable en principe mais *de facto* oubliée depuis longtemps - l'histoire de conflits interminables » (p. 246).

¹⁵ Voir le dossier « Foucault chez les patrons », *Multitudes* 4 (mars 2001).